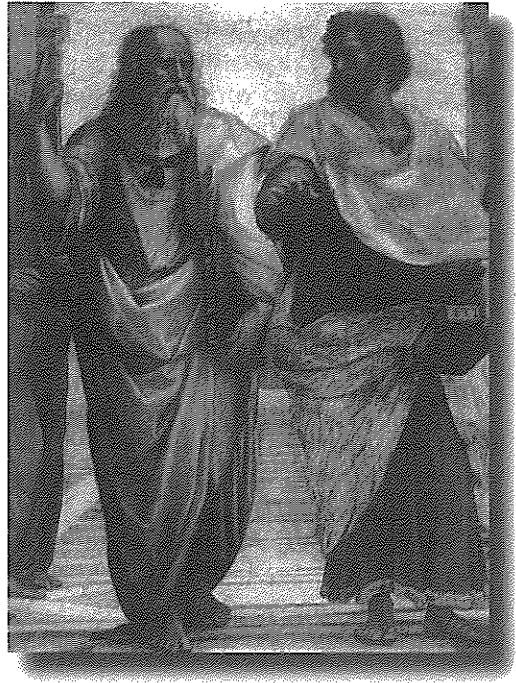


Lorena Rojas Parma



**DE LA POLIS, LA TRADICIÓN Y
EL BUEN JUICIO: EL CIUDADANO
DEMOCRÁTICO DE PROTÁGORAS**

Muchos son los que sin haber aprendido la razón de las cosas viven de acuerdo con la razón.

Demócrito

RESUMEN

Este artículo se propone estudiar filosóficamente el discurso de Protágoras de 320b-328d, en el *Protágoras* de Platón, como un testimonio positivo sobre la democracia de Atenas clásica. Se busca poner de relieve cómo los ciudadanos se enseñan mutuamente la virtud y la moral democrática apoyados en la tradición y las buenas costumbres de Atenas; prácticas que para entonces no han entrado en crisis ni se han convertido en objetos críticos de estudio para los filósofos. Asimismo, se replantea el relativismo de Protágoras y la relación entre el ciudadano y su comunidad.

Palabras clave: Protágoras, democracia, tradición, ciudadano, ley.

ABSTRACT

The aim of this paper is to study philosophically the Protagoras' speech, 320b-328d, in the homonymous platonic dialogue. This testimony is understood as a positive one about Athens' classic democracy; it shows how the citizens teach themselves how to be virtuous and morally democratic based on Athenian practices and traditions. These customs are not, at least at the time the speech is pronounced, as Plato says, a critical object to study for the philosophers. So, we can reconsider Protagoras' relativism and the bounds between the citizen and his community.

Key Words: Protagoras, democracy, tradition, citizen, law.

a. Una antesala necesaria

Pocos son, como es sabido, los testimonios sobre la democracia griega que nos ha legado la tradición, aparte de posturas como la platónica o los estudios aristotélicos. Ambos son, por supuesto, invaluable. Sin embargo, nos ha sorprendido siempre el ánimo crítico hacia lo democrático de los testimonios que hemos recibido, más aún cuando pensamos que vienen fundamentalmente de la *polis* que le brindó a occidente su primera democracia. En época muy reciente, alrededor de los años ochenta, probablemente por esta nostalgia democrática que nos producen los textos antiguos, ha iniciado un interesante redescubrimiento (o des-cubrimiento) del movimiento sofista y sus principales figuras, algunas de ellas muy vinculadas, como Protágoras, a la democracia. Estos estudios, como la reflexión que ahora se presenta, ya no expresan un espíritu ardido de verdad absoluta, sino uno impregnado de nuestros propios tiempos, que piensan la pluralidad de la democracia, el ciudadano, la tradición, el otro o la diversidad cultural.¹ A partir de una aproximación más candorosa y desprejuiciada, se han despejado estupendos testimonios, incluso dentro de la obra del mismo Platón, que permanecieron ennegrecidos u ocultos bajo una tapia espesísima construida por los que convirtieron los veredictos de Platón y Aristóteles en algo que ellos, quizá, no habrían reconocido.

El espíritu inclemente contra el movimiento sofista del pensamiento posterior, no guarda la honestidad y el respeto con que los filósofos, especialmente Platón, trataron la obra de estos pensadores. Platón nos enseñó que la crítica a un filósofo supone, al menos, dos cosas que solemos olvidar: conocer muy bien al oponente, tanto que se debe ser capaz de exponerlo mejor que como lo hubiera hecho él mismo; y tratarlo, entonces, con respeto. No otra cosa hizo con uno de sus más

¹ Cfr. por mencionar algunos, Mendelson, 2002, p. xix y ss.; Muñoz, 1997, p. 19 y ss.; Kerferd, 1980, p. 12 y ss; Romilly, 1988, p. 10 y ss.

grandes contrincantes, Protágoras. Se peleó con él durante toda su vida, como nos lo dejan ver diálogos de distintas épocas, como el *Cratilo*, el *Protágoras*, el *Eutidemo*, el *Teeteto* y, en particular, *Las Leyes*. Y digo en particular porque abatido ya por la vejez, Platón todavía afirma en su última obra que no es el hombre sino dios la medida de las cosas, haciendo una alusión anónima a su consabido rival. Una razón más para reafirmar su genio.

El testimonio conocido como el Epitafio de Pericles, según lo referiré líneas más abajo, se ha convertido hoy en una importantísima referencia positiva acerca de la vida democrática de Atenas. Ha sido considerada la fuente más importante de esta naturaleza –exceptuando a los poetas-. Sin embargo, junto a ese maravilloso testimonio, creo que debemos pensar también en otro; me refiero al discurso de Protágoras en el *Protágoras* de Platón. La estrecha amistad y afinidad política de Pericles y Protágoras, seguramente certificarían esta coincidencia. Como trataré de mostrar en este artículo, allí se nos presenta una concepción del ciudadano democrático que puede ser pre-texto, no sólo para entender algo más del mundo democrático antiguo, sino para pensarnos como ciudadanos y la relación que guardamos con nuestra comunidad.

Protágoras fue, si le concedemos verdad a los testimonios,² un gran filósofo en la antigüedad y, para nuestro deleite, si no somos inflexibles de espíritu, un *filósofo democrático*; ese que calladamente hemos echado de menos. Es probable que la nostalgia por la voz vigorosa que no se coló en la tradición para contarnos de las bondades de la democracia de Atenas, al menos reciba algo de consuelo con el estropeado sofista.

Los testimonios sobre Protágoras nos lo muestran inequívocamente como un pensador democrático, vinculado a la democracia de Atenas, especialmente a la de Pericles y a todo su círculo de amistades influyentes. Esta valiosa información debería darnos el contexto fundamental para aproximarnos al *homo mensura* que, en rigor, implica esencialmente la diversidad, la pluralidad y, por lo tanto, la necesidad de comprensión entre los hombres –ciudadanos– en su *polis*.³ Diversidad y comunidad es lo que se nos plantea desde esta perspectiva. Esto requiere dejar

2 Desde antiguo se conoció a Protágoras como un filósofo importante. Diógenes Laercio menciona a Protágoras en el libro IX junto a Heráclito, Parménides, Demócrito y Pirrón. También su estatua aparecía en un conjunto de once estatuas de filósofos y poetas del período ptolemáico encontradas en el Serapeion de Menfis. Allí figuraba junto a Tales, Heráclito y Platón. Cfr. Romilly, 1988, p. 8; Solana, 1996, p. 12. El argumento más sugerente, en este sentido, es el de Romilly: la importancia filosófica de Protágoras la medimos por las constantes refutaciones de Platón y Aristóteles.

3 Como bien señala Jaeger, en época de Protágoras el hombre se entiende como ciudadano. La moral del hombre y la de la polis era la misma. Cfr. Jaeger, 1992, p. 297 y ss. Tal y como se confirma en el discurso del diálogo platónico.

en claro a quién o a quiénes nos referimos cuando hacemos mención del “hombre medida de todas las cosas”. En versión platónica, este enunciado implica:

Sócrates: Seguramente has pronunciado una palabra no banal acerca del conocimiento, la que decía también Protágoras. Él afirmó esto, aunque de manera distinta. Sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son. ¿Ha leído esto alguna vez? Teeteto: Sí, lo he leído muchas veces. Sócrates: ¿No es verdad que quiere decir, de algún modo, que cada cosa a mí me parece que es [*phainetai*], tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para ti? Y tú y yo somos hombres. Teeteto: Sí, esto es lo que dice.⁴

Lo que supone, entonces, que todos los pareceres humanos –omitiendo la arbitrariedad-⁵ siempre son verdaderos.⁶ En el *Protágoras*, Platón presenta al hombre según el sofista como un hombre individual⁷ y, fundamentalmente, en el discurso que pone en boca de Protágoras, nos hace conscientes de la importancia de considerar la relación esencial entre el hombre y su *polis*. En otras palabras, el *homo mensura* alude a un hombre situado en una comunidad, concretamente a un ciudadano, y, con ello, a la tradición, cultura, hábitos y costumbres que no podríamos dejar de considerar a la hora de su estudio. Allí el hombre adquiere lo que podríamos llamar “límites naturales”,⁸ dentro de los cuales puede ser criterio o medida de las cosas que son y de las que no son. De esta manera, podemos empezar a plantearnos problemas evidentemente democráticos acerca de los hombres medida compartiendo en una

4 *Teeteto*, 151e-152a. Los pasajes citados del *Teeteto* son tomados de la traducción de Balasch salvo modificaciones señaladas oportunamente. Sobre el significado del *homo mensura*, también cfr. *Cratilo*, 385e-386a; *Metafísica*, XI, 6, 1062b 12 y ss.; Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos I*, 216 y ss.; Sexto Empírico, *Contra matemáticos*, VII 60.

5 En efecto, el relativismo de Protágoras no tiene nada que ver con la arbitrariedad. Cfr. Grote, 2004, p. 665 y ss. “Me parece”, en rigor, significa “me parece verdadero”, cfr. Cornford, 1992, p. 44.

6 Y esto lleva, por supuesto, a la necesidad de dar cuenta del problema de lo falso. Cfr. p. 18.

7 Son muy conocidas las tesis de Dupréel, 1948, p. 19, Gomperz, 1910, p. 438 y ss., y Nestlé, 1987, p. 119, entre otros, según las cuales el hombre del fragmento de Protágoras se refiere o a la humanidad o a la sociedad. Si bien son interpretaciones muy sugerentes, Cappelletti, 1987, p. 84, tiene razón cuando afirma que todos los testimonios antiguos hacen referencia explícita al hombre individual, y que tal es, y así lo comparto, la interpretación correcta del *homo mensura*. En todo caso, como expongo a lo largo del texto, la tesis del *anthropos* como sociedad y como individualidad no son excluyentes, muy por el contrario, se complementan. Es preciso tener presente lo que pone Platón en boca de Protágoras, en *Teeteto*, 168b: “lo que parece a cada uno, eso es, tanto para el hombre individual como para la ciudad”. Cfr. García, 1988, p. 49; Copleston, 2001, pp. 102-103. También, cfr. *Teeteto*, 171e-172b; allí se muestra el uso indistinto de Platón entre hombre individual y ciudad refiriéndose a la tesis de Protágoras (como ocurre en el discurso del *Protágoras*). Asimismo, cfr. 177d, 179a-b, donde se habla específicamente de la ciudad y vemos que el alcance del principio de Protágoras abarca juicios personales del tipo “el vino es dulce” o juicios colectivos sobre lo bueno, lo útil o lo justo. El hombre no se concibe fuera de la *polis*. También, para Romilly, 1997, pp. 108-109, es evidente que se trata del hombre individual. Sin embargo, a continuación nos recuerda: “el individuo del siglo V no estaba pensando en su aislamiento, y *Protágoras tenía más que otros el sentido de la colectividad*”. *Cursivas mías*.

8 Como se verá a lo largo del texto.

comunidad, y cómo es posible que a partir de “lo que a mí *me parece* verdadero, es tal y para mí, y lo que a tí *te parece* verdadero, es tal para tí”, haya puntos de acuerdo y de comprensión lo suficientemente importantes como para que permitan la convivencia.

Es en este punto precisamente donde habría que insistir acerca del significado del hombre que vive en comunidad para hacer resaltar la tesis de Protágoras. En rigor, el “hombre medida” sólo puede entenderse como el individuo vinculado con otros, tal como lo señalan comentando a Protágoras Sexto Empírico cuando se refiere a “cada uno” de los hombres,⁹ y Sócrates cuando se refiere al *homo mensura* y habla al menos de dos personas.¹⁰ O como dice Sócrates en su defensa de Protágoras “esto que parece a cada uno también es, para el hombre particular y para la *polis*”.¹¹ Como veremos, lo que la *polis* entiende como justo, bueno o virtuoso se constituye en la comunidad, se comparte, se vive, de alguna manera se hace en la misma convivencia. Si no existiese una *communitas* de acuerdos implícitos, de cosas que se dan por sentadas, no podríamos pensar en la comprensión o en la convivencia en medio de la pluralidad que caracteriza los grupos humanos.

En el discurso que estudiaremos a continuación, Platón muestra cómo el sofista *describiendo* lo que ve—que no definiendo, en el sentido que espera Sócrates—da cuenta de lo que es la virtud y cómo se enseña. Protágoras se va a referir, en primer lugar, a consideraciones generales sobre la virtud y los hombres virtuosos, y luego concretamente a la virtud en Atenas y a cómo los atenienses desde la infancia aprenden mutuamente lo que es el comportamiento virtuoso. Desde este punto de vista, la *polis* hace a cada hombre virtuoso y al mismo tiempo los hombres hacen virtuosa a la *polis*, pues se trata de una relación necesaria, íntima, que se nutre mutuamente, entre lo individual y lo colectivo. Según esto, para Protágoras se trata de un conocer que se enseña y se aprende en la vivencia del hombre en comunidad, y que se cimienta precisamente en la vida común. El discurso de Protágoras no es una versión crítica de la democracia, ni un ensayo teórico sobre cómo debería ser ni un estudio histórico; no alude a un sabio filósofo que oriente la *polis* ni a alguna verdad metafísica que garantice que

9 *Esbozos Pirrónicos*, I, 216 y ss.

10 Asimismo en el *Cratilo*, 386a, la definición del *homo mensura* implica: “como a mí me parece que son las cosas, tales son para mí, como a tí te parecen, tales son para tí”. También cfr. *Metafísica*, XI, 6, 1062b 10-15. En términos generales, las tesis conservadas del sofista si bien hacen alusión al hombre individual, tienen sentido en la vida en comunidad: “hacer del argumento débil el más fuerte”; “siempre hay dos *logoi* enfrentados entre sí”; suponen la diafonía entre los hombres, las opiniones encontradas, la diversidad de experiencias, el hombre en su *polis*. Cfr. Mendelson, 2002, pp. xi-xii; cap. 4, p. 45 y ss.

11 *Teeteto*, 168b.

las decisiones de los ciudadanos sean infalibles. Es un *logos* que nos cuenta cómo los ciudadanos de Atenas se hacen mutuamente virtuosos y de qué manera, para ello, se apoyan en la tradición.

Finalmente, hay que hacer un comentario: la "cuestión" de las fuentes. Comentario muy breve, dado que lo que busca este artículo es estudiar filosóficamente el testimonio tal y como Platón lo puso en boca de Protágoras. Más precisamente, el interés se centra en lo que dice el testimonio, en las ideas, y no en una discusión sobre su procedencia histórica. El debate sobre si el discurso pertenece a Protágoras o es una invención de Platón probablemente no tenga fin; de cualquier manera, para el filósofo, en rigor, eso no constituye un problema.¹² Esta perspectiva coincide, por ejemplo, si es preciso agregar algo más, dadas las inagotables discusiones entre los historiadores, con la de D. Musti o G. Luri. Musti hace un exhaustivo estudio sobre la democracia antigua, a partir de la Oración Fúnebre de Pericles, asumiendo la autoridad de Tucídides y concentrando su investigación en lo que *efectivamente dicen* los testimonios. En el caso particular de la Oración de Pericles, la situación del origen histórico es más compleja, pues según algunos pudo haber sido escrito por Aspasia, por el mismo Pericles o inventado por Tucídides. Cualquiera haya sido el caso, el autor opta por seguir la autoridad de Tucídides y presenta su tesis sobre una "teoría de la democracia" a partir de la Oración:

Parece que la definición más representativa de *demokratía* se remonta al *Epitafio* que pronunció Pericles por los caídos del primer año de la guerra de Peloponeso, tal como lo refiere Tucídides en II 35 y ss. Y, sobre todo, en II 37. *La valoración que hacemos aquí presupone la historicidad del discurso de Tucídides, la plena representatividad de Pericles respecto a la idea democrática* –por tanto, la existencia de una «teoría democrática» de la democracia griega-, y comporta una exégesis del pasaje de Tucídides y de los textos del siglo V a. C., que en cierto modo pueden considerarse paralelos. Esto es lo que nos disponemos a sostener en las páginas que siguen.¹³

Asimismo, Luri, en la siempre difícil tarea de escribir sobre Sócrates, hace una acertada afirmación:

Antes de seguir analizando esta cuestión [se refiere a la acusación de Polícrates contra Sócrates], conviene, en aras de la honestidad,

12 Para el interés histórico, admiten la autenticidad del discurso como de Protágoras, Guthrie, 1992; Taylor, 1959; Cappelle, 1992; Cappelletti, 1987; Untersteiner, 1967; Nestié, 1987; Lesky, 1989; Solana, 1996; Calvo, 1986; entre otros.

13 Musti, 2004, pp. 33-34. *Cursivas mías.*

reconocer lo inseguro del suelo que pisamos, ya que sobre Sócrates sabemos que, con rigurosidad, apenas sabemos algo. Por lo tanto, si nuestro objetivo fuese realizar una crónica del Sócrates histórico, habríamos de renunciar a tal intento. Pero no es eso lo que pretendemos. Más aún: *desde una perspectiva estrictamente filosófica poco importaría que Sócrates nunca hubiera existido y que fuera un personaje legendario, como Pitágoras, Orfeo o Museo.*¹⁴

De la misma manera, no sólo el que la paternidad del discurso de Protágoras pueda ser insegura, sino el hecho de que se dudara de la existencia misma del sofista y fuese, por ejemplo, una invención literaria de Platón –según dicen algunos de Sócrates–, o incluso se tratase de un testimonio anónimo, desde el punto de vista filosófico, como dice Luri, y yo comparto, poco importaría. Asumiendo la autoridad de Platón he procedido a trabajar con las ideas, a retormarlas, para pensar a partir de ellas y reflexionar acerca de lo que nos enseñan. Como no es una crónica del Protágoras histórico lo que aquí se propone, no he renunciado al intento. Todo lo que sería muy lamentable, pues valiosos testimonios, especialmente en esta época, podrían quedar silentes, otra vez.

b. *De cómo todos podemos ser ciudadanos sensatos y de buen juicio*

En el *Protágoras*, Sócrates increpa al sofista acerca de la enseñanza de *arete*,¹⁵ y Protágoras le contesta con el mito de Prometeo y un discurso (*logon*). En esta ocasión, ocupémonos de lo segundo. Sócrates ha objetado que la virtud pueda ser enseñable. Afirma, no sin cierta ironía, que los atenienses son hombres muy sabios porque, reunidos en asamblea, cuando tratan de asuntos de construcción, por ejemplo, llaman al constructor para que les aconseje, y rechazan a todo aquel que no sea experto en el arte en cuestión; así actúan, dice Sócrates, con todo lo que creen que puede ser aprendido y enseñado. Pero cuando se trata de los asuntos de la administración de la ciudad, ocurre algo notablemente distinto: cada uno se levanta y ofrece sus consejos, cual expertos:

[L]o mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara [...] que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo.

¹⁴ Luri, 1998, p. 51. Cursivas mías.

¹⁵ En general, mantengo la traducción tradicional de *arete* por virtud. En el marco de la reflexión que se presenta, me parece importante recordar la traducción de Taylor en el discurso de Protágoras: "goodness".

Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que pueda aprenderse.¹⁶

Afirma, en segundo lugar, que esto mismo se repite con los hombres más sabios y nobles entre los ciudadanos, que no son capaces de transmitir a otros la virtud que poseen. Menciona Sócrates el célebre ejemplo de Pericles, que no ha educado a sus hijos en lo que él mismo es sabio, y recuerda que cuando fue tutor de Clinias no pudo soportarlo más de seis meses.

Y puedo mencionarte muchísimos otros que, siendo ellos mismos buenos, nunca han hecho mejor a otro, ni a un familiar, ni a otro. Entonces, Protágoras, con miras a esto, yo no creo que la virtud sea enseñable. Pero puesto que oigo que tú afirmas esas cosas, me pliego y te creo esto que dices [...]¹⁷

Protágoras, entonces, decide empezar a responder a través del mito y luego, al ver que quedan algunas preguntas sin contestar, da inicio al discurso. Antes, sin embargo, es preciso hacer mención del pasaje 322d-324d, que media entre el final del mito y el inicio propiamente del discurso. Este alude a la necesidad que tienen los ciudadanos de decir que son justos, y a su célebre disertación sobre el castigo.

El sofista afirma que la virtud sí se enseña, que los atenienses creen que se enseña y se aprende, y que, por lo tanto, no se da ni por naturaleza ni espontáneamente: "si se presenta en alguien, es a partir de un cuidado, eso es lo que trataré de mostrar en seguida".¹⁸ La virtud, en principio, no puede ser por naturaleza (*physei*) o por suerte (*tyche*), dice Protágoras: nadie cuestiona ni castiga a quienes son feos o débiles o pequeños, ni a quien no tenga sus contrarios, que son bienes (hermoso, fuerte y grande). Sin embargo, los hombres sí cuestionan y castigan a quienes no poseen bienes que se obtienen a través de la enseñanza y el ejercicio. Y la virtud es uno de esos bienes que se adquieren con aprendizaje. Castigamos al injusto y al impío, porque suponemos que son males que no son por naturaleza sino por falta de ejercicio.¹⁹

El argumento de Protágoras para afirmar que la virtud puede enseñarse resulta, por ende, de la descripción de lo que los hombres efectivamente hacen: castigan y censuran los males que no son por naturaleza o suerte y a quienes no poseen los bienes del esfuerzo y

16 *Protágoras*, 319d. Cfr. Finley, 1992, pp. 78-79. Los pasajes citados del *Protágoras* son tomados de la traducción de C. García Gual, salvo modificaciones señaladas oportunamente.

17 *Protágoras*, 320b.

18 *Protágoras*, 323c.

19 *Protágoras*, 323c-323e.

ejercicio. Se dirige hacia prácticas que expresan ciertas nociones de lo justo, de lo bueno o de lo malo que comparte la *polis*, y, partir de ellas, afirma que la virtud debe ser uno de esos bienes que se adquiere mediante enseñanza. En lugar de definir en primer lugar lo que es la virtud –al modo socrático o platónico– y luego indagar si su naturaleza es susceptible de ser enseñada, contrastándola con las prácticas de los hombres que ignoran en realidad lo que sea la virtud, Protágoras observa lo que los hombres hacen para afirmar a partir de ello que la virtud sí se enseña. De manera que lo que es la virtud, deberíamos entenderlo, según parece, en el hacer de los hombres en la comunidad, que expresa lo que entienden y viven como virtud. En cierta forma, en el *hacer* virtuoso específico de los hombres estaría el *ser* de la virtud. Continúa Protágoras:

Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser quien se venga irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido –pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido–, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre castigo. Y el que tiene este pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga a efectos de disuasión. De modo que tienen semejante opinión cuantos castigan en público o privado. Castigan y penalizan los hombres a quienes creen que cometen un mal, y de modo destacado los atenienses, tus compatriotas.²⁰

La virtud es enseñable, en definitiva, porque los hombres llevan a cabo acciones como la del castigo, y lo hacen siempre que piensan que se ha cometido injusticia. Esto supone un cierto sentido común a todos los hombres para reconocer una injusticia e infligir una pena. De esta manera, es mediante la descripción de prácticas como la del castigo, y es lo que quiero subrayar, como se expresa en la comunidad y en el hacer de sus habitantes lo que entienden por justo, por bueno, o por virtud política. Sócrates busca la verdad en la definición, Protágoras en el hacer concreto de los hombres. Por estas razones, los atenienses en asamblea aceptan como buena la opinión política del “herrero” y del “zapatero”, porque creen que la virtud puede procurarse con cuidado y esfuerzo y todos de alguna manera, por el hecho mismo de

20 Protágoras, 324a-324c. Con respecto a este testimonio, escribe Taylor oportunamente: “This does not mean that either Protagoras or Plato rejects the “retributive” theory of punishment, he must by his acts have given you the right to punish him. You are not entitled to inflict a penalty simply because you think the suffering of it would “do the man good”; the penalty must be preceded by the commission of an offence. No sane theory of the right to punish can ignore this”, Taylor, 1959, p. 244. Cfr. Grote, 2004, p. 40.

vivir en comunidad, participan de ella. Cuando Protágoras concluye la exposición del mito, afirma:

Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Ésa, Sócrates, es la razón de esto.²¹

Ciertamente, si no hay virtud política, no puede haber vida comunitaria. Y como la virtud política no es por naturaleza ni ocurre espontáneamente –en ese caso todos seríamos espontáneamente virtuosos o virtuosos por naturaleza, cosa que niega la experiencia-, necesariamente se aprende y se enseña. Lo que debe explicar ahora Protágoras a Sócrates, es cómo se adquiere y quién es el maestro que la enseña. No hay un maestro conocido de ese arte, ha dicho Sócrates, que lo enseñe a los ciudadanos que intervienen en los asuntos de la ciudad. Al mismo tiempo, desde la perspectiva de Protágoras, no puede haber un maestro que monopolice el hallazgo del saber verdadero acerca de la virtud política y lo enseñe a los demás –ni siquiera él mismo-, pues si cada uno tiene su participación en esa virtud es porque la ha aprendido en la *polis*. Y es precisamente por esa razón, que todos en asamblea pueden participar del debate público sin ser censurados por algún “experto”, pues cada uno es medida de lo que expresa como conveniente o verdadero.²²

Es preciso también dar cuenta del problema planteado por Sócrates en 319d: ¿por qué los hombres virtuosos no enseñan la virtud a sus hijos o a los demás y los hacen los mejores hombres? Es en este punto, cuando Protágoras anuncia que no va a responder con un mito, sino con un *logos*. Inicia con una pregunta y un argumento central en su concepción de la *polis*: “¿Existe o no existe algo único de lo que necesariamente participan todos los ciudadanos si es que debe haber

21 *Protágoras*, 322d-323a. Cfr. Guthrie, 1992, p. 77, tomo III.

22 Puede plantearse resumidamente los argumentos del discurso: “a) la virtud está en la base misma de todas las actividades humanas; se adquiere en el aprendizaje recibido de los padres y maestros y se ejercita a través de la comunidad, mediante las leyes y los castigos. No es un aprendizaje inconsciente, sino que es una parte esencial de la enseñanza formal que se recibe; b) la enseñanza de la virtud es algo que se realiza a través de toda la comunidad y quienes la practican no poseen fama especial como maestros de virtud”, Melero, 1996, p. 137 n. 80. Cfr. E. Dupréel, 1948, p. 35.

una ciudad?"²³ Esto único (*ti hen*), "algo uno", es de lo que participan todos, en lo que todos están involucrados y es, como dice Protágoras, lo que resuelve el problema que ha planteado Sócrates: el "algo uno", que es lo que hace posible la *polis*, Protágoras lo llama justicia, sensatez, sagrado, en conjunto, "virtud del hombre" (*andros areten*). El hombre virtuoso se despliega como un hombre justo, sensato y piadoso. Y es esto, y no la herrería ni la zapatería ni la cerámica, lo que hace posible que la *polis* exista.²⁴ Por eso no todos deben participar de las deliberaciones del herrero o del alfarero, pero sí de los asuntos de la *polis*.

Si existe eso de lo que deben participar todos, de acuerdo con ello deben obrar todos los hombres, siempre que quieran aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no.²⁵

Y aunque ese "algo uno" es la virtud del hombre, sin embargo, dice en 325a, deben aprenderla también los niños y las mujeres, y el que no lo aprenda, tras la enseñanza y el castigo, deberá ser expulsado de la ciudad o ser condenado a muerte como si fuese un mal incurable: el que no lo aprenda, no puede ser ciudadano. A partir de 325c y siguientes, Protágoras inicia a una descripción de cómo los atenienses se enseñan mutuamente la virtud política, cómo entre ellos mismos constituyen una cierta comunidad de valores, de creencias, de costumbres que le dan solidez y constancia a la vida cotidiana que se despliega en la *polis*. Este sedimento, este "algo único", que ha construido la comunidad y que la hace ser tal comunidad, es lo que transmiten sus miembros adultos a los más jóvenes.

Empezando desde la infancia –señala Protágoras–, a lo largo de toda la vida les enseñan y les aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible [...] ²⁶

Cuando se está en posesión del habla, en primer lugar, es cuando las personas más cercanas comienzan el proceso de la educación del niño, no para que sea el mejor de los ciudadanos, o el ciudadano, sino para que sea lo *mejor posible*, a partir de su propia naturaleza. En función de la *polis* la enseñanza de la virtud política no es una enseñanza

23 Protágoras, 324d-324e. Modificación a la traducción.

24 Cir. Protágoras, 324e-325a.

25 Protágoras, 325a.

26 Protágoras, 325c-325d.

teórica, se trata de un mostrar lo que se hace y de enseñar a que se actúe de la manera correcta:

[L]e enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso y eso feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y 'haz estas cosas, no hagas esas'.²⁷

En cada acto y discurso de los ciudadanos se manifiesta y se expresa lo justo, lo bello, lo feo, etc., y es lo que se le muestra y se le enseña al niño. El obrar del ciudadano que, según lo dicho, debería estar en estrecha vinculación con su discurso, expresa lo que él y toda su comunidad entienden por justo o por bueno. El imperativo "aprende" –teórico– se convierte en Protágoras en "haz [poiei] estas cosas, no hagas [me poiei] aquellas". Y el hacer y el no hacer dependen del obrar mismo concreto de los ciudadanos.²⁸ Ahora bien, lo que no se debe hacer, los actos injustos o impíos, también están en el actuar de los hombres. Y si bien deben ser objeto de castigo y censura, no se ignora que, a pesar de todo el esfuerzo de educación (lo que nos sugiere que no se trata de una pretensión de educación infalible al modo de Platón y sus filósofos reyes), también haya hombres que cometan injusticias, y puedan ser irrespetuosos y renegar de la autoridad. Es precisamente ahí donde adquiere sentido el concepto de ley.

Adquiridas estas nociones, el niño acude al maestro advertido: que cuide más de la formación de la buena conducta que del manejo de la gramática y la cítara.²⁹ Después de aprender a escribir, leen los poemas de los buenos poetas y los aprenden de memoria. De los buenos poetas aprenden elogios a los virtuosos, las buenas acciones de los hombres de la antigüedad, y los aprenden para imitarlos y querer ser sus semejantes. "Y, a su vez, los citaristas cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal".³⁰ Todo lo que se ha venido enseñando al niño, lo llama ahora Protágoras, en una

27 *Protágoras*, 325d. "Al mismo tiempo, ellos [los atenienses] reconocen que [la virtud] se trata de algo que se adquiere por la enseñanza en el más amplio sentido de la palabra, aunque no por medio de una instrucción formal. La vida en una comunidad civilizada es por sí misma una educación en las virtudes indispensables, como lo es la lengua natal", Guthrie, 1992, p. 213, tomo IV.

28 Oportunamente, afirma Romilly, 1988, p. 48: "Los jóvenes atenienses podían aprender una profesión de un maestro especializado (médico, escultor, arquitecto, piloto y otros oficios técnicos que sirven tan a menudo de puntos de comparación en los diálogos de Platón) [...] *Aprendían viviendo y mirando a su alrededor*". *Cursivas mías*.

29 *Cfr. Protágoras*, 325.

30 *Protágoras*, 326a.

palabra, *sophrosyne*.³¹ Al hombre le enseñan, desde la niñez a vivir en la *polis* sensatamente. De esta manera, aprender a reconocer lo justo, lo injusto, lo bello, lo piadoso, etc., es, desde esta descripción que hace Protágoras, aprender a ser un hombre sensato principalmente en referencia a la comunidad. En este mismo sentido, una vez que han aprendido a tocar la cítara, enseñan a los niños poemas de buenos poetas líricos y, en un tono parecido a los textos platónicos:

[F]uerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves, de buen ritmo y armoniosos, y, con ello, sean útiles en su hablar (*legein*) y obrar (*prattein*). Porque toda vida humana necesita de buen ritmo y armonía.³²

Finalmente, los envían al cuidado del maestro de gimnasia, para que su cuerpo no sea obstáculo en las guerras y en otras acciones, y sirva a un pensamiento útil. Y esto lo hacen los que pueden en la máxima medida, y en la máxima medida pueden los ricos. Los hijos de estos empiezan desde la más temprana edad a frecuentar la escuela y la dejan más tardíamente.³³

Protágoras continúa la disertación refiriéndose al momento en que se abandonan los maestros, y es la misma *polis* la que obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas. La ciudad exige que se obedezcan las leyes:

[P]ara que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y,

31 Uno de los tres términos que inicialmente menciona Protágoras para referirse a la virtud política. En este sentido, la justicia, la *sophrosyne*, y la piedad son equivalentes o sinónimos y, de alguna manera, de la misma virtud política. Sin embargo, cuando Sócrates le pregunta si su relación es como la de las partes del rostro o las partes del oro, Protágoras contesta que como las partes del rostro, cada una con una función. Lo que le trae en la conversación con Sócrates, como es sabido, graves consecuencias. Uno de los sentidos más interesantes de este discurso, es la manera cómo Protágoras a través de una descripción va develando lo que una comunidad como Atenas, en este caso, entiende por *arete*. Se trata de las bondades del ciudadano, de su moderación y excelencia, de su justicia, y de cómo las adquiere en la misma convivencia y normas de la *polis*. "No hay duda —señala Guthrie con razón— de que en lenguaje popular, compartido por los sofistas, el autocontrol [self control, su traducción por *sophrosyne*] era el ingrediente fundamental de la *sophrosyne*", Guthrie, 1992, p. 157, tomo III. Este "significado primario" de *sophrosyne* que se mantiene en los sofistas, es el que adquiere el ciudadano a través de su educación en la ciudad según vemos en el discurso de Protágoras. El *homo* del *homo mensura* es temperado, sensato. De manera que desde un principio, pienso que se nos sugiere que no estamos ante un "todo vale" medida de todas las cosas, que caprichosa e insensatamente las desee y las considere valiosas. Si no fuera un hombre temperado, muy probablemente estaría sufriendo castigos que impone la *polis*.

32 *Protágoras*, 326b-326b. Modificación a la traducción. Cfr. *República*, 398d-402a; *Leyes*, 809e y ss. Sobre la educación tradicional en Atenas, cfr. Romilly, 1988, pp. 45-46.

33 Cfr. *Protágoras*, 326c. Una conocida interpretación del discurso que recoge Plácido, 1973, p. 14 n. 37, afirma lo siguiente: "Para Mewaldt es sin duda una concepción democrática el considerar que en todo hombre se encuentra innata una disposición para la *politike arete*; pero, en primer lugar, ésta para Pr., existe de hecho sólo en las personalidades individuales, no en la masa como tal; y en segundo lugar, no es eficaz automáticamente.

luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas.³⁴

En este pasaje, el aprendizaje de las leyes aparece como equivalente al aprendizaje del lenguaje. Esta analogía me parece importante: la *polis*, como el maestro, enseñan lo que los ciudadanos han recibido y constituido en el vivir colectivo mismo, pues a obrar según las leyes y a escribir la lengua ya hablada correctamente se aprende en comunidad, en el compartir con los otros, como ocurre exactamente con un maestro de griego, según declara el mismo Protágoras: “[S]i buscaras algún maestro de la lengua griega, no encontrarías ninguno”.³⁵ La *polis* va moldeando a sus ciudadanos siguiendo sus leyes, de la misma manera que los enseña a hablar. La respuesta de Protágoras y su apelación al lenguaje puede estar relacionada con la manera cómo las comunidades forjan su lenguaje, cómo van construyendo el sentido que expresa su relación inmediata con el mundo, construyendo asimismo un cierto *ethos* que se comparte en el lenguaje y en la vida en común. De la

Y concluye: la creencia en la necesidad de *epimeleia*, *askesis* y *didache* es fundamentalmente no democrática. Sin embargo —continúa Plácido—, conviene hacer algunas precisiones con respecto al texto platónico. Se trata en él de demostrar que la virtud política se adquiere por la práctica, no existe por naturaleza. Con ello Pr. se opone a la concepción que considera que esa virtud es innata en los *aristoi*, que la poseen gracias a su descendencia divina. Y tal práctica se desarrolla de modo especial en el estado democrático, donde todo hombre puede llegar a la mencionada virtud: por esto todo hombre tiene opinión en la asamblea”. El argumento de Mewaldt afirma, en primer lugar, que todos tenemos disposición innata para la virtud política. Pero, sin embargo, no existe en todos sino en ciertas personalidades. Además de las precisiones de Plácido, es conveniente considerar lo siguiente: si bien es cierto que esa capacidad innata debe ser educada, hemos visto que —y se expondrá más detenidamente en el texto— quien educa es la misma *polis*, ella se encarga de enseñar sus leyes y de formar un comportamiento sensato en sus habitantes. Esto no niega, por supuesto, las diferencias naturales entre los hombres y la mejor o peor capacidad para educar esa disposición natural. Todos, sin embargo, como se aprecia en la detallada descripción que hace Protágoras, por el hecho mismo de vivir en la *polis*, deben recibir cuidado, práctica y enseñanza. Luego, el argumento de Mewaldt supone que sólo algunas individualidades son virtuosas, pero no la masa. Como se expondrá unas páginas adelante, “la masa” que conforma la ciudad es como un grupo de flautistas que mutuamente se enseña el arte de la flauta, y cada uno *según sus capacidades* podrá participar de ese arte. “La masa” no puede desentenderse de los asuntos de la virtud, ha dicho Protágoras expresamente: pues eso es lo “algo uno” que precisamente permite que haya ciudades. Por esa razón, la virtud política no puede recaer de hecho en unas pocas personas. Si bien los ricos son los que tienen mayores posibilidades para enviar a sus hijos a las escuelas desde temprana edad, esto no significa que la educación sea un asunto exclusivo para los hijos de los más ricos. Además, esto lo dice Protágoras exactamente antes de iniciar su alusión a la educación que lleva a cabo la misma *polis* para enseñar a sus habitantes a vivir según sus leyes. Esta educación de ninguna manera podría ser exclusiva de un pequeño grupo, supone la participación de todos.

34 Protágoras, 326d.

35 Protágoras, 327e-328a.

misma manera, la ciudad forja sus leyes y también, por ello mismo, el *ethos* de sus ciudadanos, y a la inversa.³⁶

Las leyes son, dice Protágoras, "hallazgos [*euremata*] de buenos y antiguos legisladores",³⁷ valga decir, lo que proviene de la tradición. Y son esas leyes las que debe respetar y obedecer el ciudadano, so pena de castigos o destierros. El hombre debe seguir los dictámenes de la ley, sin que prive su propio parecer o "su medida". Es precisamente en este punto donde el *homo mensura* adquiere su peso en la relación profunda que guarda con el colectivo: el hombre no actúa como le "parece" al margen de las leyes de la *polis*. El hombre medida es el ciudadano. Su *ethos* moldeado por la misma *polis*, su relación con la ley fraguada en el colectivo, debe responder a ese mismo colectivo del que forma parte y del que es, por así decir, su resultado. El hombre sensato comprende o juzga lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, y así sucesivamente, guardando una relación sensata con lo que ha sido parte de su propia formación. Lo comunitario, en buena medida, hace al hombre y éste, por supuesto, alimenta lo comunitario con su actuar y su obrar (*prattein*).³⁸

Si bien el *homo mensura* se refiere al hombre concreto, como atestiguan todas las fuentes, no debe entenderse como un individuo desarraigado, desgarrado de su contexto, de la ciudad que lo enseña a ser virtuoso y sensato. Sucede que el hombre está siempre en un lugar, pertenece a un colectivo y se encuentra en una circunstancia. ¿O de qué

36 "[P]recisamente porque se valoraba la *polis* por su capacidad de asegurar el bien de sus miembros mediante la preservación de la libertad y el orden, los ciudadanos se dedicaban a comprobar una y otra vez la capacidad que tenía la *polis* de realizar semejante función", Farrar, 1995, p. 32. Asimismo, La *politeia* ateniense, afirma Luri, [N]o consiste tanto de un cuerpo de leyes, como, básicamente, de *ethos*, de ese calor que los habitantes de una comunidad sienten como propio en tanto que parece emanado de una madre común. O, quizás mejor, la *politeia* es esa envoltura psicofísica que, jugando con el premio y el castigo, ofrece el reclamo de la protección de un abrazo, posibilitando así que el *ethos* de una *polis* se mantenga fiel a sí mismo", Luri, 1998, p. 22.

37 Protágoras, 326d.

38 "Como respuesta a la cuestión de la legitimidad —escribe Farrar— Protágoras arguye que la interacción de la ciudadanía y los grupos dirigentes, típica de la *polis*, fomenta en el *demos* el buen juicio a la hora de tomar las decisiones, y asegura que prospere el mejor liderazgo posible. La *polis* puede atribuir juicio y capacidad de contribuir al orden político al ciudadano como tal, porque requiere y fomenta esas cualidades. La interacción política facilita la competencia de todos los ciudadanos en general (la medida es el hombre, y cualquier ciudadano está capacitado para contribuir al ordenamiento político) y permite también la superioridad del individuo (algunos hombres son, como medida, mejores que otros; algunos ciudadanos están más capacitados que otros para contribuir al ordenamiento político). En su teoría política, Protágoras ofreció una descripción de la socialización y el liderazgo, así como la relación entre ambos. Esta descripción encarna la idea de la superioridad de las características fundamentales de la experiencia humana que tenía Protágoras, e invitaba a los hombres a cotejarla con su experiencia personal", Farrar, 1995, p. 36. A partir de esta concepción que tiene Protágoras con respecto a la ciudad y su insustituible papel en la formación de ciudadanos, se explica por qué Sócrates no lo menciona en *Apología* 19e, cuando afirma, contra los sofistas, específicamente contra Gorgias, Pródico e Hipias, que los jóvenes pueden recibir lecciones gratuitamente de sus conciudadanos. Por lo demás, comparto la opinión de Weingartner, que explica la posición de Protágoras en el discurso y su necesaria relación con la *polis*: "In Athens, to be virtuous is to have the ability to follow Athenian customs and to play one's part in Athenian institutions. To be more or less virtuous means to be better or worse Athenian, as this is measured by the standards and goals that are embedded in the practices of that city and its citizens", Weingartner, 1973, pp. 63-64.

otro modo podemos concebir al hombre? En este sentido, las diferencias de pareceres deberán ser enfrentadas y resueltas en la misma *polis*, y con ello quiero decir, particularmente, que las diferencias que pueden aparecer entre los hombres estarán sujetas a las mismas posibilidades de la *polis* dado que una posición radicalmente opuesta a ella, como desobediencia a la ley, deberá ser castigada y sancionada.³⁹

En el marco de esta discusión, me parece oportuno hacer una alusión al problema tradicional que pregunta acerca de la relación entre la ley positiva y lo justo. Guthrie recoge de manera resumida, las posiciones más importantes al respecto. (1): la ley positiva y lo justo eran idénticos. Esto podía responder a la antigua tradición de que las leyes proceden de los dioses, o de una crítica a esa identidad entre ley y justicia; cuando la ley de la naturaleza entra en conflicto con el *nomos*, debía ser obedecida la ley de la naturaleza. Y el cumplimiento del *nomos* debe coincidir con los propios intereses sin transgredir las leyes naturales. Antifonte ilustra muy bien esta posición. (2): consecuencia de lo anterior, lo justo y lo bueno podían ser distintos de la ley, pues la ley podía ser injusta; (3): finalmente, la tesis del pacto social, como lo entendía Sócrates: aunque las leyes podían llevar a un juicio injusto, sin embargo, es bueno para los ciudadanos aceptarlas ya que como miembros de la ciudad mantienen una promesa de obedecerlas a cambio de una cantidad de beneficios.⁴⁰ Protágoras, por su parte, sostiene que lo justo y la ley, *dikaion* y *nomion*, se identifican. O como señala Guthrie: "Toda la función de nuestro sentido de justicia (*dike*) consiste en 'hacer posible el orden político'".⁴¹ De este modo, las leyes y la correspondiente sensatez que se forma en la ciudad permiten al hombre reconocer lo justo, lo bueno o lo virtuoso.

39 En este sentido, estoy de acuerdo con Mansfeld cuando afirma: "What I wish to argue is that Protagoras meant "man" in the sense of a person with a past and, presumably, a future. Someone to whom certain options are opened and, simultaneously, someone whose present state of mind and outlook are to a large extent the outcome of his personal history. Someone who is responsible for what he does. Someone who, whatever his natural endowments (and here *physis* plays her part, although endowments, of course, differ), has been influenced to a large degree by what he has encountered in his environment, which above all means by other men --who, in their turn, have been battered into shape by others-, and who has been formed by his personal response to this 'conditioning'", Mansfeld, 1979, p. 46.

40 Cfr. *Critón*, 50c, especialmente 52c.

41 Guthrie, 1992, p. 175, tomo III. Asimismo, es oportuno el comentario de Nestlé al discurso: "Todas las leyes y costumbres tienen así una significación reguladora, no una significación absoluta, sino limitada espacial y temporalmente; todas son un intento imprescindible de ordenar la vida social del hombre; todas son expresión del universal sentimiento humano del derecho y la moralidad", Nestlé, 1987, p. 119. Con respecto a esto, afirma Lesky, 1989, p. 375: "Protágoras el peligro de destruir con el relativismo los fundamentos de la vida estatal. Estuvo en paz con el "nomos", ya se entienda por tal el uso de la tradición, ya de la ley del Estado. En Protágoras no se enfrenta todavía al "nomos" el derecho no formulado de la naturaleza como una fuerza contraria y avasalladora, con pretensiones de validez única. Pero no puede pasarse por alto que la línea que lleva del *homo-mensura* al relativismo presenta una ruptura en un punto decisivo, y la introducción de valores de vigencia universal, como la moralidad y el derecho, en un mundo en el que el hombre representa la medida, constituye la mayor dificultad".

Si existe eso de lo que deben participar todos—continúa Protágoras-, de acuerdo con ello debe obrar todo hombre, siempre que quiera aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no; y al que no participe es preciso enseñárselo y castigarle [...].⁴²

Es así que el *homo mensura* sabe lo que es actuar virtuosamente, reconoce lo justo y rechaza los actos injustos, y tiene unas certezas adquiridas desde las cuales sus juicios, creencias, etc., tienen lugar, y son las que permiten los acuerdos y las coincidencias entre los hombres que viven en comunidad. Es decir, permiten la vida comunitaria. Con castigos y maestros los hombres se van “enderezando”,⁴³ al seguir las leyes obligatoriamente, forjan el carácter. Y como esto ocurre, dice Protágoras, en la *polis*, la *polis* es la que enseña a sus ciudadanos. Es ella misma en su vitalidad la que moldea los espacios de lo permisible, de lo justo, de lo virtuoso y, en general, de lo que debe hacerse. Tal es lo que permite que se compartan “criterios” o “medidas” de las cosas y pueda haber, por significativas que sean las diferencias dentro de una comunidad, acuerdos y coincidencias, siempre que se respete la ley. Eso es lo *común*, lo “algo uno” que compartimos todos y que, como dice Protágoras, con razón, hace posible la ciudad.⁴⁴

De esta manera, podemos pronunciar un juicio como “es malo asesinar” o “es bueno hacer actos justos” fundados en las verdades halladas y compartidas por la comunidad.⁴⁵ Este es el límite natural,⁴⁶ por así decir, del *homo mensura* cuando juzga y cuando expresa sus verdades. Se trata del hombre medida *formado* como ciudadano,

42 Protágoras, 325a.

43 Protágoras, 326e.

44 “It does not make much sense to speak of the opinions or convictions people have at time *t* in the sense in which, according to some philosophers, it would be possible to assert that they have immediate awareness of sense-date or ‘sense adverbially’. One’s ideas and convictions have grown upon one in the course of one’s life in a specific environment. One’s possibilities of reacting, of getting hunches or jumping to conclusions to a considerable degree depend upon one’s training and character”, Mansfeld, 1979, p. 46. *Cursivas mías*.

45 “In support of this view [la enseñanza de *areté*] he makes an eloquent and telling speech on the educational process to which the civilized man is all through life subjected, as a consequence of the very fact that he is a member of a society with social traditions [...] Thus the citizen’s life is one unbroken progressive process of learning goodness (325c-326e). It is this very universality of the teaching which explains the puzzle about the sons of statesman”, Taylor, 1959, pp. 244-245. Asimismo, la exigencia moral del individuo, dice Cappelletti, proviene del *nomos* “y responde a la necesidad de hacer posible la sociedad, como convivencia permanente, y de asegurar y promover la vida de la humanidad”, Cappelletti, 1987, p. 116.

46 Digo “natural” en el sentido de que esos límites no son impuestos arbitrariamente por nadie, ni hay un acuerdo *explícito* que reprima las diferencias. Me refiero a que estos límites, por decirlo de alguna manera, se decantan por sí mismos en la misma vitalidad de la comunidad, del contexto, de lo que la comunidad en ciertas épocas admite o rechaza. Asimismo hablo de límites en tanto que las diferencias admitidas por la *polis* no son infinitas, como nos ha dejado ver Protágoras. De manera aún más explícita, esto se refiere a un sentido de “goodness or badness, the rightfulness or wrongfulness, of a proposed public act”, Taylor, 1959, p. 242.

sensato, cuyos pareceres son convenientes para la vida.⁴⁷ Protágoras en su discurso habla frecuentemente de “enderezar” a los hombres a través de la justicia y la educación, de castigos y golpes, de destierro e incluso de muerte en caso de que por ningún medio la persona aprenda a comportarse correctamente.⁴⁸ Si hay que formar al hombre para que sea virtuoso, es claro, por lo tanto, que no puede tratarse de un “todo vale”.⁴⁹ Sin embargo, esa negación del “todo vale” indiscriminado no debe identificarse con un “valer único”, es decir, una sensatez innecesariamente igual en todos, sino que, en tanto que *polis*, en su seno debe haber diferentes enfoques hacia sus múltiples y necesarias manifestaciones. Pienso que Aristóteles tiene razón cuando se opone a la idea platónica de que la ciudad debe ser como “un solo hombre”.

Esto mismo nos lleva a la cuestión de cómo considerar que algo sea falso. El problema más engorroso con relación a Protágoras, pienso, es dar cuenta de lo falso, una vez que afirma que todos los juicios, opiniones, o pareceres son verdaderos. No es falso que el asesino tenga cierto parecer u opinión que lo lleva a cometer actos injustos; pero es falso que sea *bueno*. Supongamos, sin embargo, que es bueno *para él*. Pero el *homo mensura*, como hemos visto, no está desarraigado de su comunidad, no es un hombre *in abstracto*, de manera que “bondad” para el asesino no coincide, en este caso, con la noción que de ella tiene la *polis*, y por eso lo rechaza. Y es la concepción de la comunidad, la que prevalece, de lo contrario, no cabría hablar de *polis*. El juicio o parecer distorsionado del asesino debe ser castigado. Es en este sentido que no se puede afirmar, como si se estuviera solo en el mundo, “esto es bueno” al margen de los otros, de la comunidad, que son esenciales para entender lo bueno.⁵⁰

La *medida* es la sensatez que se constituye en la *polis*, y, precisamente por esto, existe *polis*. Si todos fuésemos insensatos como el asesino, faltos de virtud política, no habría ciudades. Todos compartimos verdades del tipo “no es buena la venganza”, “es malo asesinar”, salvo los que, por las razones que fuesen, se han mantenido al

47 “After all, the person one is arguing or dealing with is already possessed, not only of a physical body, but also of value-judgment and ideas about ends”, Mansfeld, 1979, p. 46.

48 Cfr. *Protágoras*, 325b.

49 La apología que hace Sócrates de Protágoras en el *Teeteto*, afirma Guthrie, consiste fundamentalmente “en mantener que, aunque todas las creencias son igualmente verdaderas, no todas son igualmente buenas (*agatha*)”, Guthrie, 1992, p. 173, tomo III.

50 “If we look more closely, we shall see that the whole argument depends on simply identifying “goodness” [*arete*] with the actual traditions of an existing civilized state”, Taylor, 1959, pp. 245-246. Efectivamente, la bondad, el sentido de lo correcto, lo que es la virtud política, se identifica con las tradiciones de la *polis*. De eso se trata precisamente la fuerza del argumento: la misma educación que imparte la ciudad desde sus tradiciones y leyes – “hallazgos de buenos y antiguos legisladores” – forma a sus habitantes como hombres buenos y virtuosos.

margen de la formación de la ciudad y que, necesariamente, deberán ser un número pequeño pues de lo contrario no habría *polis*. Aprendimos a no asesinar y a no vengarnos porque es malo, y nos resultará falso que alguien nos diga que es bueno. Y si va a nuestra *polis* a cometer actos injustos será castigado y sancionado.

Esto no significa, sin embargo, que se anule la pluralidad y la divergencia propias de los grupos humanos en comunidad. Esto no está negando la diferencia, sino que le pone límite natural a la diferencia. El hombre medida trae consigo intrínsecamente la realidad de la pluralidad y la diferencia. En términos generales, se desprende del discurso que las diferencias entre los hombres, de algún hombre o grupo, sean del tipo que fuesen, no deberían estar al margen de la ley de la *polis*.

c. De los flautistas.

El discurso de Protágoras ha hecho referencia a cómo la ciudad educa a sus ciudadanos a través de sus maestros, nodrizas, padres o leyes, construyendo a través de la educación, lo que él ha llamado "sensatez".⁵¹ Que es lo que permite hablar de hombres virtuosos, piadosos, justos (aunque, como sabemos, Protágoras no define –socráticamente– estos términos). Estos valores que comparte la ciudad y que, como el lenguaje, no han sido enseñados específicamente por

En ese sentido la *polis* forma y educa en el bien. Asimismo, la *polis* admite lo que es bueno o rechaza lo malo. "La vertu consiste le respect de règles formelles [...] semblables à des lois dûment promulguées; la morale ne se sépare pas du droit", Dupréel, 1948, p. 35. En este aspecto, coincido parcialmente con Nestlé en que el *anthropos* de la frase de Protágoras se refiere al colectivo, cfr. Nestlé, 1987, p. 119. Esto es, no estoy afirmando –en contra de todas las fuentes clásicas– que el *anthropos* no haga referencia al hombre individual. Admito que el colectivo, que también es medida, orienta la individual; pues el colectivo es, a fin de cuentas, el conjunto de las opiniones de cada uno de los hombres (cfr. Cappelletti, 1987, p. 118), lo que da lugar a la sensatez que hace posible la *polis* y a que ésta admita o rechace ciertas prácticas o leyes. Sobre esta discusión, cfr. Cappelletti, 1987, p. 83 y ss., y cap. 4, p. 162 y ss. Me parece oportuno un comentario de Mondolfo, con cuya interpretación coincido, que afirma la individualidad del *homo mensura* sin omitir su estrecha vinculación con su comunidad: "El hombre es la medida de todas las cosas", que significa –si hemos de fiarnos de la interpretación de Platón– que la manera como las cosas se le presentan a un hombre es la verdad para él, y el modo como se presentan a otro es la verdad para éste. Ninguno de los dos puede achacar error al otro, pues que si uno ve las cosas de una manera son de esa manera para él, aunque le parezcan diferentes al vecino [...]. Sin embargo, Protágoras concedía aún cierto espacio a las opiniones convencionales sobre la verdad y la moral al añadir que, aunque ninguna opinión es más verdadera que otra, puede ser mejor. Si a los ojos de un hombre enfermo de ictericia todo le parece amarillo, las cosas para ese hombre son realmente amarillas, y nadie tiene derecho a decirle que no lo son. Pero puede merecerle la pena a un médico hacer cambiar el mundo de ese hombre modificando el estado de su organismo, de manera que las cosas dejen de parecerle amarillas. Análogamente, si a un hombre le parece sinceramente que es bueno robar, le parecerá que ésa es la verdad mientras siga creyéndolo. Mas la gran mayoría de los hombres a quienes eso les parece malo debe esforzarse por cambiar aquel estado mental, orientándolo hacia creencias que en sí misma no son más verdaderas, pero son mejores", Mondolfo, 1980, pp. 72-73.

51 De manera aún más explícita, esto se refiere a un sentido de "goodness or badness, the rightfulness or wrongfulness, of a proposed public act", Taylor, 1959, p. 242.

algún maestro conocido, salvo los mismos ciudadanos, son hallazgos de los hombres en comunidad que a través de la misma dinámica de la vida se han ido forjando, haciendo, y que se siguen haciendo y forjando, valga decir, no son algo definitivo.⁵²

En la ciudad se comparte el lenguaje, las nociones de justicia, piedad, belleza, bondad, etc., es decir, la cultura, que permite reconocer lo injusto, lo malo, lo impío, etc. Desde la concepción de la realidad y del *homo mensura* de Protágoras, esos mismos ciudadanos que comparten una *polis* han reconocido como bueno que el hombre justo no es, por ejemplo, caníbal o asesino. La formación de la sensatez o de la virtud política consiste precisamente en esos hallazgos de la comunidad, y que ésta trata de preservar a través de la educación. Y este sedimento que hace la *polis*, la sensatez que la mayoría comparte y protege, es lo que señala los límites de las diferencias naturales entre los hombres.⁵³

En este sentido, como hace notar Farrar, la *polis* para Protágoras "no es simplemente un bien instrumental, sino esencial para el bienestar humano".⁵⁴ Sabemos que Protágoras no está pensando en un régimen totalitario que imponga un pensamiento homogéneo. Se está refiriendo a una cimentación de hallazgos, que va forjándose en la misma vida de los hombres en comunidad. Es lo contrario a una visión totalitaria que bajo la égida de algún tirano imponga lo que debe considerarse bueno o justo. Protágoras es demócrata, y precisamente por eso, habla de una *polis* cuya ley debe cumplirse y, al mismo tiempo, de hombres que con sus juicios son medida de todas las cosas.

En definitiva, un caníbal en la *polis*, no puede comer carne humana, es decir, no puede ser caníbal, puesto que la convivencia socialmente con él sería imposible; y si lo hace, será castigado por violar la ley. Para destacar lo que quiero decir, tomemos el caso de una mujer que

52 "El mismo proceso que permite a cada ciudadano ser un ciudadano y, por ende, un hombre en el pleno sentido de la palabra —escribe Farrar sobre la teoría de Protágoras—, le permite ser el mejor ciudadano y el mejor hombre que puede llegar a ser. Cabe esperar de todos los hombres, el *demos* y la elite tradicional por igual, la apreciación de que el funcionamiento de la *polis* democrática redunde en su propio interés", Farrar, 1995, p. 37. *Cursivas mías*.

53 En este sentido, coincido con el comentario de Copleston: "Como mantenedor de la tradición y de las convenciones sociales, insiste Protágoras en la importancia de la educación, del ir embebiéndose en las tradiciones éticas del Estado, aunque admite al mismo tiempo que el hombre sabio conduzca al Estado hacia "mejores" leyes. En cuanto se refiere al ciudadano en particular, éste debe atenerse a la tradición, al código aceptado por la comunidad; y ello tanto más cuanto que ningún "modo de vida" es más verdadero que los otros. *Aídos* y *dike* le inclinan a comportarse así, y si no participa de estos dones de los dioses y rehúsa prestar oído a Estado, éste deberá desembarasarse de él. Por lo tanto, mientras a primera vista la tesis "relativista" de Protágoras puede parecer de intenciones revolucionarias, acaba por ser un instrumento de apoyo de la tradición y la autoridad [...] Tendencias éticas tienen todos los hombres, pero estas tendencias sólo pueden desarrollarse en el seno de una comunidad organizada: por consiguiente, para que el hombre sea buen ciudadano deberá embeberse de toda la tradición social de la comunidad a la que pertenezca como miembro. La tradición social no es la norma absoluta, pero sí es la norma para el buen ciudadano", Copleston, 2001, pp. 102-103. Es por ello, precisamente, que el *homo mensura* es el ciudadano.

54 Farrar, 1995, p. 37. Cfr. Guthrie, 1992, p. 177, tomo III.

decide no casarse aunque lo tradicional en su comunidad sea que las mujeres mayores de cierta edad contraigan matrimonio. Esto, sin embargo, es aceptable, si bien discutible, en tanto que no violenta el sentido de sensatez que comparte la comunidad. El caso del caníbal, sin embargo, es inaceptable. Podemos pensar en modas, tendencias, usos que se suceden en la cultura, que la afectan y que a la vez son indicios del mismo cambio y devenir de las cosas, pero que para ser admitidos deben mantenerse en los linderos de la ley y la sensatez. Aunque estos linderos, al mismo tiempo, también estén sujetos a la posibilidad progresiva del cambio y la apertura.⁵⁵ Es un devenir en el que las cosas se emparentan, se acoplan, se ajustan, y se complementan: “eso uno” que hace posible la ciudad. Quiero señalar, en definitiva, que las diferencias se mantienen en un límite razonable erigido por la misma *polis*, y que el filósofo de las antilogías y del *homo mensura*, sin embargo, también habló de castigo, destierro y muerte para los trasgresores de la ley.

Entonces, la respuesta concreta a la pregunta de Sócrates: “¿Por qué hay muchos hijos malos de padres buenos?”⁵⁶, no debe ser asombrarnos, dice Protágoras, siempre que se admita que en los asuntos de la virtud nadie puede ser un desentendido. Lo intenta aclarar con el argumento de los flautistas, en el que despliega de una manera más visual cómo entre los mismos ciudadanos de la *polis* “se enseñan mutuamente”, con “buen ánimo” y según sus propias capacidades a ser virtuosos o flautistas. Se trata de hacer una analogía entre la virtud política y el arte de tocar la flauta. Protágoras comienza:

[S]i la ciudad no pudiera subsistir, a no ser que todos fuéramos flautistas, en la medida en que cada uno pudiera, de que esto tanto por cuenta particular como pública, todo el mundo lo enseñara a todo el mundo; de que se castigara a golpes al que no tocara la flauta bien, y de que a nadie se le privara de eso, como ahora a nadie se le priva de los derechos legales y justos, ni se les ocultan, como se hace con otras técnicas. Pues creo que la justicia y la virtud nos benefician mutuamente, y por eso, cualquiera a quienquiera que sea le habla y le enseña animosamente las cosas justas y legales.⁵⁷

55 En este punto es preciso recordar el testimonio de Sexto Empírico sobre Protágoras, en *Esbozos Pirrónicos* I, 216 y ss., en donde señala que, según el sofista, la realidad está en un constante fluir y que las pérdidas se compensan con nuevos aditamentos. Esto reconoce, por supuesto, la influencia de Heráclito en lo que debió ser la “ontología” de Protágoras o, en todo caso, en su concepción de la realidad. En este sentido, señala J. Barrio, 1984, p. 17: “El tratado «Sobre el ser» de Protágoras debió constituir un claro renacer del «*panta rei*» de Heráclito”.

56 Protágoras, 326e. Cfr. Grote, 2004, p. 45.

57 Protágoras, 327a-327b.

En efecto, para que exista la ciudad todos debemos ser flautistas: esta es, digamos, la premisa (democrática) fundamental de Protágoras. No sólo un grupo de maestros o de gobernantes deben ser los flautistas, todos deben serlo. Si son todos, cada uno lo hará según su capacidad, que necesariamente variará entre unos y otros. No se trata de que cada uno de los habitantes de la ciudad sea un *Marsias*, sino que todos participen de la flauta con buena disposición para contribuir a que la ciudad exista. "Según su capacidad" involucra, a mi juicio, que no se trata de que todos *por igual* toquen la flauta. Significa, en primer lugar, que no se trata de que cada uno de los ciudadanos sea *Marsias* y en segundo lugar, que tampoco se trata de que todos deben alcanzar *la misma* virtuosidad. El "buen ánimo" lo tiene quien enseña a tocar la flauta, alguien que no es un maestro experto ni, muy probablemente, tiene un maestro conocido en ese arte salvo su misma *polis*. La experiencia del provecho mutuo, de la posibilidad misma de la ciudad, hace que los ciudadanos mutuamente se enseñen la justicia y la virtud. Y precisamente por ello, ningún ciudadano tiene el menor interés en mantener estas artes ocultas, pues esas artes hacen posible la *polis*.⁵⁸

En términos generales, la ciudad es como el resultado de un gran concierto de flautistas que en la práctica misma equilibran mutuamente sus debilidades con sus mejores capacidades. Escribo *concierto*, *concertar*, porque entre una de sus acepciones cabe la identificación de fines, propósitos e intenciones *diversas*. Lo diverso se ajusta a lo común que se conforma al orden: a lo "algo uno". No olvidemos además que los términos latinos "*concerto*" y "*concertare*" tienen el significado de contienda, disputa y discusión. De allí que la ciudad, la que constituyen los flautistas tocando según sus capacidades y sus talentos, no destruya la pluralidad y así cada quien siga siendo la medida de la capacidad y la verdad. La esencia de la ciudad, desde la pluralidad que trae consigo el *homo mensura*, implica la disputa y la discusión, las antilogías, argumentos fuertes, débiles, *Marsias* y mediocres. Es en este sentido que la ciudad es como un concierto de flautistas, donde la armonía exige la disonancia, es decir, la convivencia reclama la pluralidad y el conflicto.⁵⁹ Con la metáfora de los flautistas sin otro maestro que ellos mismos, Protágoras supone en los hombres la capacidad a través de la

58 Cfr. Farrar, 1995, p. 37; Taylor, 1959, p. 245.

59 Haciendo alusión a la célebre discusión entre Pericles y Protágoras acerca de la jabalina que golpeó a Epitimo durante unos juegos olímpicos, en la que disputan si la culpa la tuvo la jabalina, el que la disparó o los organizadores de los juegos, señala Plácido:

misma experiencia de descubrir la manera sensata y correcta de hacer las cosas. Por esto señala:

Si fuera así, y también respecto del arte de tocar la flauta pusiéramos todo nuestro empeño y generosidad en enseñarnos unos a otros, ¿crees, Sócrates, que de algún modo los hijos de los buenos flautistas se harían buenos flautistas mejor que los hijos de los mediocres? Yo lo que creo es que el hijo de aquel que resultara el más dispuesto naturalmente para el tocar la flauta, ese se haría famoso, y el que fuera incapaz por naturaleza sería ignorado. Y muchas veces, del buen flautista, saldría uno vulgar, y muchas otras, del vulgar, uno excelente. Pero de cualquier modo todos serían flautistas capaces, en comparación a los particulares [o ignorantes] que no saben nada de la flauta.⁶⁰

Ciertamente, nos enseñamos mutuamente a tocar la flauta según nuestras capacidades en la *polis*. No es tarea exclusiva de Pericles enseñar a Jantipo a ser virtuoso, es también tarea de la ciudad. Si la virtud como el arte de tocar la flauta no se da por naturaleza, no tiene ninguna importancia si los padres son o no son grandes flautistas u hombres virtuosos. A través de un argumento muy distinto del platónico, y creo que mucho más cercano a nosotros, no es necesario que el hombre excelente descienda de padres excelentes y, en virtud de esta perspectiva –seguramente no aristocrática–, el que tenga disposición natural para la flauta ganará fama y el que no, carecerá de ella. De hecho, un hombre excelso puede tener un hijo mediocre, y viceversa. Se trata de que cada quien tiene capacidad para desempeñar ciertos oficios bien o mal, y de que deberá participar en los asuntos de la ciudad no importa cuál sea su notoriedad porque es un *ciudadano*. El arte de ejecutar la flauta de la misma manera que la virtud política, y esta es la gran diferencia con el resto de las demás artes, es la que hace posible la ciudad; por esta misma razón, no puede ser un saber de dominio exclusivo de algún maestro.

En la armonía que se logra a partir de lo diverso todos serán capaces de tocar la flauta. Desde la filosofía socrático-platónica

"Con ello (con el hecho de considerar varias alternativas posibles) Protágoras se muestra consciente de la diversidad de la sociedad en que se mueve, y es a su vez una reflexión de ella, como lo es en los otros aspectos de su pensamiento (el *homo mensura* y las antilogías) [...] la respuesta correcta podría haber sido cualquiera de las tres, según el punto de vista y según la persona a que se planteara el problema: para un médico sería la jabalina; para el juez, el que la disparó; para el jefe de la administración serían los vigilantes", Plácido, 1973, p. 10. "En otras palabras, las reflexiones protagóricas referentes a las cuestiones políticas se enmarcan en un terreno definido por la multiplicidad, la finitud, el conflicto; es el mundo de la historia real, no de la historia inventada o la utopía", Solana, 1996, p. 56.

60 Protágoras, 327b-327c. Modificación a la traducción. Otra significación de *idiotas*, además de "particular", como traduce García, es la que toma U. Schmidt, "ignorante", que me parece más apropiada para este contexto.

cabría preguntarse acerca de cómo saber si los flautistas son o no son capaces; porque si ellos mismos son los que se enseñan, cómo reconocen, entonces, que lo que enseñan es admisible. La respuesta de Protágoras es explícita: en comparación con los *idiotai*, que no saben nada de flautas, los ejecutantes de nuestra *polis*, son flautistas aceptables.⁶¹ Pero *idiotes* además de "ignorante" también significa "privado", "particular". Y es en este sentido que tiene la palabra que la virtud de los hijos de Pericles, por ejemplo, no debe entenderse sólo como un asunto particular, también es de la *polis*. Esto es, tocar la flauta o ser políticamente virtuoso se aprende en comunidad, con sus hábitos y leyes: para ello es esencial la relación con los otros.⁶² Es en referencia con los que no tienen una *paideia* cívica, que Protágoras considera que los hombres, respetando sus diferencias, son "flautistas capaces". Ser algo, más o menos algo, está siempre en relación con otro. Esto mismo vale para el hombre justo:

De igual modo, piensa ahora que, incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir, que fueran unos salvajes [*agrioi*], como los que nos presentó el año pasado en poeta Ferécates en las Leneas.⁶³

En efecto, el más injusto de los hombres educado por y para la vida civilizada, sería excelso si lo comparamos con un salvaje: el que no ha sido educado en la ley ni en la necesidad de cuidar de la virtud, es decir, quien carece de la condición de ciudadano. El *idiotes* de la comparación anterior ahora es un *agrioi*, un hombre rudo e inculto, al margen de lo civilizado, del orden de la ciudad que educa y hace sensatos a sus habitantes. Lo que sugiere, de nuevo, la importancia del contexto de la *polis*: el hombre que para Sócrates es el más injusto en la ciudad, puede ser, sin embargo, uno excelente para Protágoras en asuntos de justicia y virtud en medio de unos salvajes. Es decir,

61 ¿Por qué esta comparación no se hace con otra *polis*—u otro ciudadano de otra *polis*— sino que se hace con un salvaje, es decir, con un no-ciudadano? A partir de lo dicho en discurso de Protágoras, sucede que cada *polis* ha construido su propio sentido de sensatez, de ciudadanía, su virtud política. Cada *polis* es un *modo* de ser ciudad, por ende, no caben comparaciones significativas entre ellas. Cada una es, en última instancia, una especie en sí misma. Esto no excluye, por supuesto, que cada una de ellas involucre lo que le permite ser *polis*, a saber, la virtud política, la sensatez de sus ciudadanos, que puede ser ejercida de diversas maneras. Por ello, considero que no se trata de un relativismo a ultranza. En síntesis, cada *polis* constituye su propio *ethos*, es la forma —la ciudad— que se instancia de diversas maneras, según sus ciudadanos y su circunstancia, que es precisamente lo no comparable.

62 Nótese que para Sócrates se trata de ayudar a "parir" la definición, mientras que para Protágoras es un asunto de convivencia. (Aunque la búsqueda de la definición socrática tampoco esté divorciada de los asuntos prácticos).

63 Protágoras, 327c-327d.

sólo puede ser “justo” e “injusto” a la vez, si no se toma en cuenta el contexto –la *polis*.

La mera percepción de un cierto hombre como injusto, presume que quien emite ese juicio pertenece a una ciudad, a un lugar donde aprendió qué comportamientos son injustos. No tendría sentido que alguno de los salvajes del coro de Ferécates llamara injusto a lo que hace otro salvaje o un hombre de ciudad puesto que no tiene referencia, se encuentra sin contexto. No se juzga *in abstracto* que un hombre es injusto ni que ese hombre comete actos injustos. Pertenece a un lugar y estamos siempre en una condición. En la *polis* de Sócrates, un asesino, un tirano, un impío son hombres injustos. Pero el sedimento cívico adquirido, los castigos, las leyes, las nodrizas, los maestros, hacen que ese hombre injusto sea incluso virtuoso respecto a un salvaje. En efecto, si se encuentra rodeado del coro de salvajes, que desconocen un tribunal o la necesidad de cultivar la sensatez, el injusto ya no aparecerá tan nítidamente como tal, podrá, incluso, según sea el caso concreto de que se trate, hasta aparecer como virtuoso. Si bien este hombre podría manifestar condiciones opuestas, es el contexto el que precisará el significado.

Así, las cosas son de una manera, pero están siempre susceptibles al cambio, a la variación, a los matices que poco a poco la misma comunidad va conformando, hallando, en el devenir de lo real.⁶⁴ En términos generales, es como si los matices de las cosas en algunos contextos, tomaran un color, y en otros, otro, sin dejar de ser el color cuyos matices vemos. Como dice Protágoras, lo bueno es *poikilon*.⁶⁵ El contexto, digamos, hace contraste, o armoniza, o destaca u oculta ciertas cualidades del caso o del objeto del que se trate sin que por ello deje de ser objeto. En este sentido se trata de una relación profunda, necesaria, entre los dos términos.

Por ello, le dice Protágoras a Sócrates que si estuviera en medio de esos misántropos del coro, “[T]e alegrarías si te encontraras con Eurítabas y Frinondas, y te quejarías echando de menos la maldad de los tipos de aquí”.⁶⁶ Esa es la diferencia que hace la *paideia*, incluso en unos malhechores como estos. “Pero ahora estás en paz (*tryphas*) Sócrates –continúa Protágoras-, porque todos son maestros de virtud, en lo que puede cada uno, y ninguno te lo parece”.⁶⁷ Sócrates lleva una vida pacífica en la ciudad, precisamente porque todos participan

64 Recordemos el fluir de lo real según Protágoras, del que nos informa Sexto Empírico en *Esbozos Pirrónicos*, I, 216.

65 Protágoras, 334a-334c.

66 Protágoras, 327d-327e. Modificación a la traducción.

67 Protágoras, 327e.

aunque de diversa manera de la virtud. Su vida no sería así si tuviera que vivir o (sobrevivir) en las calles con los salvajes. Eso es lo que a Sócrates "no le parece", porque ninguno será capaz –ni el mismo Protágoras-, a pesar de todo lo dicho, de dar cuenta, de definir, lo que se quiere decir con *arete*. El conocimiento, en el sentido socrático y platónico, es transformador, nos hace mejores y nos permite trazar el camino de cómo debemos vivir. Para Protágoras, el cómo debemos vivir se encuentra en la propia experiencia de la vida y específicamente de la vida en común de la *polis*.

Así como Sócrates no encuentra un maestro de virtud, tampoco lo va a encontrar de la lengua ni del oficio de los artesanos, que han aprendido de sus padres y amigos de la misma profesión:

Creo que no es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de esas cosas, mientras que es fácil, en cambio, encontrarlo para las cosas inhabituales; y así sucede con la virtud y todo lo semejante.⁶⁸

Con esta afirmación aflora el espíritu del discurso: lo que hace posible la ciudad, el sedimento de sensatez o virtud política, no tiene su origen concreto y específico en un maestro conocido, en un momento de pacto, ni en una definición. De ahí se desprende que se constituye en la vida común y con la participación de todos los ciudadanos.

Lo habitual, lo cotidiano, lo que están ahí, no puede tener un maestro concreto conocido. Como no lo tiene el arte del alfarero, según Protágoras. El que lo aprendió, lo aprendió a través de su padre, de los amigos, de la alfarería hecha y utilizada, pues "¿Quién más podría haberle enseñado?"⁶⁹ El contraste es con lo inhabitual, donde la experiencia y la continuidad no pesan, pues allí es fácil encontrar maestros: cualquier arte desconocido que comience a ser trabajado en la *polis* tendrá necesariamente un maestro, y los habitantes están, por supuesto, en una relación completamente distinta a la que tienen con el arte de la alfarería. Más claro aún con el lenguaje: en el supuesto de que un grupo de atenienses comenzara a hablar en una lengua bárbara, sus compatriotas preguntarían por el maestro de esa lengua en Atenas. Evidentemente, ninguno preguntaría por el maestro de griego.

Protágoras termina diciendo, a propósito de las palabras iniciales de Sócrates, que a Páralo y Jantipo no se les puede reprochar todavía que no son como su padre, "Pues en ellos hay aún esperanzas, ya que son jóvenes".⁷⁰ Y tiene razón de hacerlo, porque la virtud política

68 *Protágoras*, 328a. "In both cases [lengua y oficio del padre], the child *picks up* the knowledge from its 'social environment'", Taylor, 1959, p. 245. Cursivas mías.

69 *Protágoras*, 328a.

70 *Protágoras*, 328d. "En el caso del hombre -afirma Luri-, su *ergon* no está nunca cumplido, puesto que no es un hacer, sino un «quehacer» que consiste en un «hacerse» junto al otro", Luri, 1998, p. 48.

se adquiere con cuidado y ejercicio; estos jóvenes *pueden llegar a ser* hombres virtuosos, a lo mejor como Pericles. Mientras Sócrates se sorprende de que no *sean* virtuosos como su padre, Protágoras sugiere que la virtud puede adquirirse en la práctica. Se trata de un vivir, de un suceder. La crítica de Sócrates involucra la adquisición del conocimiento, que una vez encontrado, aprehendido, hace mejores a los hombres. Para Protágoras se trata de un ejercicio ciudadano que se va adquiriendo en el seno del devenir de la *polis*.

En definitiva, por todas las razones expuestas en el discurso, el herrero, el zapatero, el comerciante, el rico, el pobre o el noble, pueden opinar acerca de los asuntos de su ciudad, y, con la experiencia de ciudadanos, contribuir a que el "concierto" de lo diverso de la ciudad sea el mejor posible. Los ejemplos que Sócrates menciona cuando interpela a Protágoras, que Pericles no ha educado a sus hijos en lo que él mismo es sabio, que no pudo soportar a Clinias más de seis meses, etc., muestran, precisamente, que la educación en la virtud no es asunto exclusivo de un buen maestro, sino que requiere de toda la ciudad.

De esta reflexión se desprende que la adquisición de *arete*, de su conocer, tiene que ver con el hacer de los ciudadanos, con sus propios hallazgos, que transmiten y hacen posible la ciudad, y no con "una disciplina racional, sistemáticamente explicada y justificada", para decirlo con Irwin.⁷¹ Se trata, en realidad, de la experiencia en la comunidad, de lo adquirido, sin que deba mediar alguna justificación racional, quiero decir, sin que el sentido de sensatez que todos comparten deba ser justificado o explicado. Este hacer de los ciudadanos, la vivencia de sus tradiciones y las leyes que obedecen, no son el resultado de un examen concienzudo y riguroso que exprese una verdad estable al modo de Sócrates. "Protágoras describe ese tipo de 'enseñanza' en el Gran Discurso, pero Sócrates no está satisfecho".⁷² Este conocer de *arete* nos sugiere que el conocimiento para Protágoras no está separado de la dinámica de la vida en el mundo cotidiano. El abderita admite sensatez y bondad en la tradición de la comunidad.

En síntesis, ante la pregunta inicial acerca de cómo saber si los flautistas son capaces, Protágoras pudo haber contestado que la experiencia en la *polis*, el oír a lo largo de la vida muchos ejecutantes, unos que parecen mejores y otros peores, va afinando el gusto y el sentido de la buena ejecución de la flauta.

Finalmente, vale recordar, en aras de considerar el discurso de Protágoras como un valioso testimonio sobre la democracia de Atenas,

71 Irwin, 1991, p. 102.

72 Irwin, 1991, p. 102.

que para la época histórico-dramática en que ocurre, según nos indica Platón, el ciudadano, la ley o la misma democracia, no se han convertido para el filósofo en objeto crítico de estudio y reflexión.⁷³ La *polis* sobre la que habla Protágoras, anterior a la guerra, aún no se ha convertido en un problema que requiera de una teoría para ser solucionado. Todavía la comunidad democrática no se presenta como víctima, o potencial víctima, de unas instituciones que bajo el doble filo de la retórica, por ejemplo, pueda sucumbir ante discursos manipuladores; ni se duda de la capacidad de los ciudadanos para la política, como hará Platón y se irá reflejando en la tragedia. El espíritu del discurso de Protágoras es otro: describir los hechos de los hombres en sociedad y afirmar, a partir de ello, cuál es el sentido de lo justo, de lo bueno, etc. En Protágoras se expresa una suerte de confianza en los logros humanos con respecto a la convivencia, al mutuo entendimiento, a la autoridad compartida y a la persuasión como un arma que desafía la fuerza y la imposición.

La corrupción posterior del espíritu, será tarea de otros; y es el motivo de otra nostalgia.

73 Cfr. Farrar, 1995, pp. 37-38; Rodríguez, 1998, p. 15 y ss.

Bibliografía citada

Clásica:

- Aristóteles, (1994). *Metafísica*, trad. T. Calvo, Madrid, Gredos. La edición griega utilizada es de V. García, 1980, Gredos, Madrid.
- Diógenes Laercio, (1985), *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Trad. J. Ortiz y Sainz, Barcelona, Orbis.
- Platonis (1973). *Opera*, J. Burnet, Clarendon, Oxford University Press, Tomos I-III.
- Platón (1981). *Protágoras*, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos.
- Platón (1983). *Cratilo*, trad. T. Calvo, Madrid, Gredos.
- Platón (1990). *Teeteto*, trad. M. Balasch, Barcelona, *Ánthropos*.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos*, trad. A. Gallego y T. Muñoz, Madrid, Gredos. La edición griega utilizada es de Untersteiner, M., *Sofisti*, 1967, Firenze, La nuova Italia.
- Sexto Empírico (1997). *Contra los profesores*, trad. J. Bergua, Madrid, Gredos.

Secundaria:

- Barrio, J. (1991). *Protágoras y Gorgias, fragmentos y testimonios*, Barcelona, Orbis.
- Cappelletti, Á. (1987). *Protágoras: naturaleza y cultura*, Caracas, Biblioteca Nacional de la Historia.
- Cornford, F. (1991). *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós.
- Copleston, F. (2001). *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona.
- Dupréel, E. (1948). *Les sophistes*, Griffon, Neuchâtel.
- Farrar, C. (1995). "La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia" en
- Dunn, J. (1995). *Democracia, el viaje inacabado 508 a.C.-1993 d.C.*, Barcelona.
- Finley, M. (1992). *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor.
- Gadamer, H.-G., (1995). *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós.
- Gadamer, H.-G. (2001). *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós.
- García, C. (1988). "Los sofistas y Sócrates" en Camps, V., 1988, *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica.

- Gomperz, T. (1910). *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, Payot, París.
- Grote, G., *A History of Greece*. (2004). Adamanta Media Corporation.
- Guthrie, W., 1992, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos.
- Irwin, T. (1991). *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon.
- Kerferd, G. (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos.
- Luri, G. (1998). *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta.
- Mansfeld, J. (1979). "Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons" en Kerferd, G., 1979, *Hermes*, Verlag, Homburg.
- Melero, A. (1996). *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- Mondolfo, R. (1998). *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI.
- Mendelson, M. (2002). *A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument*, Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers.
- Muñoz, J. (1997). "La pluralidad de los mundos (notas sobre realismo y relativismo)" en Arenas, L., Muñoz, J., Perona, Á., 1997, *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta.
- Musti, D. (2000). *Demokratía, orígenes de una idea*, Madrid, Alianza.
- Nestlé, W. (1987). *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel.
- Nuño, J. (1959). "Ser y conocer en la filosofía platónica. Fundamentos e implicaciones ontológicas de la teoría crítica del conocimiento del «Teetetos»", *Episteme*, Anuario II.
- Plácido, D. (1973). "Protágoras y Pericles", *Hispania Antiqua*, nº III.
- Rodríguez, F. (1998). *La democracia en Atenas*, Madrid, Alianza.
- Romilly, J. (1997) *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral.
- Solana, J. (1996). *Protágoras de Abdera, Dissoi Logoi, Textos relativistas*, Madrid, Akal/Clásica.
- Taylor, A. (1959). *Plato, the man and his work*, New York, Meridian Books.
- Untersteiner, M. (1967). *Sofisti*, Firenze, La nuova Italia.
- Weingartner, R. (1973). *The Unity of the Platonic Dialogue*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company.