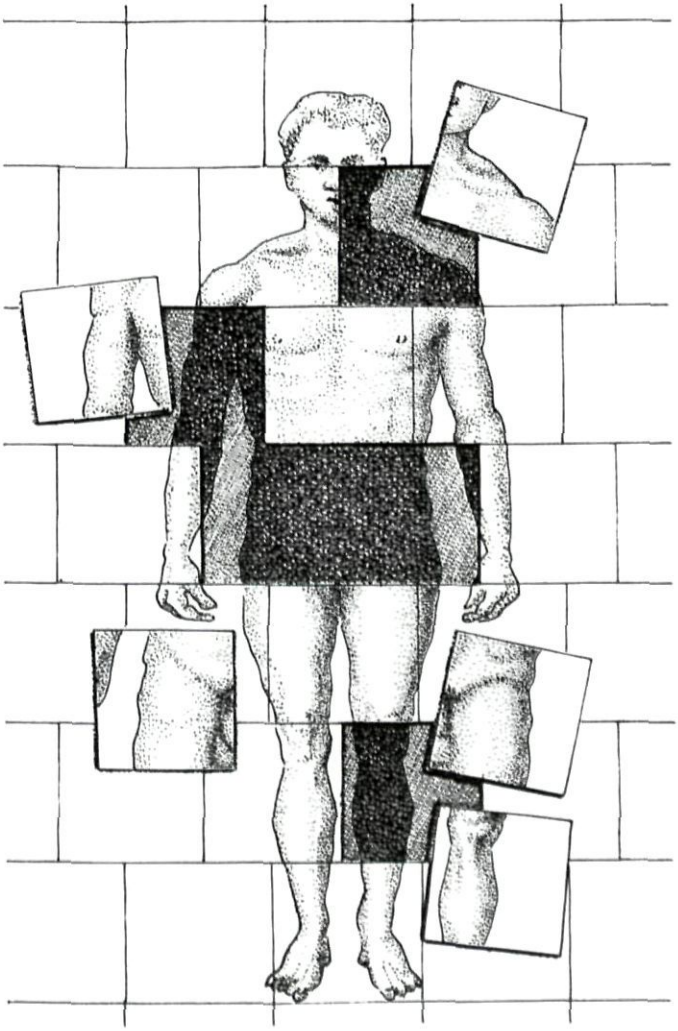
PLATON

PROTAGORAS

EDICION BILINGÜE
COMENTARIO DE GUSTAVO BUENO



CLASICOS EL BASILISCO

PENTALFA EDICIONES
OVIEDO, 1980

CLASICOS EL BASILISCO

PROTAGORAS

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS, QUEDA TERMINANTEMENTE PROHIBIDO REPRODUCIR ESTE LIBRO, TOTAL O PARCIALMENTE, SIN LA PREVIA Y EXPRESA AUTORIZACION ESCRITA DEL EDITOR.

El texto griego ha sido reproducido de la edición crítica de J. Burnet (1903) por expresa autorización de Oxford University Press.

Copyright © 1980, Pentalfa Ediciones.
Apartado 360. Oviedo (España).
Dibujo de la portada: Helios Pandiella.

Imprime: Baraza/Oviedo.
I.S.B.N.: 84-85422-03-1 (rústica).
I.S.B.N.: 84-85422-04-x (tela).
Depósito Legal: O-2.231-80.

PLATON

PROTAGORAS

Traducción del griego por
JULIAN VELARDE LOMBRAÑA

•

Texto griego de J. BURNET

•

«Análisis del Protágoras» por
GUSTAVO BUENO MARTINEZ

•

Nota Bibliográfica por
GUSTAVO BUENO SANCHEZ

CLASICOS EL BASILISCO
PENTALFA EDICIONES
OVIEDO, 1980

☆

NOTICIA BIBLIOGRAFICA

Hasta el año 1483 (1482 ó 1484) en que aparece la primera edición impresa de las obras completas de Platón, sus escritos, que se habían conservado fielmente en numerosos manuscritos, eran escasamente conocidos. Esta primera edición no lo fué del texto griego, sino de la traducción latina que preparó Marsilio Ficino, bajo el mecenazgo de Lorenzo de Medicis, identificado plenamente con el renaciente platonismo. Fue impresa en el taller tipográfico del Convento de Santiago de Ripoli, en Florencia, y sabemos que habían de tirarse 1.025 ejemplares. Ludovico Hain (*Repertorium bibliographicum in quo libris omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD*) describe minuciosamente esta edición (ficha 13062), que ocupó dos volúmenes de 253 y 309 folios. Sabemos que el precio del papel de cada ejemplar era de 90 florines, resultando sólo el papel bastante más caro que el costo de la impresión misma (V. Fineschi, *Notizie storiche sopra la stamperia di Ripoli*, Florencia 1781). Ficino y sus colaboradores utilizaron un manuscrito griego, hoy perdido, para su traducción, lo cual aumenta el valor de esta versión. La edición de Ficino, numerosas veces reproducida a lo largo del siglo XVI (en Venecia, París, Lyon, Basilea) sirvió para popularizar el *corpus* platónico y ha sido repetidamente utilizada para realizar nuevas ediciones y traducciones.

Habían de pasar treinta años para que viesen la luz las primeras páginas de Platón impresas en su lengua original, bajo el escudo del delfín enroscado en la caña de un ancla que caracteriza las ediciones aldinas. Aldo Manuzio, que alternó su labor de erudito y profesor con la de tipógrafo, aprovechando que la mayoría de los refugiados griegos tras la caída de Bizancio se habían establecido en Venecia, funda un taller especializado en ediciones griegas, financiado por Pico de la Mirandola, y se rodea de los sabios de mayor renombre del momento. Así, en colaboración con uno de los miembros de la Academia aldina, Marco Musurus de Candia, preparó, sobre los manuscritos más antiguos, la primera edición del original griego de Platón, que vió la luz en Venecia en 1513. Antes tuvo que mandar grabar caracteres griegos, de una elegancia perfecta, que junto con el nuevo tipo —el itálico— que diseñó, han

DIVINI

PLATONIS

OPERA OMNIA

MARSILIO FICINO

INTERPRETE.

Recens editio, ſummo ſtudio, & diligentia à vitiis ema culata, & ad exemplar Græcum fideliter collata.

Hiu acceſſerunt ſex Platonis dialogi, nuper à Sebaſtiano Conrado tralati, neque vnquam adhuc in hoc volumen recepti.

LVGDVNI,

APVD NATHANAELEM VINCENTIVM.

M. D. LXXXVIII.

Cum priuilegio.

(Ejemplar de la Biblioteca Universitaria, Oviedo)

hecho famosas sus ediciones. Aldo es el creador de la colección «de bolsillo», en 8º, destinada a vulgarizar los clásicos, que fue rápidamente imitada por otros editores. Al morir, en 1515, había publicado ediciones príncipes de Aristóteles, Aristófanes, Tucídides, Herodoto, Jenofonte y Platón entre otros.

A lo largo del siglo XVI aparecen numerosas ediciones, completas o parciales, de Platón, ya en latín, ya en griego, ya en francés o toscano (en inglés no se publican ediciones parciales hasta el siglo XVII, en alemán hasta el XVIII y en español hasta el XIX).

La tercera gran edición de Platón, mucho más completa y crítica, es la realizada por el helenista Enrique Estienne (Henricus Stephanus) —conocido como Enrique II Estienne, para distinguirlo de otros miembros de la célebre familia de impresores y eruditos— en colaboración con Ioan. Serranus. Esta edición es la primera greco-latina de las obras de Platón, y fue publicada en 1578, en París, en tres volúmenes. Stephanus dividió las páginas de su edición en cinco secciones, de tamaño parecido, que señaló con las letras A, B, C, D, E. La paginación y división de las páginas de la edición de Estienne ha sido adoptada como referencia en las ediciones modernas de Platón, uniformando de este modo, mediante un número y una letra, las citas de los textos platónicos.

Entre las numerosísimas ediciones críticas aparecidas al amparo de la filología moderna podemos citar como más conocidas y utilizadas la de Immanuel Bekker (en 10 vols., Berlín, 1816-1823), la de C.F. Hermann, en la *Bibl. script. graec. et rom. Teubneriana* (en 6 vols., Leipzig 1851), la publicada bajo los auspicios de la Association Guillaume Budé en la Colección de las Universidades de Francia (a partir de 1920, edición greco-francesa; el *Protágoras*, publicado y traducido por Alfred Croiset, en 1923) y, por supuesto, la que preparó John Burnet para la *Bibliotheca Scriptorum Classicorum Oxoniensis* (en 5 vols., Oxford 1899-1906) que, por cortesía de la Oxford University Press, reproducimos facsimilarmente en esta edición.

La primera traducción española que se conoce de una obra de Platón estaba ya terminada en 1445, por Pedro Díaz de Toledo, del Consejo del Rey Don Juan II y capellán del Marqués de Santillana. Se titula *El libro de Platón llamado Fedrón* (sic) *en que trata de cómo la muerte no es de temer*. Pedro Díaz de Toledo no tradujo el *Fedón* del griego, sino de la versión latina de Leonardo Bruni d'Arezzo. Adolfo Bonilla San Martín, que bajo el pseudónimo de Afanto Ucalego tradujo en 1901 del griego el *Ion*, precede su edición con una «Noticia de las traducciones de Platón en lengua

castellana» (págs. IX-XXVIII), donde describe con detalle un códice de la Biblioteca del Real Palacio que contiene el texto latino de Leonardo Bruni, así como 5 manuscritos que nunca llegaron a ser publicados, de las versiones de Pedro Díaz. Bonilla transcribe el Prólogo y la curiosa Dedicatoria de Pedro Díaz.

Marcelino Menéndez y Pelayo, en su discurso inaugural al curso 1889-90, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, se lamenta de la «penuria de versiones de Platón en lengua castellana» en el siglo XVI, que contrasta con la amplia difusión que tuvo Aristóteles. En efecto, del siglo XVI sólo sabemos de la existencia de las versiones del *Cratilo* y del *Gorgias* preparadas por Pedro Simón Abril y las del *Critón* y el *Fedón* de Pedro de Rhua, ninguna de las cuales llegó a imprimirse.

En España hay que esperar al siglo XIX para ver impreso a Platón en lengua castellana. La primera edición completa se debe a Patricio de Azcárate (Biblioteca filosófica de Medina y Navarro, 11 vols., 1871-72). Las ediciones del *Protágoras* en castellano son las siguientes:

1871 *Obras Completas de Platón*, trad. de Patricio de Azcárate. El *Protágoras* en el tomo II.

1922 *Diálogos* (no se cita traductor; es copia de la versión de Azcárate), Dpto. editorial de la Universidad Nacional de México. (El *Protágoras* ocupa de las págs. 5 a 87).

1927 *Diálogos socráticos*, trad. de Francisco Gallach Palés. El *Protágoras* en el Vol. II de la Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, Espasa Calpe.

1932 *Diálogos*. Trad. de J. Bergua (el *Protágoras* aparece en uno de los tomos de ésta edición de Bergua, numerosas veces reeditada).

1936 *Diálogos platónicos*. Tomo II. Trad. de Emeterio Mazorriaga. Edit. Hernando, Madrid (Biblioteca clásica, vol. CCXLV) (Mazorriaga en 1929, en su volúmen «Documentos platónicos», afirma que está «ya impreso el tomo II de mi traducción de los Diálogos de Platón el Divino, y contiene el *Protágoras* (...)». Palau (228682) data este tomo II en 1936. No lo hemos visto).

1946 *Obras completas*, Buenos Aires, Edit. Anaconda (Trad. Azcárate). El *Protágoras* aparece en el tomo I, págs. 277-349.

rum acie, nonnulla priùs intueantur quàm illi qui perſpicacius cernunt. Eſt quidẽ ita vt dicis: verùm equidem præſente te nunquam auderem quod mihi videtur dicere. ſed tu ipſe rem perſpicito. [a]Viſne igitur vt diſquirendi initium ex conſueta nobis & vſitata ratione deducamus? Speciem vnãquamque videlicet ponere ſolemus de rebus ſingulis, quibus idem & vnum nomẽ imponimus. méne intelligis? Intelligo. E rebus igitur multis .i. ſingulis, ponamus quamlibet volueris. exempli cauſa, Multa ſint cubilia & multæ menſæ. Eſto. Species nimirum horum duorum ſupellectilium duæ fuerint: vna, cubilis, altera, menſæ. Certé. Nónne ſolemus etiam dicere ſupellectilis vtriuſque artificé ſic opus ſuũ abſoluere, vt in formulam illam intueatur: vnum quidem, cubilia, alterum, menſas, quibus vti ſolemus: cæteráque eiuſmodi eodem modo? non enim vllus artifex Ideam ipſam [.i. rerum ſpeciem, ſiue formulam] fabricat. quì enim poſſet? Nullo modo. At vide nunquid talem aliquem voces opificem. Qualem? Qui ea omnia peragit quæ operarii illi artifices ſolent. Peritum videlicet & mirabilẽ virum narras. Nondum integram eius vim expreſſi. quod vbi effecero, multo magis mirabere. nempe ille idem artifex non modò poteſt omnia ſupellectilia fabricare, ſed etiam ea omnia efficit quæ ex terra naſcuntur: omnia denique animalia & ſeipſum etiam operatur: præterea & terrã, & cœlum, & omnia quæ ſunt in cœlo & quæ ſub terris apud inferos ſunt operatur. Mirabilẽ omnino (inquit) Sophiſtam narras. Non fidem adhibes? inquam. dic mihi, ſodes, nullúſne huiuſmodi opifex tibi eſſe videtur? vel quodãmodo horum omnium factor eſſe, quodãmodo verò non item? nónne animaduertis te hæc omnia quodammodo facere poſſe? Ecquis verò ille modus eſt? Haud difficilis, inquam, ſed qui paſſim & celeriter res ipſas efficere poſſit. Continuò videlicet, ſi velis ſpectrum circumferre vbique, Solẽ efficies & ea quæ ſunt in cœlo, continuò & terram, continuò & ſeipſum & alia animalia, ſupellectilia, plantas, & quæcunque nuper dicebamus. Imagines quidem ipſarum rerum, non verò res ipſas veré. Opportunè, inquam, rem attigiſti. ex hoc enim, opinor, opificum genere pictor eſt. nónne? Quidni? At negabiſne ipſum vera facere quæ facit? quanquam & alio quopiã modo pictor lectum facit. nónne? Facit quidem & iſte, inquit, ſed apparentem. Verùm de cubilium fabro, nónne modò di-

a Probaturus, poetas non in ipſa veritate ſed in veritatis imitatione & vmbra veteris, ac proinde non veritatem afferre, ſed effictionem veritatis: primum & quidem opportunè, IMITATIONIS & VERITATIS diſcrimen tradit. Quod vt locuplentius faciat, repaulo altius repetitis, Idearum .i. cauſarum cum ſuis effectis rationem ſeriemq; explicat: vt artificis & imitatoris & veri, mauvõ diſcrimina intelligantur. Ponit ergo ſingularum rerum omnium eſſe certam quandam & definitã Ideam .i. ſpeciem ad quam res omnes ſingula ex reuocentur: vt, Omnia hominum individua reuocantur ad ſpeciem hominis: omnia ſcamna ſingularia ad ſpeciem quãdam icamni. Hoc enim exemplum ſumit quoniam effectionis imitatio erat explicãda. Velut arem porro imitationem illi ſimilitudinem affert accõmodato exemplo.

A ἑλύτροι ὁρῶντες πρόσθεν εἶδον. Ἔστι (ἔφη) οὕτως. Ἀλλὰ σοῦ παρόντος οὐδ' ἂν παρορῶν ἐθελήσαιμι οἷός τε εἶναι εἰπεῖν εἴ τι μοι καταφαίνοι. Ἀλλ' αὐτὸς ὅρα. Βούλει οὖν σὺν τῷδε ἀρξάμενοι ἐπισκοπῶμεν ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἴδος γάρ που τί ἑκάστου εἰώθαμεν θεῖναι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις; Μανθάνω. Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ, τι βούλει τῶν πολλῶν. οἷον, εἰ θέλεις, πολλαί που εἰσὶ κλίναι καὶ τράπεζαι. Πῶς δ' οὔ; Ἀλλὰ ἰδέαι γά που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο· μία μὲν, κλίνης, μία δὲ, τραπέζης. Ναί. Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τῶν σκευῶν πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων, οὕτω ποιεῖ, ὁ μὲν, τὰς κλίνας, ὁ δὲ, τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα· καὶ τἆλλα κατ' ταὐτά. ἢ γάρ που τὴν μὲν ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν. πῶς γάρ; Οὐδαμῶς. Ἀλλ' ὅρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν.

C Τὸν ποῖον; Ὃς πάντα ποιεῖ ὅσα τῇ εἷς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν, Δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἀνδρα. Οὔπω γε. Ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης, οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεῦη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ, καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν· καὶ πρὸς τούτοις, γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς, καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν ᾅδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται. Παντοδαπῶν θαυμάτων (ἔφη) λέγεις σοφιστήν.

D Ἀπιστεῖς, ἦ δ' ἐγώ. καὶ μοι εἰπὲ, τοῦτο δοκεῖ σοι οὐκ ἂν σοι δοκεῖν τοιούτου δημιουργὸς; ἢ θεοὶ μὲν οὐ πάντων ἀπάντων ποιητὰς, θεοὶ δὲ οὐκ ἂν; ἢ οὐκ οἰόμεθα ὅτι καὶ αὐτὸς οἷός τε εἶναι πάντα ταῦτα ποιῆσαι ὑπῴ γε θεοῖς; Καὶ τίς (ἔφη) ὁ ὑπὸς οὗτος; Οὐ χαλεπὸς (ἦν δ' ἐγώ) ἀλλὰ πολλαχῇ καὶ ταχὺ δημιουργούμενος. τάχιστα δέ που, εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πάντα χῇ, ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ· ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ πάντα ζῶα, καὶ σκεύη καὶ φυτὰ, καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ ἐλέγετο.

E Ναί (ἔφη) φαινόμεθα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ. Καλῶς (ἦν δ' ἐγὼ) καὶ εἰς δέον ἔρχῃ τῷ λόγῳ. τοιούτων γὰρ (οἶμαι) δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστὶ. ἢ γάρ; Πῶς γὰρ οὔ; Ἀλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ, οἶμαι, αὐτὸν ποιεῖν ἃ ποιεῖ. καίτοι ὑπῴ γέ τινι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ. ἢ οὔ; Ναί (ἔφη) φαινομένην γε καὶ οὗτος. Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐκ ἄρτι

L. ἐρῶν οἷόν τε εἶναι, codex ſenſus. Nihilo autem minus potens omnino ſum. si omnino εἰδέναι, quidem δὴ ante ἐξεύρον.

1946 *Diálogos* (Trad. Azcárate). Editorial Argonauta. Buenos Aires. El *Protágoras* de las págs. 93 a 162.

1962 *Obras completas,* Editorial Porrúa, México. No cita traductor; es copia de la versión Azcárate. El *Protágoras* de las págs. 105 a 142.

1966 *Obras completas,* Aguilar, 1966. El *Protágoras* (págs. 160-195) ha sido traducido por Francisco de P. Samaranch.

1972 *Diálogos,* Zeus, 1972. El *Protágoras* (págs. 289-350) ha sido traducido por Pedro Palomares.

Nuestra edición es la primera bilingüe griego-castellano.

En catalán está publicado el *Protágoras*, en edición bilingüe con el texto griego, por la Fundación Bernat Metge, de Barcelona.

En euskera apareció publicado el *Protágoras* en 1975, directamente del griego, por el jesuita secularizado Joaquín Zaitegui Plazaola, que murió en 1979 a punto de terminar la traducción de todo Platón al euskera. El *Protágoras* apareció en el tomo I de *Platón* y ocupa las págs. 117-187.

Estudios sobre el *Protágoras* de Platón, además de los contenidos en las obras generales o en las mismas ediciones de Platón (como los de Ficino, Schleiermacher, Friedländer, etc.), podemos citar los siguientes:

A. GROSSMANN, *Die philosophische Probleme in Platon's «Protagoras»*. Neumark, 1883.

E. THIEL, *Ueber den Tugendbegriff Platon's in den Dialogen der ersten Periode mit bezond. Berucksichtigung von «Protagoras» und «Menon»*, en *Philos.Jahrb.* (XXIII, 1910).

G.B. KERFERD, *Plato's Account of the Relativism of Protagoras,* en *Durham University Journal,* vol. 42 (1949), págs. 20-26.

G.B. KERFERD, *Protágoras'Doctrine of Justice and virtue in the «Protagoras» of Plato,* en *Journal of Hellenic Studies,* Vol. 73 (1953), págs. 42-45.

G. VLASTOS. *Plato's Protagoras*. New York 1956.

LOUIS BODIN, *Lire le Protagoras, introduction a la méthode dialectique de Protagoras*, Paris. Les Belles Lettres, 1975.

C.C.W. TAYLOR, *Plato Protagoras*, Oxford 1976.

JOHN P. COBY, *Plato's «Protágoras»*, University of Dallas (Texas), 1978 (tesis doctoral).

Gustavo Bueno Sánchez

☆

ANALISIS DEL *PROTAGORAS* DE PLATON

☆

I. NUESTRA PERSPECTIVA FILOSOFICA EN EL MOMENTO DE DISPONERNOS A «RELEER» EL *PROTAGORAS*

1. El *Protágoras* es una de las obras maestras de Platón. Quizá por ello pueda afirmarse que no es una obra de juventud, como frecuentemente se la considera (Willamovitz, Friedländer), fundándose en su temática, en rasgos estilísticos, etc., sino una obra de madurez, posterior a la fundación de la Academia (385), de la época del *Fedón* o del *Banquete*: tal es la opinión de Taylor. El debate sobre el lugar cronológico del *Protágoras* no es accidental, no es cuestión meramente erudita, porque tiene que ver con la significación que se le atribuye. Quien perciba al *Protágoras* como una obra, sin duda genial, desde el punto de vista literario, pero más bien «socrática», sin problemas platónicos, se inclinará a considerarla como obra de juventud, a lo sumo en la línea del *Menón*. Pero quien perciba en el *Protágoras* un esbozo muy profundo del pensamiento platónico, se inclinará a retrasar su fecha, a considerarla como una obra central de Platón y expresión de sus problemas filosóficos más característicos.

2. Pero si esto es así, parece que el *Protágoras* exigirá ineludiblemente, por parte del lector, un punto de vista filosófico. Sólo en una «lectura filosófica» podría el *Protágoras* ser comprendido. Y sin embargo son posibles diversas perspectivas filosóficas —una perspectiva aristotélica, una materialista, una idealista, otra escéptica— y esta diversidad de perspectivas (cada una de las cuales a su vez se desdobla en una abundante multiplicidad de matices) justificaría que, en el momento de disponernos a leer el *Protágoras*, tratásemos de fijar la perspectiva en la cual estamos situados. También podría pensarse que estas reflexiones previas son innecesarias y aún perturbadoras, que es preferible lanzarse ingenuamente a la lectura confiando en que ella y sólo ella sea la que nos permita perfilar nuestras propias coordenadas filosóficas. Así es, sin duda. Pero ahora (suponemos) no estamos meramente *leyendo* el *Protágoras*, estamos *re-leyéndolo* (estudiándolo) y releyéndolo en una traducción (por cierto, excelente). Lo releemos, en realidad, siempre en una traducción, puesto que no somos griegos, y aunque sigamos el texto griego, no podríamos entenderlo más que ajustán-

dolo al lenguaje de nuestro presente (al castellano, en nuestro caso) y a sus referencias. Y es entonces cuando podemos advertir la ingenuidad de todo aquel que piense que una obra como el *Protágoras* se «manifiesta por sí misma» al lector de hoy. Las mismas palabras griegas cobran sentidos diferentes al ser insertadas en referencias y en coordenadas necesariamente distintas (*areté*, ¿tiene la misma referencia y sentido de *virtud*?; *máthema*, ¿puede traducirse por *ciencia*?, ¿y en qué ciencia o en qué significado de ciencia está pensando el traductor cuando lee *máthema*?). Bastaría confrontar las diferentes interpretaciones de diversas lecturas del *Protágoras* —o simplemente, los diferentes sonidos que nosotros mismos escuchamos cada vez que releemos el Diálogo platónico— para constatar, con toda seguridad, que estas diferentes interpretaciones, que no son siempre gratuitas o externas, se producen en función de los diferentes resonadores que utilicemos y que en el fondo carece de sentido querer atenerse al «sonido en sí» de Platón. No podemos penetrar en la *mente* de Platón y aún en el supuesto de que pudieramos hacerlo nada definitivo habríamos logrado. Porque esa «mente» estaría, ella misma, envuelta en círculos de diverso radio, que ni siquiera tendrían por qué estarle presente; es decir, esa «mente» también estaría inmersa en mundos cuyo alcance no tendría por qué percibirse siempre del mismo modo, mundos que sin embargo podemos percibir mejor nosotros, a veinticinco siglos de distancia.

3. Pero la penetración en esos mundos por medio de la lectura o relectura de una obra como el *Protágoras* —aunque conste, habitualmente, como una obra filosófica, una obra clásica— ni siquiera exige alguna perspectiva filosófica determinada, y no porque exija alguna otra alternativa, sino porque no exige (paradójicamente) ninguna. Es posible disponerse a leer el *Protágoras* y a entender muy bien muchas cosas de él (incluso, según algunos, todo él) desde perspectivas no filosóficas, por paradójica que esta afirmación resulte para quien ha comenzado «clasificando» al *Protágoras* como una obra filosófica.

Es posible, desde luego, leer el *Protágoras*, por ejemplo, a la luz de categorías predominantemente gramaticales, o bien, filológicas, comparando, pongamos por caso, el relato platónico de la visión que Sócrates tuvo cuando entró en la casa de Calias (314e y sgs.) con el relato homérico de la visión del Hades, el reino de los muertos, en el Canto XXIV de la *Odisea*. Es el mismo Platón quien nos da pié para este método de lectura (315b) y, en todo caso, es evidente que quien ilumina los diversos pasajes del texto platónico con las luces de la *Odisea*, de la *Iliada*, o de cualquier otro texto pertinente, percibe aspectos esenciales que sólo de este modo pueden ser percibidos (entendidos).

Pero es posible también leer el *Protágoras* desde perspectivas más bien psicológicas o sociológicas, por ejemplo, interpretando la

visión que Sócrates (según Platón) tenía de esos mismos sofistas que oficiaban en la casa de Calias como efecto, más que de la influencia de la *Odisea* (que no habría por qué negar) del recelo xenófobo (incluso conservador, reaccionario) de un ateniense de vieja cepa (como lo era Platón, y también Sócrates) ante unos metecos que invadían su territorio como mercaderes de cosas casi sagradas (la enseñanza de la virtud) reservada hasta entonces a las tradiciones venerandas de la ciudad, que se transmiten «en la masa de la sangre». Quienes se escandalizaban de que Protágoras —o Hipias, o Pródico— cobrasen por enseñar cualquier género de virtudes, ¿no es porque se escandalizaban, ante todo, ante el contenido de esas virtudes mercenarias, virtudes de sicofantes —artes, técnicas, trucos, habilidades— por ellos enseñadas, y principalmente, el arte de la retórica, que puede convertir ante los jueces o ante la asamblea, por ejemplo, lo blanco en negro, y el propio arte (o virtud) de obtener importantes cantidades de dinero a cambio de las enseñanzas?. Quien lee el *Protágoras* a la luz de las categorías sociológicas puede ser que perciba en el recelo platónico (y socrático) ante los sofistas cosmopolitas y «desarraigados» que utilizan la casa de Calias, simplemente el resentimiento o la envidia ante los forasteros brillantes y triunfadores, incluso la resistencia ideológica de los «aristócratas conservadores» ante los «demócratas progresistas» que los nuevos tiempos (los de la hegemonía comercial de la Atenas de Pericles) han traído a la ciudad. ¿Acáso no es sabido que el dinero ha sido habitualmente el instrumento democrático por excelencia, el medio capaz de neutralizar las barreras de las castas hereditarias, dentro de las cuales ni siquiera el saber o la fortaleza física pueden comprarse?. «El dinero es el disolvente más destructor del poder señorial» dicen los historiadores de la Edad Media (por ejemplo W.H.R. Curtler). El dinero que los sofistas cobraban y que sus discípulos estaban dispuestos a pagar (a veces a costa de enormes esfuerzos de sus padres) era «el más poderoso disolvente» de la aristocracia de sangre, de quienes mantenían como patrimonio exclusivo el cultivo de la *areté*.

En tercer lugar, está siempre abierta la posibilidad de leer el *Protágoras* a la luz de las categorías propias de las llamadas «ciencias de la educación». Porque el *Protágoras* nos ofrece, por ejemplo, con una gran fuerza, la formulación de la oposición entre el «discurso largo» y el «discurso corto», que Sócrates reivindica como característico de su estilo. Sócrates podría ser percibido entonces como un maestro, pero un maestro no ya en el sentido casi trascendental que siempre va asociado a este concepto (el «maestro salvador», el «divino maestro») sino en el sentido puramente técnico de la palabra, el del pedagogo que ensaya métodos nuevos «activos», «eurísticos», en la enseñanza (frente a las posiciones *ex cathedra*, frente a las dogmáticas lecciones magistrales que proce-

den por «discursos largos»). Contempladas a esta luz, la impresión de trivialidad, ingenuidad, e incluso infantilismo que muchas de las series de preguntas socráticas producen en algunos lectores de Platón quedaría corregida y se volvería contra esos mismos lectores que no habían advertido la calculada eficacia didáctica de la prolija descomposición del asunto en semejantes cascadas de preguntas de apariencia tan simple. Incluso se llegará a ver en el procedimiento socrático del «discurso corto» la prefiguración de la teoría de la enseñanza «programada», como técnica ideal para «transmitir una información» precisa (en el conocido libro de Walter R. Fuchs, *El libro de los nuevos métodos de enseñanza*, trad. esp. Omega 1974, puede verse la reexposición del famoso «discurso corto» del *Menón* —la «información» al esclavo analfabeto del teorema de la duplicación del cuadrado— en la forma de un programa lineal o ramificado).

4. Pero nuestra perspectiva, la perspectiva de nuestra lectura o relectura del *Protágoras* no quiere ser filológica, ni tampoco sociológica o didáctica (en general: *categorial*), sino *filosófica*. Y no es nada fácil determinar las características de una perspectiva filosófica en cuanto contradistinta de las diferentes perspectivas categoriales. Pues, en todo caso, nosotros no compartimos la opinión de algunos que creen que la perspectiva filosófica (en este caso, la lectura filosófica del *Protágoras*) pueda proporcionar resultados precisos desentendiéndose de las otras perspectivas que venimos llamando categoriales, por ramplonas que éstas puedan llegar a ser (la importancia de Sócrates no puede en modo alguno hacerse consistir en ser algo así como un precusor de Skinner). Por ejemplo, en nuestro Diálogo, figura, puesto en boca del propio Protágoras, el mito de Prometeo —el Prometeo filántropo, que elevó a los hombres (a costa de enfrentarse con Zeus, el Dios padre) sobre su estado de «naturaleza» desvalida. Evidentemente, bajo la forma de este mito, se nos ofrece toda una concepción filosófica en torno al significado de la tecnología (el fuego, el arte de forjar los metales), en el desarrollo de la Humanidad. Pero sería imposible establecer con precisión los verdaderos contenidos filosóficos del mito prometéico, tal como nos los relata el *Protágoras* platónico, sin mantener una comparación (de naturaleza filológica) con otras formas del mito, tanto anteriores como posteriores al *Protágoras* (por ejemplo, el relato de Hesiodo, el de Esquilo o el de Aristófanes). Porque lo que llamamos racionalismo filosófico (y también, científico) no es, sobre todo en Platón, precisamente un género de pensamiento que exija la ruptura total (el «corte epistemológico») con el estilo mítico, como tantos piensan (mito / logos). El racionalismo no es sin más una desmitificación, porque el mito es él mismo ya un *logos*. Olvidar esto sería tanto como suponer que el mito es por sí mismo

irracional, ilógico o prelógico, y que desmitificar es tanto como racionalizar. Y esto es absurdo, aunque no sea más que porque existen muy diversos géneros de mito y muchas formas de desmitificación (la desmitificación de Prometeo en *Las Aves* de Aristófanes es ejemplo insigne, a nuestro juicio, de cómo la necedad de un autor cómico puede determinar la ceguera completa ante los componentes racionales simbólicamente contenidos en una determinada versión del mito). El racionalismo filosófico puede abrirse camino no ya a partir de la ruptura total con el «estilo mítico de pensar», sino en el mismo proceso (diamérico) de la transformación del mito a lo largo de sus diferentes versiones. Y sólo será posible percibir el sentido racional de estas afirmaciones teniendo ante los ojos los principales eslabones de la cadena: sólo cuando en la *Teogonía* de Hesíodo (versos 507-616) vemos aparecer a Prometeo, ante todo, como aquel que sufre un horrible castigo eterno, atado a la roca gigantesca por haber robado el fuego a Zeus y cuando en el *Protágoras* de Platón, sólo de paso se habla de Prometeo encadenado, presentándosenos en primer término a Prometeo, frente a Zeus, pero también frente a Epimeteo, como aquél que, por amor a los hombres indefensos (aunque ya dotados de razón), roba no sólo el fuego, sino también las artes (pero no las virtudes políticas: Prometeo aparece también opuesto a Hermes, en el relato platónico) podremos apreciar cuántos elementos nuevos, ligados a toda una teoría racional sobre las relaciones entre la naturaleza, el fuego, la tecnología, el Estado, se deben al *Protágoras* reconstruído por Platón, hasta qué punto esta remodelación de un mito clásico (aún figurando en el Diálogo como tal mito, opuesto al logos) está llevada a cabo al servicio de una nueva y muy lógica concepción de las relaciones entre componentes centrales de la «Filosofía del espíritu» (en el sentido hegeliano de la expresión). Esto explica que Protágoras, a pesar de su constante apelación a los mitos (como, en general los sofistas) y sin perjuicio de su respeto proclamado a las costumbres de cada ciudad (que nosotros le atribuiremos) —frente al «racionalismo» de Sócrates— resultase de hecho tan sospechoso como Sócrates a los tradicionalistas y fuese acusado de *asebeia*, como Anaxágoras, o como el mismo Sócrates.

En cualquier caso, el carácter filosófico de estas remodelaciones del mito, debidas a los grandes sofistas (y, por supuesto, ya a los *fisiólogos*, así como después a Platón, a Aristóteles, a los estoicos) se advertirá todavía mejor cuando gracias a Aristófanes podamos comprobar, según ya hemos insinuado, que no toda remodelación de un mito lejano, como el de Prometeo (que parece proceder de Asia Menor) nos lleva a la filosofía: porque Aristófanes (*Las Aves*, 1494-1552) desde un «escepticismo» superficial, desde una ironía incapaz de captar el profundo simbolismo del mito, lo degrada en una escena de ramplona comicidad, en la que Prometeo

aparece tapándose con una sombrilla para que Zeus no lo descubra. Naturalmente son los filólogos los únicos que pueden llegar a decirnos si la forma del mito de Prometeo que Platón pone en boca de Protágoras fue efectivamente obra de Protágoras o si hay que asignársela al propio Platón, como algunos prefieren, y no es nada fácil, en cualquier caso, interpretar esta versión del mito, como testimonio de la manera como la utilizó acaso Protágoras, o como una interpretación platónica acaso desfigurada del pensamiento de Protágoras, incluso como una «calumnia». Pero, metodológicamente nos parece claro al menos esto: que, si logramos establecer una doctrina sistemática identificable (por su oposición a otras) como algo que estuviese implicado con la versión platónica del mito, y lográsemos establecer la oposición de esta doctrina con la propia doctrina platónica, entonces, la versión del mito de Prometeo atribuída a Protágoras, aún cuando fuese una construcción polémica, nos remitiría a una doctrina no platónica —aún desde la perspectiva platónica— y a una doctrina que tendría muchas probabilidades de tener algo que ver con Protágoras al menos con el Protágoras, tal y como era percibido por Platón casi medio siglo después.

Y lo mismo que decimos de la necesidad que la filosofía tiene de las lecturas filológicas, tendríamos que decirlo de la necesidad de las lecturas sociológicas o tecnológicas.

¿Qué es entonces una lectura filosófica? ¿No ha de quedar sustituída por el conjunto de las diferentes lecturas categoriales?. No, porque, por lo menos, sería precisa la *coordinación* entre todas ellas. Porque no podríamos confundir esta coordinación global con una simple yuxtaposición enciclopédica de perspectivas diversas, por erudita que ella fuera. En todo caso, la coordinación de las diferentes perspectivas categoriales no es ella, por sí misma, la meta de una lectura filosófica. La coordinación es un resultado oblícuo (aunque necesario) de esa lectura, pero no es su objetivo, capaz de definir la perspectiva filosófica. ¿Cuál pues?.

Cabría ensayar una vez más el criterio siguiente: las perspectivas categoriales son particulares, parciales, mientras que la perspectiva filosófica sería globalizadora, generalizadora, total. Pero este criterio es muy ambiguo y sólo parece que aclara algo cuando pide el principio (cuando entiende lo general, global o total precisamente en función de las categorías coordinadas). Porque también las categorías pueden ser generales y pretenden serlo, al menos (la perspectiva sociológica pretende reducir todo a su punto de vista, erigiéndose en la explicación última). Nosotros aplicaremos aquí otro criterio basado en la oposición entre las *Ideas* y las *Categorías*. Las Ideas se abren camino a través de las Categorías y las envuelven, sin que por ello tengan necesidad de ser «generales». Son las Ideas filosóficas y los sistemas de estas Ideas que se articulan en el curso mismo de las perspectivas categoriales aquello que

configura la perspectiva filosófica. Es característico de estas Ideas su actualidad, es decir, su efectividad respecto de las realidades de nuestro presente. Las Ideas a las cuales nos referimos, constituyen, ante todo, la armadura de nuestro propio mundo. Sin duda, no deberemos pensar que hay un sólo sistema de estas Ideas, porque existen diversos sistemas de Ideas, contrapuestas entre sí dado que también se contraponen entre sí los mundos del presente, sin que por ello pueda concluirse que está rota la unidad del Mundo, salvo para quien crea (olvidándose de Heráclito) que la única forma de unidad es la armonía.

La actualidad de las obras como el *Protágoras*, si tomamos en consideración las afirmaciones que preceden, podrá ser reformulada entonces de este modo: como posibilidad de redefinir y profundizar sus términos, sin violencia ni anacronismo, en el marco de un sistema de Ideas de nuestro tiempo. Y según los sistemas de Ideas en que estemos situados, así los resultados de la reexposición. Esto no ocurre con todas las obras clásicas, ni siquiera con todas las obras de Platón —sin que por ello pierdan éstas su importancia histórica o estética—. El *Timeo*, por ejemplo, en sus doctrinas astronómicas centrales, es hoy, para nosotros, una obra de interés eminentemente arqueológico. Estas doctrinas quedan reducidas, casi sin residuo, a determinados conceptos categoriales, pongamos por caso (si seguimos una sugerencia de F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 74-77), el modelo según el cual el Demiurgo fabrica el Mundo físico, dividiendo «la mezcla primitiva» en dos bandas, que une por sus extremos, para dar lugar a los círculos de «lo mismo» (el Ecuador) y «lo diferente» (la eclíptica) que se cruzan como la diagonal y el lado del rectángulo, podría en rigor entenderse como modelo, no ya del mundo, pero sí de una esfera armilar (κρικωτή σφαῖρα) que es, para nosotros, un artefacto arqueológico. Pero, en cambio, los términos del *Protágoras*, si quieren ser entendidos por debajo de su superficie («posibilidad de la enseñanza», «virtud», etc.) habrán de ser insertados en el sistema de las ideas de nuestro tiempo, de «nuestro mundo» o, lo que es equivalente, será preciso utilizar ideas de nuestro presente —ideas que hoy mismo nos envuelven como opciones problemáticas— para poder captar los significados internos, aunque no inmediatos, (en la inmediatez de las traducciones autorizadas: *areté*=virtud, por ejemplo) de sus palabras. Nos ponemos, sin duda, en peligro de anacronismo. Pero, en todo caso, el anacronismo no se producirá en razón del método general de utilización de las ideas actuales, sino en razón de la inadecuación de las ideas concretas utilizadas. Tan sólo en el supuesto de que el desarrollo histórico de las ideas es siempre lineal o superficial y sustitutivo (las ideas se suceden las unas a las otras y las posteriores reemplazan a las anteriores) cabría hablar siempre de anacronismo en el momento de reaplicar a los lugares

anteriores de la serie ideas que han brotado en los lugares ulteriores o actuales. Pero las ideas anteriores no se agotan en la superficie de su posición de anterioridad: contienen capas muy diversas por las cuales se vinculan a contextos de relaciones que no siempre se dan en el mismo plano (psicológicamente: contextos que permanecen inconscientes) pero que en el desarrollo ulterior pueden manifestarse a una nueva luz. En este sentido cabría decir que la reaplicación de las Ideas actuales a las situaciones pretéritas no equivale siempre a la inserción de los contenidos históricos en los nuevos horizontes que los envuelven exteriormente (aunque no arbitrariamente) cuanto a la profundización de los propios contenidos internos de los mismos conceptos pretéritos. La reaplicación de las ideas actuales (o en general, posteriores) a las pretéritas (o anteriores) equivaldría así muchas veces a un regreso en la materia misma del propio pasado. Y este proceso no es insólito ni siquiera en los dominios del pensamiento categorial: el triángulo es anterior al polígono (cuando de establecer las relaciones que nos conducen a la determinación de las áreas se trata) pero el polígono es anterior al triángulo (que es una especie particular de polígono) y, por ello, la reaplicación de las fórmulas del área del polígono a las fórmulas relativas al área del triángulo anteriormente establecidas por los geómetras a partir de otros contextos de relaciones, no es un anacronismo; ni son anacronismos las reaplicaciones de los conceptos geométricos no euclidianos al sistema axiomático de los *Elementos* de Euclides, puesto que sólo desde la perspectiva de estas nuevas geometrías (insospechadas acaso por Euclides) es posible profundizar en el mismo campo sobre el cual Euclides pisó, reordenando desde dentro las mismas relaciones que él pudo percibir y comprendiéndolas mejor que pudo comprenderlas él mismo: los conceptos geométricos actuales no euclidianos no son, en resolución, meras marcas exteriores capaces de situar en una nueva perspectiva las antiguas figuras euclidianas. Constituyen un *regressus* en el interior mismo del propio campo euclidiano, incluso en su pretérito (en su origen), aunque el inicio de esta marcha hacia los orígenes sólo pueda tener lugar en las postrimerías. Por muy discutida que sea la naturaleza interna o externa de las relaciones que median entre la historia de una ciencia y la ciencia misma, es evidente que la recíproca es mucho menos discutible, porque la ciencia del presente ha de considerarse siempre como un marco interno de las propias situaciones que la ciencia consideró en sus etapas históricas. Y todo esto hay que extenderlo, con mucha mayor fuerza, al terreno de la historia filosófica de las ideas.

5. La dificultad estriba en consecuencia en acertar con las Ideas actuales adecuadas, en identificar, dentro de los sistemas de ideas del presente aquéllas que sean más proporcionadas para lle-

varnos más allá de la superficie de las palabras, aunque a través de ellas, de las palabras en las cuales el *Protágoras* se resuelve.

En la superficie literal del *Protágoras* encontramos sin duda dos Ideas en torno a las cuales podría considerarse girando a todas las demás que por él se cruzan: la Idea misma del *Sabio* (del sofista) y la Idea de la *Virtud*. De hecho, el *Protágoras* lleva tradicionalmente como subtítulo «De los sofistas». Y de hecho también suele ser incluído entre el grupo de Diálogos (a quienes encabeza) que tratan de alcanzar las definiciones, ante todo, de la Virtud, *areté* —y después, del Amor, *philia*, de la Belleza, *kalón* (así Friedländer: *Protágoras, Laques, Trasímaco, Cármides, Eutifrón, Lisis, Hipias mayor*). Por lo demás, la conexión entre estas dos Ideas-núcleo del *Protágoras* es bastante obvia: nos pone delante del problema socrático de la conexión entre la sabiduría y la virtud, (¿sólo el sabio es virtuoso y recíprocamente?, ¿sólo el malo es ignorante y recíprocamente?). Es la conexión que en el *Menón* (86d) aparece tratada según el método hipotético de los geómetras (¿acáso la hipótesis a que se refiere el texto de 87a no es la de la conmensurabilidad del círculo con el cuadrado, de acuerdo con el «teorema» de las lúnulas de Hipócrates de Queos?). Una conexión que aparece ahora, en el *Protágoras*, en una perspectiva más bien genética: la sabiduría del sabio ¿puede engendrar la virtud en los otros hombres?, es decir: la virtud, ¿es enseñable?. Más que el camino que va de la virtud a la sabiduría, el *Protágoras* parece querer explorar el camino que, a través de la enseñanza pueda conducir de la sabiduría a la virtud.

En efecto: el sabio del que se ocupa el *Protágoras* no es el sabio solitario (cuyo paradigma será el Dios aristotélico) que posee en sí mismo la sabiduría. Es el sabio en tanto que parece capaz de manifestarla y revelarla a los demás, de hacerla valer, incluso de imponerla: este sabio es el sabio en cuanto sofista. «Sofista», pues, no en el sentido peyorativo que en castellano tiene hoy la palabra (precisamente a raíz de las críticas de Platón y de Aristóteles) sino en el sentido ponderativo según el cual Esquilo, por ejemplo, pudo decir precisamente de Prometeo, que era un sofista, aunque más torpe que Zeus (en el *Prometeo encadenado* dice el Poder a Hefesto: «... échale la argolla [a Prometeo] para que aprenda que aunque es sofista es más torpe que Zeus» (trad. de Carlos G. Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Hiperión 1979, pág. 7). Sugerimos que entre las diferencias entre el sabio (*sophos*) y sofista (*sophistés*) hay que poner, en primer término, precisamente la diferencia que media entre el sabio solitario y el maestro. Kierkegaard contraponía en sus *Migajas filosóficas*, la sabiduría del Maestro divino, Cristo, que tiene que comenzar por crear al discípulo, a la sabiduría del maestro humano, Sócrates, que propiamente no puede enseñar, pues tiene que suponer que el discípulo ya posee la sabiduría. Si

nos pusiéramos en el punto de vista de Kierkegaard podríamos decir (utilizando nuestra distinción) que sólo Cristo es sofista, mientras que Sócrates es únicamente sabio. En cualquier caso, tampoco cabe olvidar que «sofista» se utilizó probablemente, en el siglo V, en un sentido cuasineutral, como significando «profesor», «experto», y, en este sentido, el concepto de «sofista» es genérico y oblícuo en relación con el concepto de filósofo (el sofista puede ser simplemente un gramático, un retórico —quizá, es cierto, un profesor sobre todo de *Humanidades*, sin que por ello tenga que considerarse un filósofo). «Sofista», desde un punto de vista sociológico, en la Atenas del siglo V, es un concepto todavía más preciso (algunos quieren ver en él la prefiguración del concepto de «intelectual»). Entre los sofistas, en cualquier caso, habrá algunos que se mantengan en una perspectiva más próxima a la filosofía: esto es lo que ocurre con Protágoras.

Y precisamente en la medida en que el sofista se presenta como maestro de virtudes, tendrá que perder constantemente la tendencia a la divina soledad (propia del sabio) y con ello perderá también su unicidad, ofreciéndosenos como plural, como el elemento de una clase. El *Protágoras* de Platón se ocupa de los *sofistas* y no, por cierto, en el sentido despectivo y agresivo que caracterizará a otros Diálogos (*Gorgias, Eutidemo*) ni tampoco en el sentido abstracto del gran Diálogo de madurez (*El Sofista*). Acaso pudiera decirse que en el *Protágoras* Platón está examinando la posibilidad misma del sofista, es decir, del sabio como sofista, maestro de virtudes: una posibilidad que estudia encarnada en la figura del sofista más brillante, Protágoras, el que pretende enseñar a los hombres las virtudes que ni siquiera el propio Prometeo se atrevió a enseñarles —puesto que en el Diálogo platónico, Protágoras parece querer asumir (o reproducir) el papel de Hermes, que es el maestro de las virtudes «políticas», civiles y religiosas (aunque sea por delegación de Zeus). Esto es algo que nos parece esencial: que Protágoras nos es presentado por Platón como aquél que asume la misión, no ya de Prometeo, sino de Hermes. Y que las dificultades que el *Diálogo* suscita acerca de la enseñabilidad de la virtud, son dificultades que deben ser referidas en todo caso, a las virtudes *herméticas*, no a las virtudes *prometéicas* (tecnológicas, cuya enseñabilidad parece darse por presupuesta). La ignorancia de esta distinción tergiversa, nos parece, por completo, la interpretación de los problemas filosóficos suscitados en el Diálogo.

La posibilidad del sofista que el *Protágoras* estaría considerando sería, pues, la posibilidad del sofista en su sentido más amplio, el sofista en cuanto maestro de las virtudes más elevadas: es esta posibilidad aquélla que se pone en tela de juicio. Y esto, sin duda, en función de la propia naturaleza heterogénea de la virtud. Si la virtud no es una, sino múltiple, y de una multiplicidad heterogénea,

y no homogénea, parece evidente que cabe dudar (ya por motivos internos a la propia teoría de las virtudes) sobre si el maestro de una virtud puede ser a la vez maestro de todas las virtudes. Por tanto, cabrá dudar acerca de si necesariamente, la enseñanza de algo implica la sabiduría de quien enseña (del sofista). Porque si, evidentemente, según la definición, el sofista incluye la capacidad de enseñar la sabiduría (la virtud, en la tesis socrática) en cambio, recíprocamente, la experiencia manifiesta que la capacidad de enseñar algo, no incluye la sabiduría del maestro. Pero exteriormente, tanto quien enseña la sabiduría (las virtudes) como el que enseña otras cosas que no lo son (los vicios), se presentan como sofistas. Se diría que a medida que el tiempo pasa, y sobre todo en su gran diálogo de madurez, *El Sofista*, Platón se determinará hacia el entendimiento del sofista como aquél que enseña algo que no es una sabiduría, como la apariencia del sabio. Pero la apariencia del sabio es la imposibilidad del sofista, en su sentido riguroso (porque la sabiduría no puede ser enseñada, el sabio no puede ser sofista y el que enseña, siempre enseña algo distinto de la sabiduría, por necesario y útil que sea, es decir, es siempre un sofista, en sentido peyorativo). Pero en el *Protágoras*, la perspectiva parece otra. Aquí no se presentará la imposibilidad del sofista (ni tampoco, como en el *Gorgias*, la realidad de su acción dañina) sino su posibilidad, en su sentido problemático. De hecho, aquí los sofistas (Protágoras, Hipias, Pródico) aparecen tratados con el máximo respeto, el respeto a su posibilidad. Sobre todo Protágoras, a quien Platón está evocando en su segunda estancia en Atenas, hacia el 424 (la primera estancia habría tenido lugar en el 444). Han pasado cuarenta años (el *Protágoras* está escrito en torno al año 384). Y, a pesar del largo lapso de tiempo transcurrido, Platón todavía logra transmitirnos una partícula de la conmoción enorme que la segunda llegada de Protágoras a Atenas, en su plena madurez (unos 56 años) debió producir en la ciudad. Platón sabe reconstruir esta conmoción, dramatizarla ya en las primeras escenas del Diálogo y especialmente en la impaciencia del joven Hipócrates, entrando antes del amanecer en el mismo dormitorio de Sócrates (que entonces tiene unos 39 años) a fin de conseguir su ayuda para poder lograr escuchar a Protágoras. Protágoras es evocado, sin duda, por Platón como una personalidad impresionante, mucho más que un charlatán. Es el propio Sócrates quien queda muchas veces, después de escuchar un discurso de Protágoras, fascinado, conmocionado. Se diría que Platón no lo está viendo, sin más, como un engañador, como un «sofista» (en el sentido que después dará a la palabra), puesto que, además de sus grandes dotes, le reconoce lealtad y buena voluntad. Diríamos que en el *Protágoras* no se discute la sinceridad de las intenciones del gran sofista (su *finis operantis*), porque lo que se discute es la posibilidad de sus propósitos (la po-

sibilidad del *finis operis*), y ello en función de las implicaciones que estos propósitos arrastran.

Explícitamente, los propósitos están claramente formulados: se trata de enseñar la virtud a los ciudadanos. Pretensión a todas luces elevada e importante que requiere no sólo una sabiduría muy alta, sino también una dedicación entera a la tarea, es decir, requiere justamente la vocación de *sofista*. Pero una tarea que requiere un trabajo continuado y absorbente, cuya utilidad puede medirse por la enorme demanda de sus servicios, comienza a poder ser entendida como una tarea profesional —una tarea que por ejemplo puede compararse a la del médico. Sería absurdo que el sofista, como el médico que consagra su vida a su oficio, no pudiera obtener de éste su propio modo de vivir. Sólo así podría estar asegurado el objetivo de su vida: la retribución es necesaria, y la magnitud de esta retribución es el mejor índice de la importancia social que se atribuye a sus servicios. (Los honorarios de Protágoras eran de hecho muy altos). Es Platón quien nos presenta a Protágoras como el primer sofista profesional, puesto que él habría sido el primero que señaló precio a sus lecciones.

Es evidente que situados ya en el plano determinado por estos conceptos, en su sentido literal —la virtud y sus partes o especies; la enseñanza de la virtud como oficio del sofista— podemos percibir una enorme masa de cuestiones (relaciones, «teoremas» y «problemas») que se nos ofrecen como material para un análisis racional, sin necesidad de salirnos fuera de la superficie de este plano. Por ejemplo, cuestiones histórico jurídicas, relativas al status del sofista por relación a otras profesiones coetáneas, cuyas analogías sería preciso establecer; a la naturaleza y funcionalismo de su acción educadora, como función pública; a la coordinación de esta función con los gobernantes, los sacerdotes o los poetas trágicos; a la naturaleza de las virtudes enseñables, en su conexión con otras componentes del proceso social; a la cuantía de los honorarios (pues acaso la cuestión no estribaba en la disyuntiva entre cobrar o no cobrar honorarios, sino entre cobrar poco, miserablemente, o cobrar mucho —puede asegurarse que el desprestigio social del sofista no derivaba del hecho de que él cobrase, sino de que cobrase poco, porque ello convertía el salario en limosna, y al sofista en mendigo). Todas estas cuestiones que suponemos brotan en la superficie misma de este plano inmediato (determinado por la presencia de los sofistas en Atenas, de Protágoras) en tanto no son meramente empíricas, sino constitutivas de un tejido racional relativamente cerrado, son cuestiones que podemos llamar categoriales. Es evidente que Platón se mueve ampliamente en la superficie de este plano o, al menos, podemos interpretar una gran parte de las cuestiones platónicas como cuestiones dibujadas en este plano, como cuestiones sociológicas, políticas, etc. Pero nosotros quere-

mos formular la siguiente pregunta: ¿por qué estas cuestiones, estas relaciones, son categoriales?. Porque su categoricidad podría aquí entenderse como superficialidad, como propiedad de algo que se mantiene en el terreno de los *fenómenos*. Terreno que sólo nos aparece como tal cuando podamos enfrentarlo con un estrato más profundo, transfenoménico, el estrato de las esencias (que por lo demás, sólo son por relación a los fenómenos, y no porque tengan una sustancia en sí mismas).

6. Vamos a ensayar la tesis —por lo demás, nada extraordinaria— de que las Ideas por respecto de las cuales el plano de los términos literales («virtud», «sabiduría», «educación», etc.) entre los cuales se debate el *Protágoras* platónico puede asumir el aspecto de una superficie fenoménica, son la Idea de Hombre y la Idea de Cultura. No damos por supuesto que estas dos Ideas sean correlativas —como si «Hombre» pudiera ser definido como «animal cultural», o como si «Cultura» pudiera ser definida como «aquéllo que el hombre hace», la «obra del hombre». Desde el momento que reconocemos las «culturas animales», sólo sobreentendiendo que el Hombre es el animal que desarrolla la cultura humana, podríamos mantener la correlación —pero entonces incurriríamos en flagrante círculo vicioso. Por otro lado, tampoco damos por supuesto que la cultura humana pueda entenderse como la obra del hombre, en primer lugar porque es el hombre también algo que es producido en el propio proceso cultural («el fuego hizo al Hombre» decía Engels), y en segundo lugar, porque no todo el proceso cultural implica el desarrollo del Hombre (a veces implica incluso su destrucción). Nuestra tesis es ésta: la Historia, como Historia de la Cultura, no es equivalente a la Historia del Hombre, como presupone una tradición «humanista» ligada a la oposición —que consideramos teológica— entre Naturaleza y Cultura (la oposición entre *herencia* y *aprendizaje*, utilizada muchas veces como criterio para distinguir naturaleza y cultura —naturaleza=conjunto de formas que se transmiten genéticamente; cultura=conjunto de formas que se transmiten por aprendizaje, por educación— nos parece por ello mismo inadmisible, porque muchos contenidos «naturales» se transmiten por aprendizaje, muchos contenidos culturales no se transmiten por aprendizaje, sino por automatismos extrasomáticos y sociales, y, por último, otras muchas determinaciones propias de la cultura o de la naturaleza no se transmiten ni por herencia ni por aprendizaje, sino que son, por ejemplo, efectos peristáticos). Suponemos, pues, que no hay posibilidad de distinguir dicotómicamente naturaleza y cultura: una choza neanderthaliense es una formación tan natural como pueda serlo el nido de una cigüeña. Suponemos también que hemos rechazado todo tipo de concesiones *instrumentalistas* de la cultura, es decir, toda concepción de la cultura humana como si ella fuera un instrumento que el hombre se procura

para «lograr sus fines», o incluso para «compensar su indefensión» de mono desnudo (la teoría del fetalismo neoténico en la que Bolk resucita en el fondo el mito de Epimeteo de Protágoras) y ello porque la tesis de la indefensión natural del hombre es sólo el resultado de una abstracción, a saber, la consideración del individuo humano como si fuese la expresión de la «naturaleza», como si la unidad biológica humana fuese el individuo y no el grupo o la horda. Una horda que, siendo natural, en modo alguno podría llamarse indefensa, sino sumamente potente, a juzgar por sus temibles resultados (por respecto a los demás animales) en el proceso ulterior de la selección natural. Suponemos también que la figura del «hombre» aparece instituída en un determinado momento del desarrollo biológico cultural de ciertos primates y homínidas —homínidas que ya no son «monos» pero que tampoco son «hombres» (aunque tengan una cierta forma de lenguaje, o un método «normalizado» de fabricar herramientas). Un momento que podría ser caracterizado por la configuración de un círculo de relaciones entre organismos individuales, entidades somáticas que, precisamente en razón de un avanzado y complejo estado de las formaciones culturales, jurídicas, etc. extrasomáticas, pueden recibir «desde fuera» la figura espiritual de «personas» capaces de reproducirse, biológica y espiritualmente, a la manera de σῶμα πνευματικόν. Según ésto, las diferencias entre la cultura humana y las culturas animales no habría que buscarlas tanto en una escala analítica (en rasgos particulares diferenciales tales como el lenguaje articulado, utilización de herramientas, conservación de alimentos, porque todos estos rasgos encuentran también sus análogos en otras especies animales), sino en la escala sintética, en el proceso mismo en virtud del cual la compleja disposición de fuerzas y formas somáticas y extrasomáticas alcanzan un «cierre» tal en el que la reproducción de las personas aparece realmente asegurada. Y con esto tampoco queremos insinuar que el desarrollo (incluso histórico) de la cultura equivalga siempre a un desarrollo indefinido del hombre, por cuanto muchas veces aquel desarrollo sigue caminos que determinan precisamente su destrucción, como si «el hombre fuese la medida de todas las cosas» (de todas las culturas) —según el pensamiento de Protágoras— por cuanto (sería la tesis platónica), el propio hombre está sometido a la medida de las «cosas» (de las Ideas, de las relaciones que se mantienen «por encima de la voluntad»). En cualquier caso parece gratuito admitir de principio que el desarrollo de la cultura sea conmensurable con el desarrollo del hombre. Aquél es un desarrollo «impersonal», aún cuando se hace a través de las mismas personas. Por ello también dudamos de que sea evidente la identificación de la Idea de Historia con la idea del hombre como animal cultural. Más bien argumentamos desde la perspectiva según la cual la figura del hombre, en cuanto entidad moral, una vez que ha

cristalizado en un determinado momento de la historia cultural, se mantiene invariante, igual a sí misma, sin que quepa hablar de un desarrollo de su esencia, de sus virtualidades. Con esto estamos impugnando a quienes presuponen que sólo cabe hablar de Historia en la medida en que la «Historia del hombre» significa «Historia del desarrollo del hombre como una entidad que cambia al mismo ritmo del desarrollo cultural». Estamos suponiendo más bien que la historia del Hombre es también en gran medida la historia de la invariabilidad de la figura humana (una vez cristalizada, como sujeto de derechos universales invariables) en el medio de las variaciones de su mundo cultural y real, que es un momento más de la variación del universo. Nos hacemos así eco del mensaje estoico —ὁ κόσμος ἀλλοίωσις; ὁ βίος, ὑπόληψις («el universo mudanza; la vida, «firmeza»)— de Marco Aurelio, mensaje que creemos que mantiene estrecha armonía con el mensaje platónico. Por ello nos parece abusivo mantenernos en ese tópico que nos quiere obligar a pensar que Platón —incluso todo el pensamiento griego en general— careció del sentido de la historia, y que sería preciso esperar al judaísmo o al cristianismo para aproximarnos a este sentido (Renan: «El autor del libro de Daniel es el verdadero creador de la Filosofía de la Historia»).

7. Tomando, pues, como coordenadas, ideas tales, como las de Hombre y Cultura, al nivel en que las hemos esbozado, podríamos intentar redefinir la superficialidad fenoménica de los términos literales (*areté, paideia, ...*) y de sus relaciones, entre las cuales decíamos se debate el *Protágoras* considerando que estos términos y sus relaciones se mantienen en el ámbito de aquellas ideas, como si éstas estuviesen ya dadas, constituídas. Supuestos ya constituídos los campos de estas ideas —supuesto ya constituído el hombre en sus múltiples culturas (contradictorias entre sí: griegos, bárbaros)— se abre, sin duda, una inmensa red de relaciones problemáticas en su mayor parte entre los momentos más diversos de esos campos. Es esta perspectiva la que habría adoptado el propio Protágoras al juzgar por lo que de él sabemos: «El hombre es la medida de todas las cosas» (*). Sin duda, no pudo Protágoras (como tampoco Platón) elevarse a una idea de cultura humana asimilable a la que (a través de la secularización de la idea teológica del reino de la gracia) pudo forjarse en el siglo XIX desde Hegel hasta Tylor. La Idea de Cultura, en Protágoras o en Platón, como en Herodoto o Hecateo, se encuentra en un estado embrionario, reducida al campo de las costumbres, de las leyes, y rota de algún modo por la oposición entre griegos y bárbaros. Sin embargo, podría afirmarse que dentro del horizonte en el que se utiliza la Idea de cultura, las posiciones relativas de Protágoras y de Platón son identificables (analógicamente) con las posiciones características en la moderna filosofía de la cultura. No parece muy aventurado afirmar que la

posición de Protágoras se corresponde con el instrumentalismo, con el funcionalismo (la cultura entendida como instrumento del hombre, medida de todas las cosas); no es obra del hombre —sino de Prometeo o de Hermes— pero el hombre la utiliza como instrumento sustitutivo de su estado de indefensión natural, y en este sentido como algo natural ella misma. Platón, sin embargo, se mueve en otro terreno.

El Hombre de Protágoras que «mide todas las cosas», parece un hombre que ha de suponerse dado, como una unidad invariable y universal. Y, sin embargo, no es así, porque, al menos cuando se interpreta la tesis de Protágoras en el sentido del relativismo cultural, la unidad de esa medida es aparente y el hombre aparece ya inmediatamente disperso en las culturas particulares más heterogéneas. Y si el hombre es la medida de todas las diversas culturas, es porque en realidad son las culturas las que miden a los hombres que en ellas se configuran, porque se considera desde el principio que los hombres están ya constituídos a la escala de las diversas culturas o sociedades en las cuales realmente viven.

Ahora bien, en esta perspectiva la virtud (*areté*) adquiere automáticamente un significado predominantemente psicológico. Es un *hábito*, algo que se sobreañade al individuo humano ya constituído —como también las virtudes que Prometeo y Hermes otorgan, recaen sobre un animal que ya es considerado como racional, aunque desvalido a consecuencia de la imprevisión de Epimeteo. Así también, el sofista será entendido, con meridiana claridad, por el propio Protágoras, como sabio que vive en una sabiduría ya establecida, aquélla que consiste en el conocimiento preciso de las costumbres de un estado, de la cultura y de la lengua de un pueblo, como materia ya cristalizada y que sólo es preciso transmitir para *formar* a los ciudadanos que han nacido en su seno. El sofista trabaja, así, sobre hechos positivos, las leyes propias de cada república organizada, y su objetivo (según Protágoras, aunque no según otros sofistas) no es otro, sino el de formar (educar) a los individuos en cuanto están inmersos en un estado determinado, positivo.

La perspectiva de Platón, en cambio, podría trazarse como algo frontalmente opuesto a la de Protágoras. Es muy frecuente entender la oposición Platón / Protágoras por medio de la oposición entre el espíritu conservador —aristocrático— y el espíritu progresista —democrático— característico de los nuevos «ilustrados cosmopolitas». El platonismo, según ésto, tendría el sentido de una restauración tradicionalista, de la vuelta al ideal de los Siete Sabios (sobre todo Solón), o a Esquilo. Magallaes-Vilhena (*Sócrates et la legende platonicienne*, París 1952, pág. 62) también enfoca a Sócrates en la perspectiva del partido aristocrático (sus amigos son: Critias, Alcibíades, Cármides, Platón...) frente al partido democrático representado por el panfleto de Polícrates. Platón representa la

vuelta a la concepción de una *areté* unitaria, al Zeus de Esquilo (así Adrados, *Democracia ateniense*, pág. 419). Pero aún cuando todo esto sea cierto, más cierto es que entender la oposición conservadurismo/progresismo en un sentido actual sería el verdadero anacronismo, porque lo que fue progresista en el siglo V puede ser hoy reaccionario y al contrario, el mismo aristocratismo revolucionario de Platón puede decirse más progresista que el democratismo de Polícrates. La perspectiva «platónica» en nuestro Diálogo, aparece aún oscura, más bien como algo que impide aceptar la claridad de las evidencias del abderitense, pero que se harán más conscientes a lo largo de la reflexión ulterior, en la *República* y sobre todo en las *Leyes*, porque entonces la virtud no aparecerá ya como un habito sobreañadido al hombre (al individuo) preexistente, como ser natural, sino como aquéllo que es constitutivo del hombre mismo. Y ello comportará una desconexión del concepto de virtud de su contexto psicológico, y una inserción en los contextos políticos y sociales. Porque la virtud ya no será tanto el proceso por el cual el hombre previamente dado asimila las costumbres de la ciudad, cuanto el proceso por el cual el hombre se hace hombre (universal) en el proceso mismo de la constitución de las ciudades (o culturas). «Estoy encantado —le dice el ateniense (Platón) a Clinias (el cretense)— de la manera como has entrado en la exposición de las leyes de tu patria. Justo es, en efecto, empezar por la virtud y decir, como tu has dicho, que Minos no se ha propuesto otra cosa que la virtud, justamente en sus leyes». Por ello, el ateniense (Platón) no se atiene a las costumbres «positivas» de Creta o de Lacedemonia. Parte de ellas pero, sobre todo, quiere extraer de ellas la idea universal que corresponde más bien a la ciudad de una edad pretérita, la edad de Cronos (y no a una edad futura). Por ello, la educación será algo más que la transmisión de unas formas positivas dadas en el Estado al individuo: tendrá que ver, mejor, con el proceso por el cual es la cultura (incluyendo aquí el «modo de producción») lo que constituye al propio estado, al estado ideal, al estado de la justicia: «Porque la finalidad de la paideia consiste en formar en la virtud desde nuestra infancia, la que inspira al hombre el ardiente deseo de ser un ciudadano cabal, de saber mandar y obedecer con arreglo a la justicia». En cualquier caso nos parece que incurriría en un gravísimo error de diagnóstico quien se arriesgase a formular la oposición entre el pensamiento de Protágoras y el de Platón por medio de la oposición entre el pensamiento *positivo* («pragmático», concreto, referido a los hechos) y el pensamiento metafísico (utópico, especulativo y abstracto). En cierto modo podría decirse que se trata de todo lo contrario. Es Protágoras quien cuenta el *mito* sobre el origen del hombre y de la cultura. Un mito en el que, por cierto, los hombres, junto con los animales, fueron creados por Zeus y la cultura fue otorgada por un titán (un

ser divino, Prometeo) y por un pastor, Hermes, que con su vara de conducir a los muertos hacia el Hades, logra también conducir a los hombres (ya equipados técnicamente por Prometeo) a la vida social y política, es decir, a la vida de la ciudad. Es Protágoras quien además entiende la multiplicidad de esas ciudades (culturas) como una armonía cosmopolita, una coexistencia que puede ser pensada como posible porque cada ciudad se concibe como si de hecho fuese compatible con las demás, teniendo cada una de ellas sus propias leyes particulares. Y es este pensamiento el que se revela históricamente como utópico. Pero el pensamiento de Platón tiene otra inspiración por completo diferente: es un pensamiento dialéctico. «Y en esto (dice Clinias) ha querido condenar [el legislador que instituye los ejércitos como necesarios para todo Estado] el error de la mayor parte de los hombres que no ven que existe en todos los estados una guerra perenne». Y estos Estados, en cuyos senos únicamente pueden los hombres llegar a ser —no han sido creados, como enseña Protágoras, por dioses o por titanes, ni sus leyes han sido reveladas por ellos. Es como si Platón nos dijera que estas cuestiones de génesis no afectan a la estructura del Estado, en tanto tiene un imperativo interno autónomo: «Ya sea que deba a algún Dios ese conocimiento, ya lo haya recibido de algún sabio». Acaso los dioses han hecho a los hombres —pero no sabemos si para divertirse, como en un juego, o por un propósito serio. Como si dijera: que ello no es cosa nuestra, ni nos afecta. Porque no son los dioses quienes han hecho las leyes o las grandes invenciones culturales. A lo sumo habrán sido los démones —inteligencias más exquisitas y divinas que la nuestra— en la edad saturnal, pero sobre todo hombres (Dédalo, Orfeo, Palamedes, Marsias, Anfión) y más aún, ni siquiera los hombres: «Ninguna ley es obra de mortal alguno y casi todos los asuntos humanos yacen entre las manos de la suerte». En cuestiones de génesis de las virtudes, el naturalismo de Platón en las Leyes excede en todo al de Protágoras, porque es Platón, el llamado «idealista», quien nos ha ofrecido la primera impresionante imágen del hombre máquina, una máquina de la que brotan las mismas virtudes: «Figurémonos que cada uno de nosotros es una máquina animada, salida de manos de los dioses, bien porque estos la hayan hecho por divertirse, bien porque les haya guiado en ello algún propósito serio, que nada sabemos sobre ese particular. Lo que sí sabemos es que las pasiones de que acabamos de hablar son como otras tantas cuerdas o hilos que tiran de nosotros y en virtud de la oposición de sus movimientos, nos arrastran a opuestas acciones, lo cual constituye la diferencia entre la virtud y el vicio. En efecto, el buen sentido nos dice que es nuestro deber obedecer exclusivamente a uno de estos hilos, seguir su dirección en todo momento y resistirnos vigorosamente a los demás. Este hilo no es otro que el áureo y sagrado hilo de la razón, llamado ley común del Estado».

En resolución, la verdadera clave de la oposición entre Protágoras y Platón habría que ponerla, si no nos equivocamos, en la oposición entre un modo de pensar *positivo* (que se somete a los hechos, al ser, como un único criterio de lo que debe ser) y un modo de pensar dialéctico (que percibe los hechos como fenómenos, como movidos por un deber ser que los enfrenta como hechos —culturas, estados, griegos y bárbaros— y los mueve hacia un estado universal).

8. Situados en la perspectiva filosófica de estas ideas que Platón explicitará en su ancianidad, en las *Leyes*, podríamos acaso comprender el significado más profundo de las cuestiones más superficiales que Platón preparó en la juventud madura en que escribió el *Protágoras*. Cuestiones tan exclusivamente «psicológicas» al parecer, como la de si la virtud es una o múltiple; cuestiones tan exclusivamente anecdóticas (o sociológicas) como la de si el sofista debe o no cobrar. Cuestiones que efectivamente se plantearon en su cara psicológica o sociológica —como no podía ser por menos— pero le siguieron abrumando incluso cuando en su madurez, fue profundizando más allá de la superficie psicológica o sociológica. Podemos intentar comprender a través de qué caminos las líneas de los conceptos psicológicos o sociológicos se prolongan hasta confundirse con las cuestiones centrales de la filosofía antropológica.

La virtud ¿es una o es múltiple? (y si es múltiple, ¿sus partes son homogéneas o heterogéneas?). Esta pregunta se nos plantea en el *Protágoras* en términos que comienzan siendo psicológicos, es decir, que se refieren al individuo, a cada organismo o máquina individual. Al menos, así nos lo sugiere el ejemplo sobre el cual se dibuja la pregunta: las partes de la virtud ¿habrán de concebirse como las partes (isológicas) de la barra de oro o bien como las partes (heterológicas) del rostro (los ojos, la nariz, la boca)?. La misma naturaleza de los ejemplos alternativos sobre los cuales se construye la pregunta que Sócrates formula, contiene ya implícita la respuesta platónica: las partes de la virtud (que es algo viviente, como el rostro, y no inanimado, como la barra de oro) serán heterogéneas («buscando una sola virtud, me he encontrado con un enjambre de virtudes que están en tí», dice Sócrates a Menón, 72a). Y, de este modo, la estructura múltiple y heterogénea de la virtud nos es mostrada en la perspectiva de la multiplicidad heterogénea del organismo individual, de su rostro. Pero no se agota ahí. Por ejemplo, una de las «cuerdas» que comienzan a resonar inmediatamente es la cuerda lógico-material (gnoseológica), la estructura constituída por la multiplicidad de las ciencias particulares. La cuestión que ha planteado Sócrates —¿la virtud es una o múltiple, homogénea o heterogénea?— nos remite al problema gnoseológico que gira en torno a la unidad o multiplicidad de las ciencias (virtu-

des) categoriales (la Aritmética, la Geometría). Problema lógico-material, gnoseológico (decimos), no psicológico. Problema paralelo a su vez al problema antropológico de la inconmensurabilidad mutua de las culturas múltiples, de las lenguas (una inconmensurabilidad —disimulada por el relativismo cultural— que no excluye, sino que incluye, la tesis «antirrelativista» de la virtual igualdad de todos los hombres que soportan dichas culturas o que hablan dichas lenguas, porque la posibilidad de que un niño yanomano aprenda perfectamente el alemán no implica que la *Crítica de la Razón Pura* pueda traducirse al yanomano y *medirse* por sus reglas). Lo que se dice aquí de las lenguas o de las culturas podemos decirlo también de las ciencias. Que un individuo adecuadamente instruído pueda llegar a ser buen matemático y buen físico no significa que las matemáticas sean conmensurables con la física y que una formación enciclopédica o politécnica (la de Hipias) asegure la unidad armónica de cada uno de los hombres, bajo el paradigma del «Hombre total». ¿Habría que exigir una ciencia universal y homogénea, una virtud cuyas partes sean homogéneas y englobe a todas las demás virtudes, una *mathesis universalis* en el sentido cartesiano, pero también en el sentido de la ciencia unitaria neopositivista, una ciencia cuya eficacia salvífica para la formación de la humanidad ha sido encarecida desde siempre, desde Leibniz hasta Husserl?. O bien, ¿no será preciso reconocer el hecho (el *factum*) de que las ciencias son múltiples, heterogéneas, irreductibles (categoriales), incluso (a pesar de los esfuerzos en pro de la *interdisciplinariedad*) inconmensurables (la incomunicabilidad de los géneros de Aristóteles, desarrollo de la tesis platónica de la symploké)?. El organismo múltiple y heterogéneo, sujeto de las virtudes no se reduce pues a la condición de un organismo individual (psicológico, biológico).
Porque entre los *hilos* de ese organismo figura (junto a los hilos internos, psicológicos) el hilo áureo del Estado. Se diría que Platón ha continuado aquí la línea de Gorgias —si bien matizada por su intersección con la justicia: «¿qué otra cosa es [la Virtud, según enseña Gorgias] que el ser capaz de mandar sobre los hombres?» *Menón* 73 b. Y, por ello, la unidad o forma (εἶδος) común a las virtudes no será tanto un concepto distributivo, cuanto una parte «atributiva», la justicia (*Menón* 79a). Pero los estados son múltiples, diversos, y enfrentados entre sí, con lo cual, la cuestión central, en su aspecto psicológico, del Protágoras, sobre si la virtud es una o múltiple, heterogénea u homogénea, se desarrolla como la cuestión central (filosófico-antropológica), la cuestión central en las *Leyes* en torno a si el Estado (y su contenido viviente, la cultura de un pueblo, como fundamento de su virtud) es uno o múltiple (digamos: el Estado universal —acaso el de Darío entre los bárbaros, al que se acogerá después de Platón, Alejandro, entre los griegos— o bien la pluralidad de estados) y, si es múltiple, si sus partes son

homogéneas o heterogéneas (en el sentido, por ejemplo, de lo que con referencia a la antropología de nuestro siglo —Boas y su escuela— llama *particularismo*). Platón, en las *Leyes* parece movido por una tradición poderosa que quiere mantenerse firmemente en el terreno pluralista del estado ciudad (incluso un estado que no ha de rebasar la cifra de los 5.020 ciudadanos), en el terreno en el cual el mismo Aristóteles, según algunos, hubo de enfrentarse con Alejandro (aún cuando esto no es nada seguro). Pero si aplicamos a esos Estados o culturas múltiples el esquema mismo que en las *Leyes* se utiliza para entender la unidad dialéctica de las virtudes, habría que decir que todos esos Estados, enfrentados u opuestos entre sí, están obedeciendo a un *hilo dorado*, que no podría ser otro (puesto que se trata de Estados) sino el Estado de los Estados, el Estado universal. El armonismo particularista de Protágoras encontraría de este modo su verdadera contrafigura en la concepción dialéctica de Platón.

Y es en esta perspectiva como el rasgo del sofista que ha preocupado a Platón durante toda su vida —el rasgo vergonzoso del sofista que cobra por enseñar— podrá revelársenos como un rasgo verdaderamente profundo y no como una obsesión anecdótica debida acaso al aristocratismo de Platón o a cualquier otra circunstancia carente de importancia filosófica. Porque sólo podemos considerar como profundo a este juicio platónico sobre la naturaleza vergonzosa del sofista que cobra sus enseñanzas cuando nos sea posible justificarlo, cuando nos sea posible compartirlo como un juicio de actualidad, cuando nos sea posible comprender a partir de los mismos principios filosóficos, en qué condiciones puede sostenerse aún hoy que el cobrar constituye una degradación del sabio, del sofista. Porque sólo desde estos principios podremos proceder a la «reinterpretación» de las verdaderas motivaciones del juicio platónico que acaso no aparecen en su plena claridad en el *Protágoras*. En la medida en que no podamos o no queramos regresar a los fundamentos de este juicio (o simplemente, en la medida en que no compartamos estos fundamentos) tendremos que atenernos a una explicación sociológica, económica o psicológica de la obsesiva aversión platónica ante los sofistas que cobran sus enseñanzas.

Se trata, pues, de regresar hacia los fundamentos de la conexión entre el enseñar (en cuanto proceso que, hemos dicho, se inserta en el proceso general de la cultura) y el cobrar las enseñanzas (que es un concepto perteneciente a la categoría económica). Ahora bien, acaso la más importante consideración metódica que pudiéramos proponer sea ésta: que no es posible discutir, en general, la conexión entre ambos conceptos, y que todo intento de tratamiento genérico del asunto, lejos de remitirnos a los principios, nos arroja en la más pura confusión. Porque cuando determinados conceptos (como puedan serlo el de enseñar y el de co-

brar) se dividen inmediatamente en sus especies (a la manera como el concepto de palanca se divide inmediatamente en los tres tipos consabidos) entonces es absurdo pretender alcanzar una visión global prescindiendo de esas especies. Será preciso partir de ellas y regresar al todo, no por abstracción, sino por composición o confrontación de las especies opuestas entre sí. Esto es lo que ocurre en nuestro caso. «Enseñar» es un concepto genérico que se especifica en direcciones muy diversas (opuestas entre sí) según los contenidos de aquello que se enseña. «Cobrar» es un concepto económico que se diversifica inmediatamente en formas muy diversas (y opuestas entre sí) tanto en la línea cuantitativa (es decir, según la cuantía de lo que se cobra) como en la línea cualitativa (según el título por el cual se cobra, sea el precio de compra de una mercancía, sea retribución por servicios o por un trabajo que no se considera mercancía). Y las especies de uno y otro concepto genérico se combinan entre sí en distintas situaciones y con resultados también distintos. Antes hemos observado cómo desde un punto de vista estrictamente factual —presidido por la ley de la oferta y la demanda—, es evidente que la degradación social del sofista que cobra no podría haberse producido por el hecho de cobrar («Protágoras —dice Sócrates en el *Menón* 91d— ha sacado de su saber más dinero que Fidias y que diez escultores más») sino por cobrar poco. Pues el cobrar poco puede estar tan lejos, y aún más, de no cobrar nada, como de cobrar mucho. No cobrar nada es regalar; y puede estar más próximo quien cobra mucho a la situación del hombre magnánimo que quien cobra poco si, por ello mismo, como «miserable» nunca puede desarrollar la generosidad.

Ahora bien, de acuerdo con las distinciones platónicas del *Protágoras*, podemos distinguir los contenidos de la enseñanza sofística en dos grandes especies: la de Zeuxis y Ortágoras, por un lado y la del propio Protágoras, por otro. En un caso, lo que se enseña son virtudes determinadas, precisas (se enseña a pintar, a tocar la flauta); en el otro caso, se enseñan virtudes que pudieran llamarse trascendentales (se pretende enseñar a ser un hombre, es decir, un ciudadano). En un caso se trata de virtudes técnicas (las virtudes prometéicas) en el otro, se trata de virtudes políticas, religiosas y civiles (las virtudes «herméticas»). Es también Platón quien, por boca de Sócrates, nos precisa que las virtudes tecnológicas, por ser determinadas, son especiales (propias de especialistas, que no tienen por qué ser distribuídas entre todos los hombres); en cambio, las virtudes políticas, por ser trascendentales, piden ser distribuídas entre todos los hombres. En términos económicos: la oferta de los contenidos de la primera especie será mucho menor que la demanda correspondiente a los contenidos de la segunda especie, con la paradoja, por tanto, de que el valor de cambio de los contenidos más importantes, ha de ser menor que el de los primeros (se diría

que los honorarios del sofista, si es verdadera su autodefinición, tenderán a disminuir y, por tanto, el sofista tenderá a degradarse en la medida en que se mantenga en el terreno de la economía de mercado).

Las ironías de Platón se dirigen contra el sofista que cobra, en general, por sus enseñanzas: pero evidentemente, estas ironías sólo podremos considerarlas profundas cuando las sobreentendamos referidas a las enseñanzas políticas, a las enseñanzas «trascendentales». «Por mi parte (dice Sócrates en el *Cratilo*) después de haber oído a Pródicos la lección de 50 dracmas que pone, según él, en disposición de tener un conocimiento completo de esta materia, podría darte un juicio. Pero como sólo le oí la lección de 1 dracma...». Esta ironía se disolvería en la nada dentro de nuestras costumbres de hoy, que nos presentan como ordinario que un curso de Ingeniería elemental es menos costoso que un curso de ingeniería superior para el especialista, el cual, sin duda, puede valer muy bien los 50 dracmas y aún alguno más. Pero en cambio, la ironía conservaría toda su fuerza si de lo que se tratase fueran materias trascendentales, materias políticas o religiosas. Muchos militantes de partidos políticos consideran deshonroso cobrar sus servicios al partido —como siempre ha sido paradójico y aún ridícula la costumbre de un sacerdote que cobra la administración de un sacramento o simplemente de un consejo (la situación del psicoanalista plantea cuestiones especiales).

Pero entonces ¿Es preciso concluir que el sofista no puede cobrar, lo que significa, en determinadas condiciones sociales, que el sofista no puede existir, puesto que no existe económicamente?. Sin duda Platón ha sido tentado muchas veces por esta conclusión y en este sentido se le suele interpretar: el sofista no tiene existencia real, sólo existe en el mundo del engaño, de la apariencia, puesto que no debe tener existencia económica. El sofista según esto, es superfluo, porque la reproducción de la cultura, o de las virtudes fundamentales de la República, tiene lugar espontáneamente, como lo ha tenido en otros tiempos, sin necesidad de que nuevos profesionales (los sofistas) vengan a crear una necesidad aparente. Según esto, Platón estaría defendiendo la situación del aristócrata que, sin necesidad de pagar nada, puede transmitir una educación a sus hijos, por medio de sus esclavos o por el ocio de que él dispone gratuitamente, liberalmente. Sin embargo, nos parece que no es ésta la única lectura posible de Platón, antes bien, que esta lectura es la más superficial y que Platón quiere decirnos todo lo contrario. En efecto: lo que a Platón le escandaliza es que el sofista pueda presentarse como un mercader que vende su mercancía a aquél que se la pueda comprar —a los ricos, a los hijos de los ricos, a los que pueden asistir a la casa de Calias. ¿Por qué?. Porque lo que se vende, lo vende un particular a otro particular. Se

trata de un negocio privado, una cuestión de «enseñanza privada», en donde se enfrentan intereses individuales, psicológicos (incluso psicoanalíticos: precisamente el precepto de cobrar honorarios figura como uno de los preceptos más importantes para el sostenimiento de la relación entre el médico y el paciente, como la única forma de expresión en el terreno económico de la exterioridad y distancia de la relación que debe mediar entre el curandero del alma individual y el propio individuo enfermo). Pero ¿Cómo dejar en manos de mercaderes particulares la formación de virtudes que se consideran trascendentales para la vida de la comunidad?. Los sofistas del *Protágoras* —Protágoras, Hipias, Pródico— se reúnen en casa de Calias, el plutócrata de Atenas, el mecenas. La casa de Calias está desempeñando una función nueva en la ciudad: el eunuco que hace de portero, con razón está asombrado, irritado. No es la casa en donde vive una familia y en donde se reciben a los amigos, incluso donde se conspira. Ahora, allí, unos hombres extranjeros, están enseñando las virtuddes más deseadas por los atenienses. Pero no por eso la casa de Calias es un templo, o un edificio público, sigue siendo una casa privada —como lo será todavía la Academia o el Liceo— y no un edificio público como, tras Alejandro, llegará a serlo el museo de Demetrio Falereo y, después la escuela de Alejandría. La casa de Calias es una casa particular y los hombres que allí enseñan cobran por su enseñanza y perciben honorarios muy altos (ignoramos si Calias exige participación en ellos). No podemos olvidar en todo caso que estamos refiriéndonos a un proceso de formación de instituciones y que por ello la casa de Calias no podría auto-concebirse como una «academia», o como una «universidad» precisamente porque acaso es sólo su embrión. ¿Por qué ofrece Calias su casa a los sofistas?. O bien la alquila (es decir o bien obedece a legítimos intereses mercantiles), o bien busca compartir, junto con los sofistas, un poder político y social, convirtiendo su casa en un palacio como el de Lorenzo el Magnífico. Y entonces (337d) la casa de Calias estaría pidiendo pasar a ser un edificio público, el Pritaneo —y es Sócrates quien en la *Apología* (la de Platón) les sugiere irónicamente a los ciudadanos reunidos en la Asamblea, que en lugar de encerrarle en la cárcel y matarle, debieran pagarle un puesto en el Pritaneo para que desde él pudiera mantenerles despiertos de su sueño cotidiano. En resolución, no parece inverosímil concluir que aquello que en realidad tenía que resultar vergonzoso a Platón en el hecho de que los sofistas cobrasen por sus enseñanzas, no había de ser tanto el cobrar los honorarios, cuanto el cobrarlos como mercancía, en convertir en función privada aquello que, por su importancia, debiera ser siempre una función pública, una función del Estado, abierta a todos los ciudadanos como el Pritaneo y no cerrada, accesible sólo a la oligarquía como la casa de Calias.

II. EL «PROLOGO» DEL *PROTAGORAS*

En el *Protágoras*, como en los demás Diálogos de Platón, además de describírsenos escenarios diversos, se nos hacen presentes diferentes personajes a quienes se les hace hablar a lo largo de un curso dramático más o menos complejo pero que, en todo caso, está concebido estéticamente —aunque esta concepción resulte a veces muy convencional— desde perspectivas muy próximas a aquéllas en las que se sitúa un autor teatral. Se diría que todo ha sido calculado por Platón, desde la escenografía, hasta el orden dramático (formal) de intervención de los personajes. Por lo demás, este órden dramático, en los Diálogos (y, en particular, en el Protágoras) no se corresponde siempre con el órden material (cronológico) que se supone subyacente al orden dramático y que, en general, habrá de ser reconstruído sobre la marcha a partir de las indicaciones que nos suministra la propia exposición dramática. Así, por ejemplo, el segundo escenario del Protágoras es la casa de Sócrates; pero el propio diálogo nos notifica que la «acción» que tiene lugar en este segundo escenario es anterior a los acontecimientos que tuvieron lugar en el primero dramáticamente (la calle, o una plaza) y, por tanto, según el órden material, el segundo escenario precede al primero. En ocasiones, la notificación de la posición relativa de una serie de acontecimientos que se nos han presentado según un órden dramático, se aplaza hasta un extremo límite: la primera escena de nuestro Diálogo (primera en el curso dramático formal) no sólo es la última (es decir, posterior en el orden material a todas las que en el resto del Diálogo se irán presentando), sino que también será preciso esperar a la última escena dramática para poder conocer la situación de la primera. Sólo cuando nosotros (lectores de Platón) hayamos terminado de leer el Diálogo, sabremos ya responder (supuesto que nadie nos lo hubiése dicho por otro lado) al amigo anónimo que dice las primeras palabras: Sócrates viene de casa de Calias. Y por ello, la escena primera remite (anafóricamente) a la última, así como la última nos conduce, (según el órden material) a la primera escena dramática. Parece como si Platón hubiera dispuesto las correspondencias entre

el orden material y el orden formal dramático, de modo tal que ellas formen unos de esos círculos recurrentes de los cuales no es posible liberarnos cuando nos atenemos únicamente a sus instrucciones internas.

Ahora bien, es evidente que si nos atenemos al órden dramático, la descomposición del Diálogo en sus diferentes unidades secuenciales no tiene por qué ser la misma que si nos atenemos al orden material o a cualquier otro criterio de «segmentación». Por ejemplo, desde el punto de vista de un lector interesado únicamente por la argumentación que se despliega en las palabras cruzadas entre Sócrates y Protágoras, todo cuanto precede al comienzo de ellas, aparecerá como «preámbulo», «obertura», «pórtico ornamental» o simple «preliminar» del cuerpo principal de la obra. Así, en su Introducción al Protágoras (Londres, 1924) Lamb funde todas estas escenas iniciales en un todo «preparatorio» del Diálogo propiamente dicho (309 A - 316 A). Pero ocurre de hecho, que en estos «pre-liminares» (si tomamos como límites iniciales los umbrales de la casa de Calias) se nos dicen cosas muy importantes que son además imprescindibles para poder asignar sus debidas proporciones a muchos de los argumentos contenidos en el «cuerpo» de la obra. Pero tampoco parece muy convincente la solución de incorporar las escenas preliminares al todo, como si fueran los primeros eslabones de la secuencia global constituída por el texto en su conjunto, porque ello equivale a no tomar en consideración la distinción entre el orden dramático formal y el orden material, y aún a confundirlos groseramente. Así, Croisset (en el *Prefacio* a su traducción en *Les Belles Lettres*, París, 1923, pág. 17-19) propone el siguiente despiece del Protágoras: (1) Diálogo de introducción entre Sócrates y un amigo anónimo (309a - 310a), (2) comienzo del relato (310a-314e), (3) Sócrates e Hipócrates se encaminan a la casa de Calias (314e-316a), etc. Esta numeración literal, textual, precisamente por serlo rompe o encubre las más importantes líneas estructurales dado que, como hemos dicho, el *Protágoras*, como Diálogo, comienza en el plano material una vez que ya ha tenido lugar aquello que Sócrates va a relatar. Sólo después que Sócrates ha salido de la casa de Calias, cuando se ha separado de Protágoras, al final de la obra (362), es cuando el amigo anónimo le encuentra y le pregunta: «¿De dónde sales?». Esta pregunta nos informa que el amigo anónimo no ha visto salir a Sócrates de la casa de Calias, pues en caso contrario no se lo preguntaría, ni se le hubiera ocurrido quizá pensar que Sócrates venía de intentar gozar, una vez más, a Alcibiades. Pero en cambio, nos indica que el amigo ha visto a Sócrates poco después de haber salido de la casa de Calias. Ahora bien, lo más importante para nuestro propósito del momento es tener en cuenta que es precisamente en esta primera escena con el amigo anónimo cuando verdaderamente Platón nos ofrece un diá-

logo en primer grado. Porque cuando acaba este breve diálogo inicial, todo lo que sigue es ya un único *monólogo*, un relato de Sócrates (aunque en este relato se incluya la exposición de numerosos diálogos). Un monólogo, un relato que, por cierto, ha sido solicitado por su amigo anónimo y que Sócrates expone, al parecer, no sólo a este amigo, sino a los otros amigos que le acompañaban, según puede inferirse del uso del plural («nosotros te agradeceríamos si nos cuentas la conversación», καὶ μὴν καὶ ἡμεῖς σοί ἐάν λέγῃς).

Atendiendo, pues, al orden dramático formal y a su coordinación con el orden cronológico material resulta que el único diálogo, en primer grado, del *Protágoras* está constituído por la conversación de la primera escena, muy breve (309a-310b). Todo lo demás, estilísticamente, es un monólogo de Sócrates y por ello, la «segunda escena» dramática (la casa de Sócrates) no puede considerarse en continuidad con la primera (la conversación con el amigo), porque la segunda escena pertenece ya a la segunda parte de la obra, al monólogo de Sócrates. Y si se insiste en entender que este monólogo constituye el discurso, logos, o cuerpo principal de la obra (aunque, a su vez, por cierto, habría que subdistinguir en este monólogo dos escenarios, el primero también preliminar, en casa de Sócrates —y en el trayecto que va de la casa de Sócrates a la de Calias, aunque nada sabemos de lo que en este trayecto se habló— y el segundo, central, en el interior de la casa de Calias) entonces habría que entender la escena dramática inicial, el diálogo en primer grado, como un prólogo.

Según lo anterior, el *Protágoras* de Platón podrá adecuadamente, desde su misma estilística gramatical, quedar dividido en dos partes: una primera parte, muy breve, que contiene el diálogo pro-logal (309a-310b) y una segunda parte, que ocupa prácticamente la totalidad de la obra (310b-362) y que precisamente no tiene la estructura de un diálogo, sino de un monólogo.

¿Qué relaciones median entre estas dos partes del *Protágoras*, y qué significados podemos atribuir a la circunstancia de que la parte más extensa haya sido concebida por Platón precisamente como un monólogo?. Cualquier sugerencia en esta dirección podrá tener más interés que una desatención por estas cuestiones a título de externas o puramente decorativas, como si la forma del monólogo fuese simplemente un «recurso literario» de Platón «para dar variedad y flexibilidad a la expresión» (Croisset). Si es Platón mismo quien ha meditado la disposición de estas partes, es gratuito suponer de entrada que la consideración del sentido de esta disposición de partes carezca de interés filosófico —como si éste sólo pudiera encerrarse en los argumentos explícitos del cuerpo del Diálogo. Más probable es que el sentido de estas argumentaciones se aclare por el análisis de la disposición dramática del Diálogo y recíprocamente.

No nos parece de todo punto disparatado establecer una significativa conexión entre los efectos (y también, condiciones de posibilidad) del monólogo de Sócrates (en cuanto monólogo que reproduce en su ámbito múltiples diálogos) y la central doctrina platónica de la *anamnesis*.Y esta conexión se mantiene objetivamente aún en el supuesto de que Platón no la hubiera tenido deliberadamente en cuenta al planear el «cuerpo principal» del *Protágoras* en forma de monólogo. Queremos decir sencillamente que si Sócrates es capaz de reproducir, supongamos que con absoluta fidelidad y objetividad, los argumentos de su antagonista, Protágoras —así como los argumentos de los restantes personajes del Diálogo— su juego dialéctico mútuo, es porque estas argumentaciones pueden ser reproducidas al menos por una mente tan *magnánima* como la de Sócrates, que es capaz de albergar en sí misma a sus propios contrarios y que hace de esta posibilidad la condición para un pensamiento genuino («pensar es el diálogo del alma consigo misma»). Este pensar que consiste en reproducir fielmente los diálogos que tuvieron lugar en la casa de Calias no es otra cosa sino un *recordar*. Y, sobre todo, un recordar que se lleva a cabo según un modo peculiar, que podríamos llamar plástico o estético, el modo que estaría precisamente en la base del descubrimiento del arte de recordar por Simónides —la casa de Calias reproduce aquí la situación de la casa de Scopas, según el testimonio de Cicerón (*De Oratore*, II, I, XXXVI) al que nos referiremos más tarde. Sin duda, la anamnesis socrática tiene como referencia propia precisamente no sólo estas rememoraciones de las conversaciones filosóficas a las cuales Sócrates estaría especialmente inclinado (habría que citar *El Banquete*) cuando sus oyentes le requerían precisamente esta narración, sino también el arte de recordarlas según el modo o técnica inventados por Simónides. Cuenta Cicerón, en el lugar citado, que en un banquete dado por un noble de Tesalia, llamado Scopas, el poeta Simónides de Queos cantó un poema lírico en honor de su anfitrión, pero incluyendo en él un elogio a Cástor y Polux. Scopas entonces dijo al poeta que le pagaría sólo la mitad de la suma convenida por el panegírico y que reclamase la otra mitad a los divinos gemelos a quienes había dedicado la mitad del poema. Inmediatamente después fue dado a Simónides el aviso de que dos jóvenes le esperaban fuera y querían verle. Salió del banquete, pero no vió a nadie. Durante su ausencia, la techumbre de la sala del banquete cayó, aplastando a Scopas y a todos sus huéspedes, que murieron entre las ruinas. Los cadáveres estaban tan despedazados que sus parientes, cuando llegaron a recogerlos para enterrarlos, no podían identificarlos. Pero Simónides recordó los lugares en los cuales ellos habían estado sentados a la mesa y, en consecuencia, pudo indicar a los parientes quién era cada cual. Los invisibles visitantes, Cástor y Polux, habían pagado generosamente

por su participación en el panegírico, sacando a Simónides de la sala justo antes de su desplomamiento. Y esta experiencia sugirió al poeta los principios del arte de la memoria, del que se dice fue el inventor. Pues advirtió que era a través de la memoria del lugar en el cual cada huésped había estado sentado como él podía identificar los cuerpos, dándose cuenta de que la disposición ordenada es esencial para la buena memoria. Infirió, pues, Simónides que las personas que desean entrenarse en esta facultad (el arte de recordar) deben elegir lugares y formar imágenes de las cosas que ellos desean recordar, almacenando estas imágenes en los lugares formados anteriormente, de suerte que el orden de los lugares preservará el orden de las cosas y las imágenes de las cosas denotarán las cosas mismas y nosotros deberemos utilizar los lugares y las imágenes como si fueran respectivamente una tablilla de cera y las letras escritas en ella.

Un ejercicio semejante de anamnesis (el que acaso Platón quiso recoger en su *Protágoras*, el diálogo que en una parte muy principal gira en torno a un comentario a Simónides) es algo más que una rememoración psicológica, algo más que un ejercicio psicológico de memoria mecánica, por puntual que ella fuera. Es una reproducción a la vez lógica de unas argumentaciones entretejidas en una situación empírica —en el escenario fenoménico de la casa de Calias (Sócrates está desempeñando aquí el papel de Simónides por respecto a la casa de Scopas)— pero que, precisamente en la narración exacta (exactitud lógica, selectiva por tanto, lo que a su vez sólo es posible si la propia conversación tiene una estructura lógica) queda esencializada, «eternizada». Una esencialización por parte del fenómeno y sólo de él: la magnitud de una conciencia como la de Sócrates —su magnanimidad o megalopsiquia (μεγαλοπρεπεια en *Menón* 74a)— sólo se realiza cuando acoge a las argumentaciones de los antagonistas, no antes. No es, pues, que la conciencia socrática pueda acoger a Protágoras o a Pródico porque sea magnánima, sino que es magnánima (digamos, racional) solamente porque los ha acogido: el «diálogo del alma consigo misma» no es proceso originariamente solitario (sustantivo) sino el resultado de una intensa relación social fenoménica. De una conversación ya habida que puede ser rememorada lógicamente (objetivamente, al márgen de todo subjetivismo), de una conversación a la cual la esencia resultante de la reproducción narrada (en el monólogo) deberá siempre referirse (cabría aplicar la fórmula aristotélica: «la esencia es lo que era el ser». Una reproducción que en principio incluye una re-generación total del proceso original, incluyendo sus propias dimensiones temporales. Y aquí reside acaso el punto más inverosímil —aunque no imposible— del «boceto escenográfico» de Platón al diseñar el *Protágoras:* porque, de acuerdo con su relato, Sócrates ha debido comenzar su jornada

antes del amanecer, cuando Hipócrates le despierta: ha debido invertir varias horas en la casa de Calias —en donde acaso ha almorzado— y, por la tarde, a la salida, al encontrarse con los amigos, habrá tenido que ocupar todas las horas, hasta el anochecer, en el relato de lo que ocurrió por la mañana.

No se nos podrá negar entonces, cuando el monólogo es contemplado a esta luz, que el Prólogo del *Protágoras* es necesario y, en ningún caso, puede interpretarse como una simple introducción ornamental, exterior al cuerpo mismo de la obra. Porque merced a su Prólogo, el monólogo queda preservado de toda tendencia a su sustancialización: es el Prólogo el que establece explícitamente que Sócrates no es un Dios aristotélico, ni siquiera una mónada que contiene en sí misma y por sí misma, sustantivamente, como un microcosmos, a Protágoras, a Hipias, a Pródico, y, en general, a cualquier otra persona.

Porque en el Prólogo, Sócrates aparece precisamente dialogando (no monologando) y sobre todo se nos presenta como interpelado por terceras personas (por un amigo anónimo, es decir, cualquiera). Sobre todo, es este amigo anónimo el que se interesa por la anamnesis de Sócrates, quien le incita a la rememoración. Y el monólogo se supone realizado en voz alta, como un relato ante el amigo anónimo o mejor, como dijimos, ante un grupo de amigos, entre quienes podría encontrarse, si hubiera nacido, el mismo Platón y también (por la reproducibilidad de los argumentos del texto platónico, que llega hasta el presente) nosotros mismos: es un monólogo para ser escuchado, y esto es lo que nos advierte el Prólogo.

Pero además, es obligado detenernos, aunque sea muy brevemente, en el contenido mismo del diálogo pre-liminar. Lo que más nos llama la atención son las palabras del amigo anónimo, porque estas palabras parecen destinadas por Platón a definir la perspectiva «mundana» desde la cual Sócrates podría ser percibido por cualquier vecino que se le encuentra de improviso por la calle. Medio bromeando acaso, con una evidente picardía en la intención, el amigo viene a decirle a Sócrates: «seguramente vienes de acechar a Alcibíades, de vigilar, como si fueras un cazador, algún momento propicio suyo, algún flanco débil que tú habrás aprovechado para gozarle» (éste sería el sentido aproximado del primer parlamento del *Protágoras,* según el propio traductor, Julián Velarde, quien, para evitar prolijidad, ha dado una versión más convencional). Y no deja de sorprendernos a nosotros, lectores de hoy, que Platón haya querido comenzar precisamente por esta manera de ser visto Sócrates, a través de una pregunta que tiene algo de impertinencia, de invasión en una «intimidad», o si se quiere, por esta «refracción» de Sócrates ante sus vecinos que contiene de algún modo una degradación de aquello que de Sócrates puede percibir una persona

vulgar que ni siquiera sospecha que Sócrates podría venir de ocupaciones «más espirituales» o dignas de él. Porque (pensaremos) si Sócrates hubiera sido sólo el «amigo de Alcibíades» —y no el «antagonista de Protágoras»— no sería lo que ha llegado a ser. Se diría, pues, que Platón, al comenzar el Diálogo de este modo, ha querido constatar que la recíproca tampoco es cierta: Sócrates es sin duda el antagonista de Protágoras, pero también es el amigo de Alcibíades y todo ello en una perfecta continuidad. Por ello, Sócrates, no manifiesta la menor incomodidad ante el ex abrupto de su amigo. Por el contrario, parece encontrar propia la pregunta, y su respuesta no es del todo negativa. Efectivamente, viene de ver a Alcibíades y nada de particular tendría que sus intereses hacia él hubieran sido aquel día del género en el que su amigo piensa, si no fuera porque, a la vez, había en la reunión otro personaje que, en aquella ocasión, resultó ser más interesante, incluso más bello que Alcibíades, aunque mucho más viejo, Protágoras.

Y otra nueva sorpresa, al menos para nosotros. En lugar de confirmarnos en lo que sigue la «mundana vulgaridad» del anónimo amigo de Sócrates —esperaríamos de él que siga de largo, una vez recibida la respuesta de Sócrates, o bien que continúe con alguna pulla «mundana»— resulta que es el propio amigo anónimo quien se interesa vivamente por la noticia («Protágoras está en Atenas») y que es él mismo y sus compañeros quienes instan a Sócrates para que les refiera la conversación con él. Hay un paralelismo, por tanto, entre la natural continuidad según la cual Sócrates pasa de Alcibíades a Protágoras y la análoga continuidad de su amigo anónimo. Y acaso en eso podríamos cifrar el más profundo designio del contenido del Prólogo: sugerirnos, en unos cuantos trazos geniales, la continuidad, a través de Sócrates, entre Alcibíades, el símbolo erótico de la juventud (aún no tiene 20 años), el irreflexivo e inteligente, abierto a todo, el símbolo de la simpatía, y Protágoras, la madurez sabia, calculadora, que todo lo tiene previsto. Porque si en el Prólogo es Sócrates quien establece el nexo continuo entre Alcibíades y Protágoras, en el monólogo (es decir, en la casa de Calias) será Alcibíades quien establezca la continuidad entre Sócrates y Protágoras en los momentos en los que la ruptura del diálogo parece inminente (por ejemplo 336b, 347b, 348b). Es la simpatía mundana de Alcibíades, la vía del Eros, aquélla que, en los momentos más difíciles hace posible que la propia relación *polémica* se mantenga, la que obliga a Sócrates a continuar su enfrentamiento con Protágoras en lugar de desinteresarse por él y darle definitivamente la espalda.

☆

III. EL «MONOLOGO» DEL *PROTAGORAS:* LOS DOCE PASOS DEL «PUGILATO»

El *monólogo* del *Protágoras* (que ocupa, salvo el Prólogo, la totalidad del Diálogo, según hemos dicho) es muy complejo y consta de muy variados episodios. Estos episodios están narrados a la manera de un drama —de un «drama filosófico». Y, evidentemente, el curso de este drama puede ser dividido («segmentado») en partes («escenas») diversas según los criterios desde los cuales se emprenda el análisis (la «segmentación»), puesto que Platón no nos ha ofrecido explícitamente división alguna. Ahora bien, lo que ocurre es que las divisiones o «segmentaciones» que los comentaristas proponen (divisiones, no hace falta decirlo, diversas entre sí, porque acaso no hay dos comentaristas que vayan a la par en este punto), tampoco van acompañadas, en general, de los criterios en que se fundan. Lo que suele hacerse es sugerir, de entrada, una descomposición, más o menos prolija, del Diálogo, atendiendo a las «junturas naturales» que se encuentran al paso. Y no es que neguemos, por nuestra parte, las «junturas naturales» (afirmando que no existe objetivamente ninguna); más bien pensamos que hay muchas, porque las junturas naturales pueden darse a diversas escalas, y el «buen carnicero» del que el mismo Platón nos habla en el *Fedro* podría seguir diferentes sistemas para despedazar sabiamente la res por sus «junturas naturales». Y entonces, cuando los criterios del despedazamiento no son explícitos, se corre el peligro (aún suponiendo, que ya es mucho suponer, que los criterios sean objetivos) de mezclar criterios heterogéneos, dando lugar a una división artificiosa por completo, aún contando con partes separadas por «junturas naturales».

Queremos comenzar nosotros exponiendo por lo menos nuestro propio criterio de división («segmentación») para proceder después a un análisis proporcionado a este criterio. (Cabe siempre discutir, además del criterio propuesto, la justa o proporcionada aplicación del mismo, en cada caso).

Partimos de la constatación de la viva impresión que se recibe al leer el *Protágoras* —en tanto de esa «impresión» cabe obtener la orientación para un criterio de despedazamiento— a saber, la

impresión de que el relato del *Protágoras* se asemeja intensamente a lo que podría ser la narración de un combate entre dos luchadores (narración que comporta la eventual intervención auxiliar de árbitros, consejeros, animadores, apostadores, etc.), a la narración de un pugilato. Esta impresión, por lo demas, no es enteramente subjetiva (privada). No sólo porque la comparación de toda polémica dialéctica (dialógica) con un combate es un tópico general (que está ya incluído en la misma raíz de la palabra «polémica») —y el *Protágoras* está consagrado principalmente a la narración de la polémica que Sócrates y Protágoras mantuvieron en casa de Calias— sino sobre todo, porque es el mismo Platón quien en varias ocasiones, a lo largo de su Diálogo, utiliza expresiones que nos acercan más a la arena de los luchadores (o, si se quiere, a la arena de los corredores en competencia) que al escenario de los actores (salvo que este escenario represente él mismo, una palestra). En 337a, Platón, que está trazando una caricatura de Pródico (de su gusto por los sinónimos, por las definiciones de palabras) ofrece, por su boca, una reflexión sobre la relación entre Sócrates y Protágoras: «Y también os pido, Protágoras y Sócrates, que... disintáis entre vosotros, pero que no riñáis: disienten, con benevolencia, los amigos de los amigos, riñen, en cambio, los adversarios y los enemigos entre sí». Pero, ¿acaso los púgiles no pueden ser amigos, compañeros cuya relación consiste en la lucha?. En 335e dice Sócrates a Calias: «Pero ahora es como si me pidieras seguir el paso al vigoroso Crisón de Himera, o competir y seguir el paso a algún corredor de carrera larga... y si quieres vernos correr juntos a Crisón y a mí, pídele a él que sea condescendiente, porque yo no puedo correr velozmente y él, en cambio, puede hacerlo lentamente» (y acaso —podríamos suplir, por nuestra parte— en una carrera de resistencia, *dolichós*, gana el menos veloz). Poco después (337e) es Hipias quien dice: «Os pido y os aconsejo, por tanto, Sócrates y Protágoras, que os acerqueis mitad y mitad, como si saliéseis al centro de la palestra». (Puede ser oportuno recordar aquí que Hipias de Elis estuvo en Olimpia y que fue el primero en hacer la lista de los vencedores de los Juegos y establecer una cronología, aunque no muy exacta, de las Olimpiadas). Y en 339e, Platón hace decir a Sócrates, una vez que éste ha relatado la contundente argumentación de Protágoras: «Yo, por el momento, como golpeado por un gran púgil, sentí vértigo y quedé perturbado, tanto por lo que él había dicho, como por la aclamación de los demás».

Es cierto que todas estas expresiones, contenidas en el Diálogo, no garantizan que Platón haya planeado deliberadamente el relato del monólogo según la estructura de un pugilato, de un pancracio, o de una carrera (aunque es innegable que sus reiteradas comparaciones manifiestan que estos «paradigmas» estaban presionando en su mente en el momento de escribir). ¿Se acordaba Pla-

tón, el pitagórico, de aquel consejo que, según Diógenes Laercio, acostumbraba Pitágoras a dar a sus discípulos: «Comportaos como los corredores, que buscan la victoria dando cada uno de sí lo que pueda sin tratar de dañar al compañero, y no como los luchadores, cuyo triunfo implica la destrucción del enemigo»?. Podía acordarse y sin embargo haber traspasado a los luchadores algo de lo que parecía propio de los corredores (incluyendo el número de las doce vueltas característico de las carreras de carros), en tanto que el luchador victorioso, aún después del combate más duro, tampoco busca siempre destruir al enemigo, sino que a veces lo recoge y lo levanta, una vez vencido, como Epeo, después de vencer a Euriolo, lo eleva y lo cuida. Y entonces, el paradigma de la estructura del monólogo del *Protágoras*, podría ser Homero, el Homero del canto XXIII de la *Iliada*. Tan sólo, Sócrates no desafía, como desafió Epeo: «Salga ahora, el que aspire a la copa de dos asas, pues la mula, yo aseguro que ningún otro aqueo se la lleve, vencedor como púgil, pues blasono de ser entre los púgiles señero». Pero durante el combate, Protágoras y Sócrates parecen reproducir, literalmente la escena homérica: «Los dos ceñidos, al medio de la junta se adelantan, enfrentados, al par alzando sus fornidos brazos, el uno sobre el otro se abalanza y sus manos pesadas entrecruzan». Sócrates, después de varios incidentes, resulta estar destinado a vencer: «... se levantó el divino Epeo, y un golpe le asestó en plena mejilla y, claro es, ya no pudo largo rato sostenerse en pie, pues allí mismo, se derrumbaron sus gloriosos miembros». Y Protágoras, «como el pez que arrojado a la ribera, cuando el Boreas encrespa el oleaje, está allí palpitante entre las algas...». «Más Epeo, magnánimo, enderezóle con su mano; luego, los caros compañeros le rodean, y a través de la junta lo llevaron, arrastrando los pies y vomitando espesa sangre, a un lado la cabeza derribada. Iba desvanecido y en un carro, entre ellos le sentaron; luego fueron y trajeron la copa de doble asa». (Trad. de D. Daniel Ruiz Bueno).

Dividiremos al *Protágoras*, pues, según este criterio, de suerte que la división nos permita percibir las acciones de Sócrates y de Protágoras en cuanto son ataques y contraataques que conducen a la derrota del segundo y a la victoria del primero. Sabemos que en el pugilato no había divisiones formales —como tampoco las hay en el *Protágoras*— pero esto no quiere decir que no hubiese un ritmo de desarrollo (vd. Heiz Schöbel, *Olimpia y sus juegos*, 1967, Edition Leipzig, versión UTEHA, 1968, pág. 79). El ritmo del curso del pugilato del Diálogo platónico parece ser alternativo: en sus doce estadios o pasos, cada antagonista pierde su posición anterior o la recupera, pero no como una simple vuelta al estado inicial o previo, porque el combate es acumulativo. A lo largo de los doce pasos que podemos distinguir sin violencia en el Diálogo platónico, cabría comprender, cómo la negación de la negación, lejos de re-

ducirnos al punto de partida, nos lleva más allá de las posiciones que los personajes van ocupando en cada momento.

PASO I (310b - 316b)

Comprende el período que comienza en el momento en que Sócrates se entera de la presencia de Protágoras en Atenas, y termina en el momento en que Sócrates, que ya se ha situado en presencia directa de Protágoras, le dirige la palabra, le interpela.

Este paso transcurre, por tanto, en ausencia de Protágoras, pero es el paso por el que se realiza la aproximación de Sócrates hacia su antagonista. Una aproximación por lo demás que no es ya en sí misma pacífica, sino que tiene el claro sentido de un ataque a Protágoras, al menos «en efigie», —pues durante su aproximación Sócrates comienza intentando destruir la imágen que de Protágoras se ha forjado Hipócrates, es decir, el joven ateniense que, al parecer, ha sido aprisionado por la fascinación y el prestigio de esta imágen.

Según ésto, el Paso I del monólogo, no sólo cubre el trámite de presentación de Protágoras —presentación *fenomenológica* (presentación de la imágen de Protágoras, de lo que significa Protágoras en Atenas en este momento)— sino también el trámite de autopresentación de Sócrates, de la autopresentación de su postura (inequívocamente agresiva) ante el «fenómeno Protágoras», ante la imágen fenomenológica del sofista tal como aparece dibujada en la opinión pública ateniense.

Es el joven Hipócrates quien representa esa opinión pública y quien la hace presente a Sócrates. Con su impaciencia juvenil, Hipócrates, antes del amanecer, entra en la misma habitación de Sócrates, le despierta, y le da la noticia de la llegada de Protágoras a Atenas, rogándole que de inmediato le acompañe ante el gran sofista, a fin de que éste se digne prestarle su atención.

No deja de ser extraño que el joven Hipócrates acuda precisamente a la intercesión de Sócrates para lograr establecer relación con Protágoras. Podía haberla obtenido de otro modo (se supone que Hipócrates es rico). Sobre todo, y puesto que se atreve a penetrar, en semejantes circunstancias, en el dormitorio de Sócrates, hay que suponer que es un amigo habitual de Sócrates, como pueda serlo el jóven Alcibíades («iba a comunicarte que tenía que ir a buscar a mi esclavo Sátiro, que se había fugado») que, por tanto, ha de conocer la personalidad de Sócrates. ¿Por qué, entonces, busca la mediación de Sócrates?. Sin duda porque percibe naturalmente una relación de afinidad entre Sócrates y Protágoras («cuando mi hermano me dijo que Protágoras estaba aquí, lo primero que pensé fue venir a decírtelo»). Sólo sobre esa relación de afinidad, cabe el antagonismo (*contraria sunt circa idem*).

Deleuze, en su *Lógica del sentido*, olvidando acaso precisamente la misma relación dialéctica a que nos referimos, llega a decir que la definición final de *El Sofista* platónico podría aplicarse al propio Sócrates.

En cualquier caso resulta paradójica la situación que, en este paso del *Protágoras*, Platón nos dibuja: si Hipócrates es un discípulo de Sócrates ¿cómo espera encontrar en Protágoras una sabiduría superior y, más aún, cómo piensa que sea precisamente Sócrates quien haga de mediador, obligándole así a reconocer que él mismo no puede darle esta sabiduría?. Platón no nos ofrece ninguna respuesta, pero las paradojas están ahí. ¿Habrá querido significar la necedad de los atenienses que, teniendo cotidianamente a su lado a Sócrates, se dejan fascinar por el prestigio de un extranjero recién llegado como Protágoras?. Acaso, pero no sólo eso. Pues en Sócrates no podía ver Platón simplemente un maestro de sabiduría que haría superflua y redundante la apelación a Protágoras: Sócrates representa una sabiduría opuesta a la de Protágoras y esto Hipócrates tenía también que intuirlo o barruntarlo (ello explica que pueda encontrar novedad en la figura de Protágoras). Y entonces podemos ver en esta decisión de Hipócrates, en la decisión de acudir a Sócrates como mediador suyo ante Protágoras, algo más que la petición de una gestión meramente amistosa (apoyada en motivaciones que tampoco podrían considerarse esclarecidas en la obra de Platón). Estamos autorizados a sospechar si en la ingenua (en el plano de la conciencia) decisión del joven Hipócrates no va implícita la intención de enfrentar a su maestro con el maestro extranjero, tanto para buscar protección y autodefensa ante la nueva sabiduría (que, sin duda, ha de inquietarle) como para medir la misma sabiduría de Sócrates, dado que, en todo caso, la sabiduría de Sócrates, siendo crítica, no puede realizarse más que en el enfrentamiento con el extraño, no puede demostrarse en el ejercicio solitario. Sócrates no es posible sin Protágoras —como Hércules no es posible sin los leones ni, en general, el filósofo sin el sofista. Cualquiera que sea nuestra opinión al respecto, lo que sí parece claro es que en todo caso, el jóven Hipócrates es quien incita a Sócrates a ir en busca de Protágoras y aún en cierto modo lo incita a desafiarlo. Cabría establecer un cierto paralelismo entre las funciones que de hecho desempeñan en el drama filosófico los dos jóvenes amigos de Sócrates: Hipócrates (que es quien motiva la relación entre Sócrates y Protágoras) y Alcibíades (que es quien, según hemos dicho, hace posible, en los momentos más críticos del drama, que esa relación polémica se mantenga hasta el final).

Pero lo importante es que Sócrates acepta el «desafío». Porque aún en el supuesto de que Hipócrates no se hubiera dado cuenta del alcance de su petición en hora tan intempestiva, Sócrates no

podía menos de saber que su simple acercamiento a Protágoras para transmitirle el ruego de su amigo Hipócrates, había de colocarle necesariamente en una situación polémica. Aunque no fuera más que porque la obligada protección debida a su joven amigo le exigiría atacar a Protágoras. Y la prueba de que eso lo sabía perfectamente Sócrates es la siguiente: que el lapso de tiempo que permanece con Hipócrates, precisamente en el pórtico de su propia casa, lo invierte en atacar a Protágoras, en tratar de destruir la imágen que de Protágoras tiene su joven amigo. Este ataque *en ausencia* sería indigno de Sócrates si no hubiese planeado ya reproducir el ataque (o proseguirlo) ante el mismo Protágoras, y en presencia de Hipócrates. Y esto supuesto, sería absurdo que hubiese accedido al ruego de su amigo, sin más explicaciones, porque esto equivaldría a engañarlo, a mantener en Hipócrates la *ilusión*, como si él la compartiera. *Ilusión* de Hipócrates —digamos: el *fenómeno* del sofista— que Platón expone a través de la propia boca de Hipócrates: «Protágoras es sabio y puede hacerme a mi tal» —aunque el giro que emplea sea *a sensu contrario*, riéndose. Por eso Sócrates procede inmediatamente a hacer reflexionar a su joven amigo: «¿Qué esperas que te enseñe alguien que va a exigirte dinero a cambio?». La argumentación de Sócrates parece aquí inspirada por el más estricto espíritu del positivismo económico, pragmático: cuando alguien puede ofrecer algo especial, que él tiene, algo concreto y positivo (el arte de la medicina, que posee Hipócrates de Cos, o el arte de la escultura que posee Policleto de Argos o Fidias de Atenas) entonces parece que tiene sentido exigir a cambio algo también positivo y concreto, como pueda serlo una cantidad determinada de dinero, y quien sabe lo que *vale* su dinero, debe también saber evaluar la mercancía que compra, para que el negocio sea racional. Luego si (este parece ser el sentido del argumento económico de Sócrates) Protágoras pide por su enseñanza una cantidad de dinero, que tú estás dispuesto a dar, es porque ya sabes lo que buscas, lo que quieres comprarle, y esto ha de ser algo específico, concreto y positivo. ¿Qué es, pues?. Pero Hipócrates no sabe o no puede responder otra cosa que lo que se contiene en este círculo vicioso: «Realmente, yo voy a pedir a Protágoras el Sofista que me de lo que él mismo dice ser, es decir, voy a pedirle que me haga Sofista, es decir, sabio que es capaz de transmitir su sabiduría». Pero, ¿acáso con esto dices algo, puesto que no sabes lo que es un sofista?. Supongamos que llegas a ser un sofista: necesitarás discípulos y te definirás sólo por ellos, como ellos por los suyos y así *ad infinitum*. Pero debes tener en cuenta, Hipócrates, que el sofista no puede definirse de este modo, meramente formal (su mera capacidad de recurrencia), puesto que esta definición es vacía hasta tanto no se determine su contenido.

Y este contenido está constituído por aquellas enseñanzas o

ciencias de las cuales precisamente el alma se alimenta: no son cosas precisas, que puedan encerrarse en un cesto, o en una vasija, para ser vendidas, traspasadas de un particular a otro particular.

En resolución: la argumentación de Platón (por boca de Sócrates) no parece en este momento dirigida —como se dice ordinariamente— tanto a probar a Hipócrates que la virtud o la sabiduría no puede ser enseñada, ni tampoco a denigrar a Protágoras por traficar con la enseñanza de cosas tan «sagradas». Si nos atenemos a los términos estrictos de lo que Sócrates, en el pórtico de su casa, dice al jóven Hipócrates, su amigo, tendríamos más bien, nos parece, que concluir: que Sócrates está suponiendo que los «alimentos del alma» (la enseñanza de las virtudes generales) pueden y han de ser suministradas, desde luego, desde fuera (incluso la verdadera virtud llegará como un don divino, como una *gracia* θεία, μοῖρα, *Menón* 100 b) pero que, por ello mismo, no cabe pensar que esta provisión pueda ser reducida a una operación técnica —positiva, delimitada, específica— que es la que justificaría una retribución económica proporcionada. Por tanto —y aquí viene el argumento económico (supuesto que el precio de una mercancía exige que ésta sea algo positivo, delimitado y específico)— si Protágoras exige un precio por su enseñanza y un precio justo, es porque cree que puede ofrecer algo positivo, delimitado y específico. Y entonces, o engaña al comprador, o se engaña también a sí mismo.

Nos parece gratuito decir por tanto que Platón está atacando aquí la posibilidad de las enseñanzas específicas (técnicas, «programadas») —puesto que precisamente las reconoce en los casos de los maestros de medicina o de escultura— ni la legitimidad de percibir honorarios por estas enseñanzas. Pero tampoco está formalmente impugnando aquí la posibilidad de la enseñanza de las virtudes generales, de los alimentos del alma. Lo que nos dice, estrictamente, es que estos no pueden suministrarse en forma de «unidades específicas» (unidades didácticas, evaluables económicamente) y que todo aquél que pretenda vender tales unidades es un charlatán. Lutero diría: un vendedor de indulgencias, y hoy podríamos decir: un psicólogo, psicagogo, un psicoanalista (un empresario de cursillos acelerados de salud mental), un pedagogo que ofrece la programación para la formación de la personalidad o del autodominio. Porque «los alimentos del alma» no pueden entenderse como algo capaz de ser tomado en unas cuantas horas intensivas: es labor de toda la vida, desde que ésta comienza, y tanto como decir que nadie puede suministrarnos la sabiduría sería como decir que nos la suministran todos, y por ello, nadie en particular. Porque los alimentos de nuestra alma, si existen, deben proceder ante todo de la tierra que hizo nuestra propia alma, de nuestras tradiciones, de nuestra lengua, de nuestra cultura. Sócrates no está diciendo aquí, por tanto, a Hipócrates que prescinda de todo maestro

—porque la virtud la lleva ya en sí mismo, por el hecho de preguntar por ella, y sólo tiene que recordarla. Es esta una interpretación individualista y aún solipsista del socratismo, sin embargo, que contradice frontalmente los presupuestos de Sócrates y del mismo Platón sobre el modo de troquelarse socialmente la personalidad individual (basta recordar aquí la «prosopopeya de las leyes» del *Critón*). Una interpretación de la imposibilidad de enseñar la virtud al que ya la lleva dentro compatible con el «sociologismo» platónico exige rechazar enérgicamente semejantes lecturas individualistas del socratismo. Por ejemplo, interpretando que si es cierto que la virtud de cada cual ha de atribuirse a cada individuo como algo que él mismo y no otro puede hacer, no es menos cierto que la recordación (*anamnesis*) de esta virtud necesita la intervención de los demás y, en particular, la intervención de los maestros que, aunque no puedan prometer suministrar esa virtud, sí tienen, mediante la crítica, que contrarrestar la acción de los engañadores, removiendo los obstáculos y ayudando, como las parteras, a que cada cual alumbre en sí mismo sus propias ideas, aquello que es más cercano a su propio ser, aunque proceda de la fecundación de otro. Sócrates, como es sabido, ha asumido precisamente esta función de «partero»: el no puede dar la vida a quien no la tiene por sí mismo, pero tiene que ayudar a quien ya está viviendo y puede dejar de vivir, o al menos enfermar. Por eso puede aspirar a que el Pritaneo, el erario público, le mantenga, porque entonces, lo que reciba de él, no lo recibirá como precio de algo que haya podido vender como particular a otro particular, sino como medio para seguir desempeñando una función pública que el mismo Estado le habría asignado. Para defender a Hipócrates y, con él, a los jovenes de Atenas, de los empresarios particulares para la formación de la personalidad, se decide Sócrates a acompañar a su amigo a la casa de Calias, a la casa en la que habitan esos fantasmas o fenómenos que, como las sombras en el Hades, flotan en sus salas prometiendo una sabiduría inmediata. También es cierto, entrará el hermoso Alcibíades (y con ello Sócrates hace una referencia a la *realidad* descrita en el Prólogo) a confundirse con las sombras. Entre estas sombras ocupa el primer lugar Protágoras, caminando con aplomo entre una nube de admiradores que, (según se nos dice en una prodigiosa descripción «ética»), «procuraban no cortar jamás el paso a Protágoras, sino que, tan pronto como éste daba media vuelta junto con sus más inmediatos seguidores, al punto los oyentes de atrás se dividían en perfecto orden y, desplazándose hacia la derecha e izquierda en círculo, se colocaban siempre detrás con toda destreza».

PASO II (316b-318a)

Protágoras deja de ser visto de lejos, desde fuera («éticamente»): Sócrates le ha abordado y ahora es él quien lleva la iniciativa. Se muestra plenamente consciente de los peligros de su oficio: pretender educar a los ciudadanos, arrancándolos de los padres, de los amigos, es empresa que puede suscitar terribles envidias. Y, en este punto, reconoce la prudencia de la cautela de Sócrates («¿quieres tratar esto en privado o en público?»). Pero cree estar por encima de tales peligros y acepta tratar en público el negocio, incluso en presencia de otros sofistas.

Y se arriesga a ofrecer la definición de su mercancía, su autodefinición. Una definición que ya no será por tanto (para decirlo en términos de hoy) *ética* sino *émica* —aunque no por ello, creemos, menos *fenoménica:* él es un *sofista*, alguien que se compromete a hacer mejores cada día a los discípulos que convivan con él («en cuanto convivas un día conmigo, volverás a casa mejor y al día siguiente, lo mismo, y todos los días progresarás a más»). Protágoras (diríamos) se muestra, en suma, como alguien que es capaz (acaso junto con sus compañeros) de introducir el *Espíritu* desde fuera a la ciudad. Tal es su oficio.

Por lo demás se apresura a precisar que su oficio no es en modo alguno extravagante, inaudito, ni siquiera es nuevo: fué el oficio tradicionalmente ejercido por hombres como Homero, Hesíodo o Simónides, como Orfeo o Museo —diríamos, por el «poder espiritual» de la sociedad representado por los poetas, los sacerdotes, los magos, los artistas (curiosamente, Protágoras, no cita a los filósofos, no cita a Tales, a Pitágoras o a Parménides). Un oficio que mantuvieron enmascarado, dice Protágoras, acaso fingiendo que transmitían revelaciones divinas, precisamente por temor a las envidias. Sin embargo, todos ellos fueron sofistas, maestros, y la única diferencia con los actualees es que éstos dicen claramente cuál es su propósito y sus fuentes. La impresión que la autodefinición de Protágoras nos produce (sin perjuicio de las alusiones a los poetas) es la de un racionalista, la de un ilustrado que ha descubierto el *secreto* de los iniciados, y cree poder hacerlo público, estimando que ello encierra menos peligro hoy que el seguir enmascarado. ¿En qué podría fundar Protágoras su seguridad?. En el conocimiento de su capacidad para ganar dinero («más dinero que Fidias y diez escultores más») donde quiera que vaya, él, que es un viajero cosmopolita, que pasa de ciudad en ciudad, de Estado en Estado . Tal podría ser la respuesta de quienes entienden la oposición entre Protágoras y Sócrates (o Platón) como la oposición que media entre el apátrida desarraigado, «internacionalista» o «ciudadano del mundo», y el hombre que no se concibe fuera de la ciudad y que prefiere (como Sócrates en el *Critón*) la muerte al destie-

rro. Sin embargo, este Protágoras, nos parece una versión del Abraham de Hegel,el que abandona su patria y su familia, el que busca vivir fuera del Estado, como perfecto *anarquista*, el «judío errante» que busca la universalidad en el dinero, en el capital. Entonces, podríamos oponer Protágoras a ese Platón (o Sócrates) de Glucksmann, a ese Platón que, como luego Hegel y aún Marx, habría enseñado en su *República*, que no hay vida fuera del Estado, trazando así las líneas inconmovibles de los Estados totalitarios que se extienden entre nosotros hasta el archipiélago Gulag. Ahora bien, cualquiera que sea, de momento, la interpretación que presupongamos de Platón, lo cierto es que no es nada evidente la hipótesis de un Protágoras que encuentra su seguridad en el dinero, de un sofista sin patria. Protágoras, es cierto, se da ya a sí mismo el nombre de sofista y pone precio a su oficio, porque ha llegado el momento de llamar a las cosas por su nombre. Pero ello es debido a que es el sofista quien asume la misión de educar a los hombres en cuanto tales, y ello sin duda (anticipamos, por nuestra parte, lo que Sócrates dirá en el Paso III) porque no se trata de algo vago o indeterminado (digamos: al márgen del Estado), sino de algo preciso: educar a los ciudadanos, en el sentido de enseñarlos a adaptarse a las leyes y a las costumbres de cada Estado, de cada ciudad. Y esto es una técnica de adoctrinamiento y de propaganda como cualquier otra (diríamos hoy: una técnica psicológica o sociológica). Acaso por ello Protágoras puede creer ya que no hay peligro en confesar abiertamente la naturaleza del oficio, porque pone por delante que el sofista trabaja dispuesto siempre, por principio, a someterse a los intereses de la ciudad y de sus dirigentes (precisamente porque es extranjero), por tanto, a colaborar con éstos en el mantenimiento del orden establecido. A educar al hombre en cuanto animal político, es decir, animal que vive, no ya en sociedad, sino en la ciudad, en el Estado (Protágoras, que fué comisionado por Pericles para dar las leyes a la colonia de Turio). Ahora bien, si encuentra (según nuestra interpretación), su seguridad en el Estado, ¿en qué se opone Protágoras a Sócrates, al Sócrates que Platón aquí nos presenta?. Porque la cuestión estriba en saber si Platón no está precisamente desfigurando a Sócrates, «que sólo sabe que no sabe nada», al eterno crítico de la ciudad —Platón el que adopta el punto de vista del Estado y llega a justificar incluso la mentira política, junto con los procedimientos más actuales de la opresión planificadora. No es éste el lugar de entrar en la cuestión de las diferencias entre Sócrates y Platón. Tenemos que atenernos al Sócrates platónico, al Sócrates que está en la casa de Calias, escuchando a Protágoras, y es este Sócrates aquél que no parece oponerse a un Protágoras «desarraigado», sino a un Protágoras que también declara «educar para la vida del Estado, educar al ciudadano». La oposición, sin duda, se encuentra en otra parte.

PASO III (318b-320c)

Socrates, una vez recogido el informe de Protágoras, da este paso, que nos introduce en un nuevo plano, más complejo y, por cierto, no analizado explícitamente por Platón. En efecto, Sócrates hace ver cómo las notas o rasgos que Protágoras ha utilizado para definir al sofista («enseño a los jóvenes», «les soy útil», etc.) no son características, puesto que también corresponden a otros maestros que enseñan virtudes más específicas (Ortágoras, la flauta; Zeuxis, la pintura). Con esto Sócrates obliga a Protágoras a redefinirse ante todo negativamente: el sofista no enseña ni la aritmética, ni la música, ni la geometría, ni la astronomía —es decir, aquello que siglos después se llamará el *Quadrivium* (y más tarde aún la «segunda cultura»). Las virtudes que Protágoras parece enseñar son más universales (diríamos: son las virtudes «humanísticas» de la primera cultura). Y aquí se nos aparece el gran problema: ¿cómo puede haber virtudes más universales que aquéllas que corresponden por ejemplo a la aritmética o a la geometría si son precisamente éstas las que son comunes a todos los hombres, «comunes a todos los pueblos» (para seguir la fórmula de Ibm Hazm)?. Parece que no cabe referirse al hombre en general para definir las virtudes humanas, por referencia a las cuales se definiría el sofista —pues precisamente estas virtudes que pertenecen a todos los hombres (a todos los Estados o culturas) son aquéllas de las cuales el sofista no se ocupa. Y es Sócrates quien ahora introduce la referencia que Protágoras parece aceptar: «quieres hacer buenos ciudadanos, enseñar la virtud política».

Esta fórmula es irónica. Parece como si Sócrates hubiera advertido la oposición que media entre el hombre y el ciudadano (entre las virtudes de fraternidad que ligan a todos los hombres, y las virtudes políticas, que enfrentan hasta la muerte unos hombres a otros). Formar hombres, enseñarles las virtudes humanas y universales, no parece que sea lo que define al sofista, si acaban de marginarse virtudes tales como la aritmética y la geometría. ¿Habremos de aceptar la paradoja de que entonces las virtudes humanas que el sofista quiere enseñar no son las humanas universales, sino las particulares? ¿Y no son éstas las virtudes o ciencias «propias de cada pueblo» las que se oponen a las virtudes de otros pueblos?. Ahora bien, ¿no es extraño que el sofista se proponga formar a los ciudadanos de un Estado determinado y, en particular, del «Estado democrático de Atenas»?. Porque los ciudadanos de un Estado, si lo son —y sobre todo, los de un Estado democrático— ya habrán de conocer las virtudes propias de ese Estado. Los ciudadanos de un Estado democrático habrán de considerarse incluso como sabios, puesto que tienen la obligación de opinar constantemente sobre los asuntos públicos. Puesto que se les exige juzgar en la Asam-

blea, emitir su voto. ¿Estamos viendo aquí una de las ironías socráticas ante la democracia ateniense?. A la vez (y dada la posición que ocupa el argumento en el Paso III), cabría ver una ironía dirigida contra el extranjero Protágoras: «¿Cómo tú, extranjero, vienes a enseñar la virtud política (particular) a una ciudad que, por el hecho de existir desde hace largo tiempo ya ha de suponerse formada por ciudadanos sabios capaces por tanto de transmitir la sabiduría a los jóvenes?».

El argumento de Sócrates es verdaderamente certero cuando se le contempla en esta perspectiva. Sería un argumento metafísico si se le interpretase como desarrollo de una tesis referida al hombre en general, como entidad que posee ya en sí misma la sabiduría y, por consiguiente, que no necesita de ningún maestro sofista. Pero —puesto que Sócrates contempla a Protágoras desde la perspectiva en la que un ciudadano de Atenas puede contemplar a un ciudadano de Abdera— el argumento puede moverse en otro plano, en el plano no ya de los hombres, sino de los ciudadanos atenienses. Son los individuos de Atenas, en cuanto ciudadanos, aquéllos que parecen hacer superflua la misión educadora de Protágoras el sofista: ¿acáso no existían ya ciudadanos atenienses antes de que este sabio extranjero llegase para infundir la sabiduría ciudadana?. Luego, si Protágoras enseña alguna virtud (y ya ha reconocido que no son las virtudes o ciencias comunes a todos los hombres, como la aritmética o la geometría), tampoco serán las virtudes ciudadanas, pese a que él acaba de aceptar esa misión como la más propia del sofista. Su misión como sofista permanece, pues, sin definir.

El terreno que Platón está haciendo pisar a Sócrates es muy accidentado, muy confuso, por los diversos estratos que contiene y, sobre todo, por sus entretejimientos. Sin duda, Platón no analiza este terreno, pero sí lo atraviesa a una escala tal que nos permite decir que efectivamente está tocando sus diferentes estratos aunque de modo confuso y con lenguaje paradójico. Por ejemplo, al hacerle reconocer a Protágoras su inhibición ante las virtudes (o ciencias) universales (aritmética, etc.) comunes a todos los hombres, pese a que sin embargo Protágoras proclama que él busca formar o educar a los hombres: ¿es que lo que es universal a todos los hombres no entra en la formación de cada hombre?. Y, asimismo, al hacerle decir que su misión consiste en formar ciudadanos —cuando resulta que los ciudadanos lo son en función de virtudes «particulares de cada pueblo», por tanto, virtudes que no parecen humanas, al menos en su sentido universal.

Tenemos que intentar analizar por nuestra parte, aunque sea de un modo muy sumario, la estructura lógica del terreno que Platón está pisando, porque sólo de este modo estaremos en condiciones de entender «de qué tratan» Sócrates y Protágoras, cuáles son sus verdaderas diferencias. A este efecto, diríamos simple-

mente que cuando hablamos de *virtudes* características o propias del *Hombre* (de la totalidad de los hombres, o de partes de esa totalidad), estamos utilizando ese Hombre como totalidad, por lo menos en dos sentidos diferentes, aunque entrecruzados:

(1) El plano de las totalidades porfirianas (de los géneros porfirianos), que son totalidades cuyas partes extensionales son individuos orgánicos (los «hombres») y cuyas partes intensionales son rasgos comunes distributivos, ya sean estos universales (como la razón, el lenguaje), ya sean especiales a una cierta clase de hombres (como el arte de tocar la flauta o el arte de pintar o esculpir). Es necesario tener en cuenta que entre los predicados universales porfirianos podría incluirse la misma *individualidad* (la paradoja del sexto predicable), puesto que en la «especie» o clase está ya contenida la forma de la individualidad. Se comprende, por ello, cómo el universalismo, el cosmopolitismo universalista, puede ser asociado al individualismo liberal más extremado, el de Antifón, para quien todo lo que no procede de la φύσις (digamos, de la universalidad porfiriana) es decir, lo que procede del νόμος es una cadena que aprisiona la libertad del hombre (Antifón, fragmento B 44). La misión del sofista podría definirse entonces como la misión del educador en las virtudes universales, aquéllas que se ligan a los «derechos del hombre», y que cubren desde el lenguaje universal hasta la ley natural. Pero en cualquier caso, Protágoras no se sitúa en la perspectiva de Antifón, sino más bien en la de Sócrates, en tanto se ocupa de los «derechos del ciudadano» antes que de los «derechos del hombre». Y acaso podría decirse que mientras Protágoras vendría a considerar las virtudes de cada ciudad, de cada pueblo casi como *naturales*, en cambio, Sócrates —ocupando una posición intermedia entre Protágoras y Antifón— buscaría la universalidad dialécticamente, por cuanto no la fundaría en una supuesta naturaleza previa a la ciudad, sino en una igualdad que, en todo caso, sólo a través de los Estados puede aparecer tras un proceso histórico (Tucídides, y aún Trasímaco, ya habían dicho que la naturaleza es precisamente la fuente de las desigualdades entre los hombres).

(2) El plano de las totalidades que, por respecto a los parámetros individuales de (1), ya no podrían llamarse porfirianas, porque sus partes están, a su vez constituídas por multitudes de individuos (humanos, en este caso). Quizá podremos hablar ahora, mejor que del hombre, de la *Humanidad*, en tanto que ésta está repartida en diferentes círculos particulares (sociedades, pueblos, culturas, Estados).

Y ocurre que el nexo entre (1) y (2), entre el hombre y la Humanidad (en cuanto conjunto de culturas y Estados contrapuestos entre sí) no es meramente externo: es un nexo dialéctico, que obedece a una dialéctica, por cierto, muy poco explorada hasta la fe-

cha. Por ejemplo, hay muchos rasgos «porfirianos» que, precisamente cuando son universales (comunes a todos los hombres) en lugar de implicar la unidad entre ellos, introducen la separación, y aún el enfrentamiento a muerte. Por ejemplo, todos aquellos rasgos o propiedades («virtudes») que, procediendo de una reflexivización de relaciones simétricas y transitivas (que son universales, pero no conexas) fundan una partición en la totalidad porfiriana, según clases de equivalencia, distintas entre sí. Diríamos hoy: el cociente de esta totalidad porfiriana por esta relación de equivalencia es una totalidad no porfiriana constituída por las diferentes culturas, pueblos, Estados, que constituyen la humanidad. De este modo, alcanzamos la paradoja según la cual muchos de los rasgos de tipo (1), los más universales y comunes a todos los hombres, en lugar de ser la fuente de la unidad entre ellos, vienen a ser el principio de su separación, según hemos dicho, en el plano de las totalidades (2). Todos los hombres tendrán la «virtud» del lenguaje: pero, por el lenguaje los hombres se separan en círculos extraños (griegos y bárbaros) incomunicables entre sí, porque el lenguaje universal (el lenguaje natural) sólo existe en la mente de los gramáticos. Y todos los hombres tendrán acaso la virtud de la religión, pero los dioses de cada pueblo serán diferentes de los de los demas y con frecuencia serán enemigos, porque la religión universal, la religión natural, sólo existe en la mente de los teólogos. Y todos los hombres tendrán como virtud propia el ser animales políticos, el vivir en ciudades: pero, por ello, los hombres, en cuanto ciudadanos, se encuentran en guerra casi permanente, las ciudades griegas contra las persas y Atenas contra Esparta. No entramos aquí en la naturaleza de la transformación entre ambos tipos de totalidad. Algunos pensarán que las totalidades reales, históricas y sociales, son las totalidades positivas, particulares —mientras que las totalidades porfirianas serían meras abstracciones. Pero no podemos olvidar que hay una tendencia permanente a pensar que, históricamente al menos, el proceso ha sido más bien inverso: la transformación del hombre en ciudadano es vista por Rousseau, por ejemplo, como la transformación del estado natural en el estado civil: «El hombre pierde la libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee» (*Contrato Social*, cap. VII).

PASO IV (320c-328d)

El material que se encierra dentro de este título (Paso IV) tiene una acusada unidad estilística, en gran medida configurada en función de su *oposición* explícita al material que le precede y que hemos recogido en el paso precedente (Paso III). Esto es reconocido habitualmente. Pero, ¿cómo formular la estructura de esta

oposición?. Louis Bodin, tras un minucioso análisis consagrado justamente a esta parte del *Protágoras* platónico (*Lire Le Protagoras*, editado recientemente por Paul Demont, Paris, Les Belles Lettres, 1975) llega a la conclusión de que aquí Platón, lejos de utilizar la figura de Protágoras como un pretexto para exponer argumentos corrientes entre los sofistas (o, acaso, inventados por él mismo como contrucciones polémicas) nos está ofreciendo una suerte de *pastiche* orientado a remedar la efectiva estructura de los procedimientos dialécticos más característicos del sofista de Abdera. La clave de estos procedimientos consistiría en las *antilogías*, en los discursos paralelos, capaces de «hacer fuerte la proposición débil», mediante la retorsión de los argumentos y la reinterpretación de las mismas premisas del antagonista en un sentido tal que de ellas pueda llegar a extraerse conclusiones diametralmente opuestas (Diógenes Laercio IX, 51). Y si esto es así, habría que decir que el material incluído en este paso IV ha de mantener un paralelismo con el material incluído en el Paso III y, por tanto, que la estructura de este paso III ha debido ser planeada («anafóricamente») por Platón con vistas a la ulterior presentación de su remedo, en forma de pastiche, del método dialéctico de Protágoras. «El discurso de Protágoras [i.e., el Paso IV], reducido a su estructura lógica, es un documento de valor incomparable para el estudio del método dialéctico del sofista (Protágoras), sobre todo si es un pastiche». La argumentación que Platón habría puesto en boca de Sócrates (como presupuesto para la exposición ulterior del «discurso contrapuntístico» de Protágoras) estaría estructurada en torno a estos dos puntos: A) Un argumento tomado de la vida «pública», social, de los atenienses: «los atenienses, que son sabios, castigan (de diversas maneras) a quienes, en la Asamblea, pretenden enseñar a los demás o bien las virtudes o técnicas especializadas en las cuales no son expertos, o bien las virtudes políticas de las cuales todos los ciudadanos se supone que ya han de entender». Luego (concluiría Sócrates, en una suerte de silogismo, según Bodin), la virtud no es enseñable, dado el proceder de los más sabios (los atenienses), en la Asamblea. B) Un argumento tomado de la «vida privada» de Atenas, de la experiencia individual de Pericles (que figuraría en el Diálogo como símbolo del «hombre más sabio de la ciudad más sabia», del individuo más virtuoso —en el terreno político— de Atenas). Pues Pericles no habría podido transmitir su virtud política a sus hijos. En realidad, ni siquiera lo intentó, por una suerte de negligencia que; siendo sabio, ha de hacerse equivalente al reconocimiento de su impotencia para transmitir esa virtud. Y, cuando con la ayuda de su hermano Ariphron intentó sustraer a Clinias del influjo pernicioso de Alcibíades (símbolo aquí de la «naturaleza salvaje», no educada), sus resultados fueron un fracaso. Ahora bien: la argumentación de Protágoras, según se ha dicho, habría de inter-

pretarse como una réplica puntual de estos silogismos. Protágoras desarrollaría de este modo sus característicos procedimientos: partiendo, como de un *a priori* de la tesis según la cual la virtud es un διδακτόν, Protágoras no ignorará los datos o hechos sobre los cuales Sócrates apoyaba su silogismo (la conducta de los atenienses en la Asamblea, la conducta de Pericles), sino que, por el contrario, aceptándolos, logrará hacer ver en ellos el *lado débil* que tienen en cuanto premisas de la tesis socrática, logrará mostrar lo que ellos tienen de apoyo *fuerte* para sus propias tesis sobre la enseñabilidad de la virtud. A') Los atenienses castigan en la Asamblea a quienes pretenden erigirse en maestros de la virtud política. Cierto. Pero esta actitud no sifnificará que la virtud no sea enseñable según ellos, y que no haya debido serle ya enseñada a cada ciudadano, en un sentido parecido a como se le ha debido enseñar el lenguaje griego. Pues lo que aquí trata de establecer Protágoras es el principio según el cual todo el mundo debe participar en las virtudes políticas (Αἰδὼς, Δίκη) y no de la cuestión de su enseñanza. Por ello Protágoras haría aquí uso del mito de Prometeo, como significando que no está discutiendo sobre el origen y naturaleza de estas virtudes, sino estableciendo el principio de su necesidad inedulible para toda vida pública, de tal manera que, desde el punto de vista de su principio, de su normatividad («todo ciudadano ha de participar de las técnicas políticas») la cuestión sobre la génesis de esas técnicas o virtudes son ociosas, especulativas, y pueden reservarse al mito. Y, en cualquier caso, el castigo (el castigo de la injusticia) como institución ateniense, más bien prueba que la virtud es enseñable y el propio castigo es un instrumento pedagógico y la pena de muerte (Protágoras dice que quien no llegue a poseer en absoluto las virtudes políticas debe ser segregado absolutamente de la república) el supremo recurso pedagógico. B') Los hijos de Pericles no han alcanzado el mismo grado de virtud que su padre. Pero este hecho, desde los presupuestos de Protágoras, es precisamente una prueba de que la virtud debe ser enseñada (si se transmitiese la virtud por herencia, todo hubiera ocurrido de otro modo). Además no hay que decir que los hijos de Pericles carezcan totalmente de virtud política (lo cual es absurdo, en tanto son ciudadanos). No ocurre aquí algo distinto de lo que ocurre con las demás técnicas: Ortágoras puede enseñar a tocar la flauta pasablemente a cualquier ciudadano normal sin necesidad de que todo el mundo llegue a alcanzar la pericia del maestro. En definitiva, mientras Protágoras tenderá a considerar la virtud política como una técnica o como un arte, Sócrates, que al final de la conversación preliminar, ha definido el objeto de la enseñanza de Protágoras como πολιτική τεχνη, no empleará *jamás* la expresión ἀρετή πολιτική (la palabra ἀρετή, la virtud, sin epíteto, se caracterizaría, cuando la usa Sócrates, por el hecho de referirse a la ἀρετή de los ciu-

dadanos más sabios y mejores de Atenas, y sólo en la conclusión del Diálogo quedaría generalizada).

La interpretación que Bodin ofrece de este pasaje del *Protágoras*, cuyo esqueleto hemos intentado dibujar, podría sin dificultad ser incorporada al marco general de nuestra interpretación (la *polémica* de Protágoras queda aquí determinada como una *antilogía*, etc.). Pero no se trata de esto. Se trata de que, a nuestro juicio, e independientemente de que reconozcamos hallazgos parciales interesantes, la interpretación de Bodin es muy incierta y su sutileza acaso deriva más de la necesidad de justificar una perspectiva desenfocada y forzada que de una interpretación «más proporcionada» que encuentra sus pruebas de un modo más directo. Ante todo, parece como si Bodin (que, se diría, toma partido por Protágoras, incluso en lo que concierne a la valoración de su superior capacidad dialéctica) olvidase que es Platón quien en todo caso, está reexponiendo a Protágoras y, por tanto, que la capacidad dialéctica de aquel ha de tener, por lo menos, la misma potencia que tiene éste. Pero, sobre todo, nos parece que Bodin tiende a ignorar sistemáticamente el alcance *posicional* e irónico que tienen las premisas de Sócrates (el carácter posicional de toda argumentación en la que figuran referencias a sociedades diferentes). Bodin hace figurar estas premisas (por ejemplo, la de los argumentos A, la conducta de los atenienses en la Asamblea) como construídas sobre términos de silogismos abstractos, de generalizaciones o silogismos inductivos; pero esto no es así, puesto que si Sócrates aduce el caso de los atenienses no es para construir un silogismo en abstracto, sino un argumento *ad hominem*, incluso un *dialogismo* (en un sentido muy próximo a lo que Lorenzen entiende por tal), por medio del cual Sócrates intentará probar no ya que, basándonos en la conducta de los atenienses pueda decirse que la virtud política no es enseñable en absoluto, sino que no es enseñable por un recién llegado como Protágoras. En último lugar, Bodin ve como evidente que la argumentación de Protágoras (el mito y el logos) se estructura a partir de una oposición (A y B) entre lo que es público y social (los atenienses) y lo que es privado e individual (Pericles), cuando en realidad es posible regresar a criterios más profundos (nosotros proponemos la oposición entre *filogenia* y *ontogenia*, aplicada al campo antropológico) que, al menos, permitan comprender que la función del mito de Prometeo, en la argumentación de Protágoras, no es meramente evasiva y negativa (un modo de decir que la cuestión del orígen de la virtud política no es pertinente), sino positiva, puesto que ese mito es *etiológico* por su propio contenido.

Nos parece gratuito, en resolución, mantener que este paso IV sea una reexposición de unos argumentos que ya habían sido introducidos *ad hoc* (en el paso III) para ser doblados. La argumentación del paso tercero, tal como la entendíamos, no fue concebida

con vistas a su refutación antilógica, en el paso IV subsiguiente, sino que constituye una argumentación *dialógica*, por relación a los pasos precedentes. Ello no obsta a que el paso IV pueda considerarse como conteniendo un remedo de los métodos de las antilogias de Protágoras (antilogias que Protágoras pudo desarrollar sobre la marcha). Pero ni siquiera el significado dialéctico de esas antilogias podría captarse en el terreno meramente retórico formal en el que se ha situado Bodin.

Protágoras ensayaría en este paso un movimiento de repliegue (*regressus*) para liberarse de la tenaza socrática. Porque si Sócrates le llevó (en el Paso III) al terreno en el cual el hombre (y, por tanto, el educador de hombres, el sofista) se convierte inmediatamente en una multiplicidad de círculos (pueblos, sociedades, culturas, Estados) opuestos entre sí, según una dialéctica «horizontal» que expulsa la posibilidad de cualquier sofista cosmopolita, la respuesta de Protágoras no podría ser otra sino, partiendo de este terreno al que ha sido llevado y, por tanto, que debe recorrer, regresar de él hacia el hombre en general, en tanto en esta generalidad se comprenden todas las diferencias y se puede esperar la recuperación de un punto de vista universal, cosmopolita. Y como, efectivamente, de todos los individuos que viven en Estados (de todos los animales comedores de pan, como dice Hesíodo) por diferentes que sean entre sí, puede decirse que han llegado a ser hombres por medio de la enseñanza de las virtudes, es decir, porque las virtudes le han sido otorgadas por quienes podían otorgárselas, por los sabios o sofistas, entonces cabrá, al parecer, justificar la función sofística como función ligada al propio hacerse del hombre, a su propia génesis (Prometeo, el sofista, fue inventor del fuego, sin el cual no puede ser fabricado el pan). Evidentemente la conclusión a la cual q se llega merced a este regressus implica la abstracción de las relaciones dialécticas «horizontales» de las que venimos hablando. A esta abstracción negativa corresponderá, como forma positiva, la hipótesis de la coexistencia pacífica entre los diversos estados o culturas, que encubre a su vez la tesis del «relativismo cultural», como armonismo o irenismo. El *regressus* de Protágoras desvirtúa por tanto, enérgicamente, la dialéctica platónica: si Sócrates, a partir de la idea universal de hombre (como totalidad (1)) encontraba inmediatamente su partición en los círculos particulares de los estados o culturas opuestos entre sí —griegos y bárbaros— Protágoras, partiendo de estos círculos particulares, regresará al hombre que se realiza en todos ellos, encontrando, como rasgo común y universal (precisamente porque ha eliminado, por su armonismo cosmopolita, las relaciones dialécticas entre esos Estados), la presencia de sofistas encargados de elevar a los individuos (a partir de un Estado prehumano) a su condición de ciudadanos.

Y este *regressus* a la idea de hombre es un movimiento que Protágoras emprende por dos caminos, el del *mito* y el del *logos*. Podría pensarse que estos dos caminos del regressus conducen al mismo principio, al hombre, en su misma génesis, y que la diferencia entre ambos es más bien externa (el mito, camino más ameno, sencillo, pedagógico; el logos, camino más árido, duro, propio para personas dotadas de una fuerza de abstracción más vigorosa). Pero no es así. El camino del mito, como el del logos, son caminos del *regressus*, pero no conducen al mismo término, sino a dos momentos diferentes de la misma idea de hombre. ¿Cómo identificarlos?. Acaso simplemente diciendo que el camino del mito nos lleva hasta el hombre en su estado de naturaleza absoluta, primigenia, al hombre en cuanto se contempla como entidad anterior a todas las culturas (en términos evolucionistas: al hombre, en su perspectiva filogenética, al pitecántropo, que lo pone enfrente de los animales; o en términos roussonianos, al hombre en su estado natural, en cuanto estado efectivo anterior al *Contrato Social*), mientras que el camino del logos nos conduciría al hombre en su estado de naturaleza relativa, al hombre en cuanto se contempla como entidad anterior a una cultura determinada (en términos evolucionistas: al hombre, en su perspectiva ontogenética, al embrión enfrentado a los otros hombres del círculo en que ha nacido).

Ahora bien, el hombre, en su estado de naturaleza absoluta es (desde el punto de vista de la dialéctica platónica) un hombre mítico, como mítico es el hombre roussoniano, el hombre en su estado natural. Aquí solamente míticamente puede procederse. Irónicamente, Platón pone el mito en boca de Protágoras, un mito según el cual Prometeo y Hermes fueron los *sofistas* que, *in illo tempore* (un tiempo pretérito que nadie hoy puede experimentar y que por ello sólo cabe imaginar), enseñaron a ese protohombre desvalido (por culpa de Epimeteo), ese mono mal nacido, casi un feto de mono (si utilizamos la terminología de Bolk) las *virtudes* capaces de humanizarle. Virtudes que Protágoras (o Platón) estratifica, como hemos dicho, en dos planos, *precisamente dos planos que se corresponden puntualmente con los dos tipos de virtudes (propiedades, rasgos) que hemos distinguido:* las virtudes (o propiedades) particulares y las universales del hombre. Pues, ¿no se diferencian así las funciones de Prometeo y las de Hermes?. Las virtudes (o ciencias, o técnicas) que Prometeo otorga a los hombres, son virtudes particulares, que no necesitan ser participadas por todos los hombres. Pero las virtudes que Hermes (enviado por Zeus) concede al hombre, son virtudes universales, la santidad y la justicia, que han de ser distribuídas entre todos ellos.

Por lo que se refiere al protohombre al cual conduce el camino del logos, cabría decir que se trata de un protohombre real y efectivo, un objeto de experiencia, y no de especulación mítica. Es el

embrión de hombre que nace por generación en el seno de cada ciudad, de cada estado, el embrión sobre el cual es preciso actuar, educar, inmediatamente, y según decisiones inaplazables. Y ahora Protágoras puede argumentar con los argumentos propios que aún hoy utilizaría un reflexólogo «ambientalista»: que los niños de todas las repúblicas son condicionados, adoctrinados, enseñados constantemente por sus padres, sus nodrizas, sus pedagogos y que sólo así se hacen ciudadanos (hasta el punto de que si alguien, a pesar de esos cuidados, no llegase a adquirir las virtudes mínimas, habría que destruirlo, eliminarlo de la propia ciudad). Protágoras puede concluir triunfalmente la tesis de que la enseñabilidad de la virtud política, lejos de ser una extravagancia, es la evidencia misma del sentido común.

PASO V (328d-333e)

Las conclusiones de Protágoras, brillantes y contundentes, han dejado arrobado al propio Sócrates. ¿Se trata de un arrobo que él mismo es crítico, el arrobo de quien reconoce la belleza musical de un discurso vacío y Platón estaría con ello, al subrayar este arrobo, resaltando tanto más la belleza cuanto más quiere subrayar la vacuidad del discurso de Protágoras?. Podría tratarse de eso, pero no necesariamente. De hecho, Sócrates dice estar de acuerdo con las conclusiones de Protágoras, y no sólo por la belleza de su exposición. Y se comprende bien cómo Sócrates puede estar de acuerdo con Protágoras, porque él ha seguido y compartido el *regressus* de Protágoras. Los golpes de Protágoras en este terreno puede encajarlos perfectamente Sócrates: razón de más para confirmarnos en la sospecha de que Sócrates no trata aquí de impugnar la tesis de que la virtud es enseñable.

Pero, si hay acuerdo, ¿por qué prosigue el pugilato?. Porque el acuerdo se ha producido en este terreno abstracto en donde Protágoras ha dado sus golpes —diriamos, en el aire. Y Sócrates reconduce el debate a un terreno más concreto: el terreno de la «materia virtuosa» misma que, vista desde el punto de vista global, ha de decirse que es enseñada, sin duda (como dice Protágoras); es enseñada (puede también decirse globalmente) por sofistas, en su sentido también global, el que corresponde tanto a Prometeo como a Hermes, tanto a Homero como a Hesíodo. Pero cuando descendemos (*progressus*) a la materia misma enseñada, es preciso aclarar «un pequeño detalle» como dice Sócrates. Esta materia, la virtud, ¿es una o es múltiple?.

Tenemos que intentar comprender el alcance de esta pregunta de Sócrates y el motivo por el cual la introduce precisamente en este momento del curso general del Diálogo. Si no nos equivocamos, la razón de esta pregunta y el fundamento de su alcance, se en-

cuentra en la reconsideración del método que ha llevado a Protágoras a sus brillantes conclusiones. Este método ha consistido en remontarse (*regressus*) al concepto abstracto de hombre, en cuanto recibe el principio de su realidad con la enseñanza. Concepto abstracto, absorbente, por respecto a las diferencias entre las materias enseñadas (las virtudes) y con respecto a las oposiciones dialécticas que puedan existir entre las materias entre sí. Por ello, la abstracción negativa de Protágoras sólo puede sostenerse apoyada en una tesis implícita (y positiva, intencionalmente) de *armonismo*. Sobre esta tesis de la armónica totalidad y coherencia de la materia que ha de ser enseñada, Protágoras estaría haciendo descansar en realidad la misión del sofista, su concepto. Pero esta totalidad abstracta (absorbente de las diferencias) es la que Sócrates va a desbordar, aún partiendo de ella, mediante la pregunta por la naturaleza de esa totalidad, es decir, mediante el desarrollo de su propio contenido «modulante». Esta totalidad (la virtud, la ciencia) ¿es una o es múltiple, es decir, tiene partes extra partes?. Y, sobre todo, esas partes ¿son homogéneas (si se trata de una totalidad isológica) o heterogéneas?. La pregunta podría parecer inocente (respecto de la polémica), como movida por una pura curiosidad lógico-formal de Sócrates. Pero, sin negar la existencia de esta curiosidad, lo cierto es que la pregunta pertenece a la estrategia general de la argumentación contra Protágoras: no es pregunta inocente. En efecto: si la virtud tiene partes, y partes heterogéneas, como parece obvio, entonces la unidad del concepto de sofista, que había intentado fundarse sobre la unidad de una totalidad abstracta, vuelve a quedar de nuevo, comprometida. Sobre todo si resulta que esas partes de la virtud no solamente son heterogéneas sino opuestas entre sí (y Sócrates ofrece aquí una muestra de los desarrollos dialécticos de las partes de la virtud por sus contrarios y contradictorios). Si la justicia no es la piedad (ni recíprocamente) resulta nada menos que habrá que admitir que la piedad puede ser injusta (¿el sacrificio de Ifigenia?) o que la justicia puede ser impía. Aunque de un modo más ejercido que representado, Platón parece ofrecernos una concepción dialéctica de la virtud como totalidad y, con ella, parece estar comprometiendo la unidad del concepto del sofista, que ya no podrá pensarse como alguien dotado de una misión y objetivo unitario, porque, a lo sumo, es tan sólo el nombre que designa multitud de objetivos heterogéneos y contrapuestos entre sí.

La pregunta acerca de si la virtud es una o múltiple, heterogénea u homogénea, se mantiene sin duda en un plano muy abstracto, casi lógico formal. Pero sería muy superficial pensamiento creer que Platón está interesado ahora en plantear problemas estrictamente genérico formales, cuasi gramaticales (algo así como si estuviese planteando, en general, el problema de la «teoría de los

tipos lógicos» —«la justicia es justa», etc.). Estos problemas, sin duda presentes, están referidos al curso preciso de la argumentación dialéctica. Por ello, y aún cuando el ejemplo de las totalidades heterológicas que utiliza (el rostro, respecto de la nariz, ojos, etc.) facilita el que pensemos el problema de la unidad de la virtud referido al plano individual o psicológico (el plano que comprende al hombre como totalidad porfiriana) sin embargo, el problema contiene también la referencia inmediata al plano social y cultural y si no, es cierto, inmediatamente, en su perspectiva «cosmopolita», sí en cambio en su perspectiva política, en la perspectiva de la *República,* ya sea ésta una república actual, como la Atenas coetánea, ya sea una república ideal —aunque acaso concebida como real, dada en el pretérito, la Atenas pretérita del *Crítias.* Pues es Platón mismo quien en *La República* habría de aplicar, como es sabido, las diferentes partes de la virtud de que en ella se habla (la templanza, la sensatez, el valor) a las diferentes partes o clases del Estado. Será suficiente, por tanto, que desarrollemos la doctrina de la multiplicidad dialéctica de la virtud, expuesta en este paso del *Protágoras,* por medio de los desarrollos mismos de Platón, no ya sólo en *La República,* sino también en un pasaje posterior del propio *Protágoras,* (349d), para que podamos darnos cuenta de la enorme virtualidad problemática encerrada en estas cuestiones que sólo un lector superficial creería poder reducir a cuestiones, casi gramaticales, sobre la predicación («¿la justicia es justa?», etc., etc.).

El método de Sócrates (de Platón) en este paso creemos, pues, que queda perfilado con bastante claridad: es el método del desarrollo (*progressus, diairesis*) de una totalidad abstracta según las especies o partes que inmediatamente contiene; además, un desarrollo dialéctico (al menos virtualmente), por cuanto esas partes no son heterogéneas y exteriores, sino también contrarias y opuestas (diríamos, inconmensurables, incluso incompatibles). Pero aplicado este método de desarrollo dialéctico al supuesto concepto unitario del sofista como «maestro de virtud» es decir, maestro de lo que es bueno para que el hombre llegue a ser lo que es, produce el efecto de un violento revulsivo en la conclusión de Protágoras, que había presentado la clara misión humanística del sofista en el eter abstracto del hombre en general, del hombre sin diferencias ni conflictos.

PASO VI (333e-334c)

Protágoras, que ha ido experimentando una creciente irritación ante el desarrollo múltiple (o si se quiere, ante la descomposición o trituración a la que Sócrates, mediante preguntas cortas, somete a ese hermoso y cuasimítico concepto de virtud humana que él había

presentado) reacciona, en el momento más brillante de toda su actuación, el que constituye este paso VI de nuestro análisis. No se trata, desde luego, de un mero *ex abrupto:* se encadena con la conclusión de Sócrates, al menos con un aspecto importante de esa conclusión, a saber, que la virtud (el hombre, por tanto) es múltiple, incluso heterogéneo. Pero tomando esta conclusión como punto de partida, Protágoras aplicará de nuevo su método regresivo, remontándose ahora otra vez más allá de los hombres determinados, es decir, regresando a las diversas especies de animales (caballos, perros) y hasta de las plantas. Evidentemente, puede afirmarse que Protágoras despliega en este paso VI (respeto del V, dado por Sócrates) una estrategia análoga a la que le llevó a dar el paso IV (respecto del III, de Sócrates), a saber, una estrategia absorbente de descontextualización, de subsunción de los casos particulares en una idea general absorbente. Los hechos (lo que efectivamente ocurre, específicamente, en la vida de cada individuo, de cada estado, en los diversos estados) son así subsumidos en la idea general, a través de la cual aquéllos podrán ser re-presentados como lo que es, como lo que es normal, como la norma (de suerte que del ser factual se está pasando en realidad a la norma, al deber ser). Protágoras en efecto reconoce que la virtud es múltiple y heterogénea y que, por tanto, lo bueno es también múltiple y heterogéneo: éste es el hecho y esto es lo que también debe ser: pues ¿acáso no ocurre con los animales y las plantas?. Lo bueno para uno es malo para otro, y recíprocamente. La bondad (la virtud) es relativa, y este es el hecho. ¿Por qué esto ha de verse como un problema?. Simplemente ocurrirá que hay que constatar lo que es, y lo que ha sido siempre será lo que es natural, lo que debe ser, o lo que no tendrá por qué ser de otro modo. Si las virtudes son efectivamente distintas en cada individuo, en cada Estado, y en los diferentes Estados, ¿no es precisamente porque ello debe ser así, del mismo modo que también son distintos los caballos, los perros y los árboles, cada uno con su virtud específica y su bondad, cada uno siendo naturalmente lo que son?.

Protágoras es aplaudido entusiásticamente por sus oyentes. Con esto Platón nos está diciendo quizá, a la vez, que Protágoras acaba de exponer una de sus tesis fundamentales —y, por cierto, irreductibles a las tesis de Sócrates y a las suyas propias.

PASO VII (334c-338e)

La respuesta de Protágoras, en tanto ha reproducido, en otro nivel, una misma metodología, que parece irreductible a la de Sócrates, manifiesta que sus movimientos se mantienen a un ritmo tal que no engrana con el ritmo en el cual Sócrates se mueve. Y si no engranan los movimientos de los contendientes, la polémica es im-

posible. Sócrates comprende esto y decide marcharse, abandonar la palestra. Pero, de hecho, es retenido por Calias y por Alcibíades, y termina quedándose. Su permanencia, sin embargo, incluye la crisis de la polémica, la reflexión sobre «cuestiones de método», cuestiones que se suscitan precisamente, cuando los enfrentamientos parecen reproducir similares argumentos, cuando, por ello, se hace obligado reflexionar sobre estas similaridades meta-argumentales que, en este sentido, nos sacarán fuera de la materia específica propia de los argumentos enfrentados.

Ahora bien, tal como consta en el pasaje que nos ocupa, las diferencias entre los métodos (o bien: las semejanzas internas entre las diferentes argumentaciones de Sócrates o entre las diversas argumentaciones de Protágoras) parecen estar formuladas en un plano muy externo (oblícuo al asunto), el de las diferencias entre el discurso corto y el discurso largo. La crisis que constituye este Paso VII parece simplemente un paréntesis sobre «cuestiones de procedimiento» que, a mayor abundamiento, se llevan muchas veces en términos de mera cortesía o, en todo caso, en el terreno puramente psicológico («Sócrates tiene poca memoria y no recuerda los discursos largos»). Es cierto que en esta ocasión Sócrates dice que no hay que confundir una discusión (un diálogo polémico) con pronunciar un discurso en público —y Protágoras parece que, en lugar de tomar la palabra para argumentar y discutir, aprovecha y pronuncia un *discurso*. Con esto ya se estaría efectivamente señalando hacia una estructura diferente de procedimiento que sería suficiente sin duda para explicar la crisis. Pero ésta ha de encontrarse en un plano más directamente intersectado con la discusión general.

No se excluye, sin embargo, la legitimidad del intento de establecer una conexión más precisa entre estas metodologías «oblícuas» y las metodologías internas que Protágoras y Sócrates vienen empleando en los pasos precedentes. Y se comprende bien que la metodología interna de Protágoras (la metodología que hemos pretendido identificar como un movimiento de regreso hacia las ideas generales absorbentes, facilitado por ciertas hipótesis armonistas) se abra camino a gusto en los discursos largos, porque el discurso largo es el discurso de uno solo, y es ahí donde la unidad absorbente aparece mejor; y porque largo tiene que ser un movimiento que tiene que pasar por diversas estaciones particulares para confluir en una unidad que las englobe a todas ellas, suprimiendo las diferencias. En cambio, la metodología interna de Sócrates, la metodología consistente en desarrollos de una idea modulante, agradecerá el discurso corto, precisamente porque las diferencias entre las partes de una idea (y aún sus contradicciones) podrán ser establecidas mejor entre dos personas o varias, que por una sola.

La crisis metodológica acaba con una transacción: cada cual

cederá algo de su parte, para que el discurso largo y el discurso corto puedan encontrarse «a medio camino». En este «medio camino» podrán también encontrarse mejor los movimientos de *regressus* y el movimiento de *progressus* que en torno a la idea de virtud, como objetivo que persigue el sofista, están dispuestos a llevar a cabo, tanto Sócrates como Protágoras.

PASO VIII (338b-339e)

Lo da Protágoras y, por cierto, podemos constatar cómo se reitera en su método interno (aunque su parlamento sea corto, no es interrogativo, sino expositivo). En efecto, comienza por una parte muy precisa (positiva) de lo que (y todos se lo conceden) sin duda forma parte del oficio del sofista: la poesía, el comentario de los poetas clásicos, por ejemplo, Simónides, en cuanto cometido de la educación del ciudadano. Es como si dijera: cualquiera que sean las opiniones filosóficas que mantengamos sobre la naturaleza del sofista, sobre si su existencia depende de si la virtud es homogénea o heterogénea, lo cierto es que el sofista tiene tareas positivas muy precisas, tales como la de explicar a los poetas. Y efectivamente, Protágoras propone explicar un texto de Simónides como para demostrar «andando» cuál es el oficio del sofista.

Pero nosotros no podemos olvidar que el texto de Simónides lo «ha elegido» Platón. Por consiguiente, cuando tratamos de entender el motivo por el cual Protágoras parte de este texto (dentro sin duda de «su derecho») —cuando tratamos de disipar la impresión de que el pasaje sobre el Simónides constituye una suerte de «embolofrasia» en el curso global del Diálogo— no podemos apoyarnos sólo en este Paso VIII (donde Protágoras expone su interpretación) sino sobre todo en el Paso IX (que contiene la interpretación de Sócrates). De todas formas, si Platón ha elegido precisamente este texto y no otro, no es gratuito pensar que no es por los motivos genéricos que parece exponer Protágoras (el mostrar el «taller» del sofista) sino además por los motivos específicos ligados con la polémica en curso, es decir, con la cuestión de la virtud, por consiguiente, si Platón ha elegido este texto es porque creyó ver en él no sólo un motivo para sugerir el virtuosismo de un sofista, como Protágoras (y aún contraponer el virtuosismo interpretativo del propio Sócrates) sino un material idóneo para proseguir el debáte y para delimitar las posiciones y métodos propios de Protágoras y de Sócrates. Es tentador, en este contexto, dar alguna significación a la circunstancia de que Simónides haya sido un personaje que, por su modo de vida, bien podría considerarse como un precursor del oficio sofístico: él va por las casas de los ricos pronunciando panegíricos, recitando, como orador, y cobrando dinero por sus servicios. Y sobre todo, es el inventor del arte de recordar,

de la mnemotecnia, que es instrumento principal de todo orador y por tanto, de todo sofista. En el pasaje en el que Cicerón nos habla de Simónides, y que antes hemos citado por extenso, no podemos menos de percibir la semejanza entre la casa de Scopas de Tesalia y la casa de Calias de Atenas, así como también la semejanza entre Protágoras y el propio Simónides.

Pero, una vez visto el personaje, consideremos el texto que sirve a Platón para que Protágoras, ejercitando su oficio de comentador de los poetas, se vea sin embargo obligado a encontrarse con cuestiones «de carácter general», aquéllas que acaso pretendía evitar con su decisión de atenerse a lo más *positivo* de su oficio: comentar a los poetas. Pues precisamente el texto de Simónides habla sobre la misma materia del debate: sobre la virtud humana. Y dice Simónides nada menos que «llegar a ser virtuoso verdaderamente es difícil».

Sin duda este texto podría ser explotado por Protágoras como prolongación de su tesis anterior: el sofista es un educador que enseña las virtudes más diversas, donde quiera que se encuentren. Y si tiene que enseñarlas es porque ellas no se adquieren espontáneamente: son difíciles, y por eso, parecen exigir a sofistas que las cultiven. Y esto lo dice por boca de Simónides. Ahora bien, Protágoras no se limita a tomar a Simónides la palabra —precisamente acaso porque esto no sería difícil, porque haría superfluo el sofista, ya que cualquiera puede leer a Simónides, sin intermediario. Pero Protágoras quiere descubrir una contradicción en Simónides, precisamente allí en donde los demás, incluído Sócrates, no la ven. También es verdad, en cierto modo, que esta contradicción, si existiera, se volvería contra el mismo Protágoras, puesto que desharía la autoridad de Simónides, sobre cuya máxima él parece estar apoyando en este momento, el oficio de sofista. Pero la cosa no es tan sencilla: porque no siendo difícil entender la frase de Simónides, venimos a parar a una situación parecida a la de Epiménides («cuando Simónides dice que es difícil llegar a ser virtuoso, es fácil de comprender su máxima, ella misma constitutiva de una virtud»). En todo caso, la contradicción que Protágoras descubre demostraría, con el análisis del propio proceder de Simónides, que es difícil llegar a ser virtuoso (en este caso: buen lector de los poetas), porque no es trivial advertir que Simónides se contradice y, aunque se advierta la contradicción, no es trivial determinar su naturaleza. Así, si es fácil entender la máxima de que «llegar a ser virtuoso es difícil», es difícil llegar a entender que esta máxima de Simónides está en contradicción con otra opinión posterior del mismo Simónides sobre la máxima de Pítaco, que era uno de los siete sabios.

Protágoras ha mostrado la contradicción y es ruidosamente aplaudido. En estos aplausos vemos no sólo el reconocimiento de los discípulos a una intervención brillante aislada, sino el reconoci-

miento de que esta intervención prueba de hecho la efectiva utilidad del sofista y pulveriza cualquier crítica «general» o «filosófica» referida a la posibilidad, al estilo de Sócrates (que ha demostrado necesitar él mismo de Protágoras, puesto que no había advertido la contradicción).

Sócrates queda conmocionado como un atleta ante al golpe de su antagonista.

PASO IX (339e-347b)

El «contraataque» que Sócrates emprende, una vez repuesto de su conmoción, tiene una estructura muy compleja. Tiene lugar en varios frentes y no es nada fácil reducirlo a unas pocas líneas. Su objetivo global parece ser la defensa de Simónides, el levantar la acusación que sobre él ha lanzado Protágoras. Y no se comprende bien a primera vista por qué Sócrates habría de asumir esa defensa de Simónides, como parte de su argumentación —puesto que, en ningún caso, cabe pensar que la defensa de Simónides pueda equipararse a la defensa de un «texto sagrado» maltratado por un «racionalista». Sócrates es el primero en «secularizar» a Simónides, mostrando su emulación con Pítaco. Diríamos que Sócrates, más que defender a Simónides, está defendiendo a los pensamientos contenidos en los textos de Simónides que previamente habían sido escogidos por Platón para ponerlos en boca de Protágoras, según hemos dicho. Estos pensamientos podrían haber sido introducidos directamente en la discusión (o, a lo sumo, si se quería, con una mínima referencia a Simónides, como hace otras veces a propósito de Homero, por ejemplo). La ventaja de proceder inversamente, es decir, de presentar los «pensamientos» a través de Simónides (y no a Simónides a través de estos pensamientos) es clara: Protágoras puede ser mostrado así en su propio taller de sofista-filólogo. Pero al mismo tiempo, Sócrates puede manifestar que también él, aplicando un método lógico (filosófico) de interpretación (y un método que no excluye, por cierto, los recursos de los filólogos: Sócrates pide ayuda a Pródico), puede lograr resultados mucho más potentes. En el Paso VIII Sócrates había dicho que el que hace discursos largos puede también hacerlos cortos (a la manera como Crisón, el corredor de paso largo, puede también darlos cortos). Parece como si ahora Platón quisiera ante todo mostrarnos de qué modo quien hace «discursos cortos» (el lógico) puede alcanzar un virtuosismo tal en el comentario de textos —«difícil», podría suplir por «malo», etc.— en la recuperación de los clásicos que exceda al que es habitual en los mismos sofistas, a quienes ni siquiera se les deja ese reino para su explotación en exclusiva. Pero, en cualquier caso, no habría que olvidar que la demostración de este virtuosismo (demostración necesaria, dada la victoria que en

este terreno había obtenido Protágoras) es un resultado que se desprende «sobre la marcha», es decir, en la exposición misma de los pensamientos que se soportan en los versos de Simónides. Si no entendemos mal, la sustancia de lo que Platón quiere decirnos aquí es la siguiente: que *nada es bueno* (sino Dios, o la Bondad en sí) y, por tanto, que Simónides tiene razón al reprochar a Pítaco su máxima: «Es difícil ser bueno», porque ser bueno, y serlo verdaderamente, para el que lo es por naturaleza, no es difícil, sino que es natural y necesario, puesto que no podría ser malo. Pero, en cambio, diremos con Simónides que, para todos los hombres reales, sí que es difícil llegar a ser bueno, puesto que no siendo buenos por esencia, los hombres pueden dejar de serlo en cualquier momento, porque siempre tienen mezcla de maldad y, por tanto, la bondad que alcanzan (la virtud) no es algo que brote en ellos con facilidad, sino con dificultad, porque tienen que estar enfrentándose constantemente a las fuerzas destructivas que tienden incensantemente a desmoronar las virtudes que hayan podido trabajosamente ser edificadas. Y es así como, al menos, alcanzaremos un punto de vista que ya manifiesta su completo antagonismo con el punto de vista que Protágoras había mantenido en el paso VI. Y, con ello, nos será posible percibir una continuidad interna de los pasajes que se refieren al texto de Simónides y que, al márgen de esa continuidad, parecerán siempre un *ex abrupto,* por ingenioso que sea.

En efecto, desde la perspectiva de la interpretación platónica del texto de Simónides («nada es bueno») podemos reformular la tesis que Protágoras había mantenido en el Paso VI —la tesis del relativismo de la bondad, del relativismo de la virtud— de la siguiente manera: «todo es bueno», todas las cosas son buenas, pero cada una a su manera. Aquí Protágoras se muestra como una especie de optimista metafísico, en particular, como un filántropo, que cree en la bondad del hombre (en medio de su diversidad y heterogeneidad) y, frente a él, Sócrates (Platón) aparece como pesimista y en particular, casi como misántropo. Pero el optimismo de Protágoras es vacío o metafísico, si supone que esas bondades o virtudes tan heterogéneas de los hombres son, sin embargo, armónicas. Cuando reconoce, con realismo, que esas bondades se contraponen mutuamente, su optimismo se transforma en una suerte de cinismo —el cinismo de Trasímaco, por ejemplo: es bueno el más fuerte. En cambio, Sócrates, al reconocer el conflicto dialéctico entre esas «bondades» de cada ser (entre esas «partes de la virtud») entre los diversos individuos, clases sociales, Estados, pueblos o culturas, está reconociendo también que hay una jerarquía objetiva entre las acciones de los hombres, de los estados, de las culturas y de los pueblos. Por tanto, que es preciso buscarla, saltando más allá de los hechos presentes de la multiplicidad de los individuos, clases, Estados o pueblos. Y, con ello, está condenando

al sofista en tanto se define meramente como cultivador y conservador de un estado de cosas dado (bueno, por el mero hecho de existir), con un concepto de sofista que podría servir incluso para definir a nuestros antropólogos filántropos, los «funcionalistas», que desean dejar intactas las culturas más salvajes, porque ellas son buenas, por el mero hecho de que se mantienen en su estado por los siglos de los siglos. (No tratamos, por nuestra parte, de poner a Platón, por oposición, en la línea de un «progresismo evolucionista»: «si nada es bueno, tampoco será buena la cultura del presente y, en todo caso, podrá dejar de serlo en cualquier momento». Lo que queremos decir es que la oposición entre Protágoras y Sócrates se configura, a esta altura, como una oposición tan profunda como aquélla que Dilthey señaló entre el llamado naturalismo y el idealismo de la libertad).

Es interesante notar que ni siquiera el virtuosismo de Sócrates merece los aplausos del auditorio de la casa de Calias. Tan sólo Hipias, el historiador de las Olimpiadas, muestra calladamente su aprobación. ¿Por qué Hipias, es decir, por qué Platón escoge a Hipias como el sofista que, entre los presentes, se muestra más cercano a las posiciones de Sócrates?. Sin duda Platón debía estar pensando en alguna tesis central de Hipias, por la cual al menos él se enfrentaba a Protágoras en una dirección similar o paralela a la de Sócrates (el profesor Hidalgo Tuñón me sugiere que cabría pensar en la inclinación de Hipias hacia los oficios artesanos —inclinación compartida por Sócrates— inclinación que le enfrentaría a Protágoras, en cuanto «filólogo» y hombre de letras: es una sugerencia muy certera que, una vez propuesta no podemos menos de tomar en consideración). Protágoras es aquí el defensor del relativismo, como «optimismo metafísico», el defensor de la bondad de todos los estados, de todas las culturas que existen realmente sin perjuicio de sus diametrales diferencias. Hipias en cambio, según le hace decir Platón en la propia obra (337c) afirma: «a todos os considero parientes, allegados y conciudadanos por naturaleza, no por ley; porque lo semejante está emparentado por naturaleza con lo semejante». No parece excesivamente aventurado relacionar tampoco este universalismo de Hipias con el universalismo de Sócrates acaso sin dejar por ello de reconocer una profunda diferencia: que el universalismo de Hipias está concebido como previo a las leyes y supone incluso su abolición (su abstracción), mientras que el universalismo de Platón sólamente es concebible a través de la República, y de las leyes.

PASO X (347b-348c)

Pero si el auditorio no aplaude a Sócrates, el silencio no es el de la reprobación, sino, más bien, el de la impotencia. Es ahora

Protágoras quien queda abatido, y su silencio equivale a una retirada —simétrica, por tanto, a la que Sócrates había intentado en el Paso VII. Y así como antes fue Calias quien le retuvo, mediando Alcibíades, ahora es también Alcibíades quien reprocha la retirada silenciosa de Protágoras ante Calias (348b) y logra que Protágoras se avergüence, es decir, reaccione. Pero su reacción es distinta a la de Sócrates: mientras en el Paso VII fue Sócrates quien, para continuar el combate, inició una reflexión metodológica (el discurso corto y el discurso largo) Protágoras no está en condiciones de proponer su alternativa metodológica (¿acáso Sócrates no ha mostrado un virtuosismo en este «discurso largo» constituído por la interpretación de Simóniddes?) y es Sócrates mismo quien tiene que acudir a esta necesidad de reflexión. Y puesto que ha demostrado su virtuosismo filológico, desde la filosofía, puede ya proponer (incluso para no humillar a Protágoras) que es hora de abandonar a los poetas, que «no es necesario servirse de voces ajenas» para disputar racionalmente sobre el asunto que está en litigio: quién es bueno, cuál es la naturaleza de la virtud, si ella es una o múltiple, homogénea o heterogénea, armónica o dialéctica. No puede dejar de reconocerse —como suelen hacerlo quienes ven únicamente en los sofistas al «movimiento progresista y democrático» que produce la «reacción tradicionalista del platonismo»— que Platón está aquí presentando una alternativa al ideal de la formación humanística —a la «primera cultura»— basada en el aprendizaje de los textos tradicionales, de los libros sagrados, míticos o poéticos, por muy avanzada que sea la utilización racionalista de los mismos: Platón está prefigurando una formación que pide también alimentarse de un material actual, constituído por las realidades políticas, geométricas, técnicas (científicas, diríamos hoy) del presente, una formación que, sin perjuicio de su perspectiva filosófica —aunque lejos de los fisiólogos, herederos del mito—, acoge también a las ciencias incipientes, sobre todo a la geometría.

Y será también Sócrates quien tenga que llevar la iniciativa, por medio del discurso corto, capaz de descomponer otra vez las «ideas generales absorbentes» que Protágoras había propuesto.

PASO XI (348c-360d)

Protágoras, pues, se somete a la disciplina socrática, al método de desarrollo por «preguntas cortas». Pero Sócrates no quiere por ello considerarlo vencido. Como Epeo a Euriolo, en los funerales de Patroclo, lo alza y se considera formando causa común con él, frente al público que prefiere, por ejemplo, reunirse, no para conversar, porque no sabe, sino para escuchar o tocar la flauta, o para danzar. Esto no significa que la oposición entre ambos haya desa-

parecido. Tan sólo que la oposición se manifiesta como una unidad frente a terceros, «frente a la gente».

¿Y cuál es la conexión de estos desarrollos de Sócrates por medio del método de la descomposición interrogativa, con el curso general de la polémica?. Nos parece que la conexión es la siguiente: puesto que la definición del sofista, como concepto dotado de unidad, ha sido anteriormente subordinada a la posibilidad de la enseñanza de la virtud y a la atribución de la virtud (de la bondad) al propio sofista (puesto que el sofista habría de ser bueno y además capaz de hacer buenos a otros); y como ha sido puesta en duda la posibilidad misma de que alguien pueda ser considerado como bueno (entre otras cosas, porque la bondad no podría entenderse como dispersa en partes «relativamente buenas» pero opuestas e inconexas entre sí, porque debiera ser una unidad positiva) entonces, si la virtud tiene que ver con la misma bondad accesible a los hombres, también las partes de la virtud (la sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia, la piedad) deberán constituir una unidad firme y no dispersa. El objetivo de Sócrates, en este desarrollo que constituye el Paso XI es precisamente llamar la atención sobre la necesidad de determinar la naturaleza de la unidad de la virtud (del bien del hombre) partiendo de su descomposición efectiva en diferentes virtudes. Y el resultado es nada menos que el siguiente: que la unidad de todas esas partes de la virtud sólo puede fundarse en la sabiduría. Aparece así en primer lugar el tema socrático del sabio bueno y del malo ignorante. Por ello, tendrá que remover la opinión oscura de Protágoras según la cual el valor puede darse independientemente de las restantes partes de la virtud, y en particular, independientemente de la sabiduría: este valor no sería tal, sino locura. Y la demostración la hace Sócrates a través de la idea del placer: porque el bien incluye al placer y recíprocamente. Evidentemente, no al placer del momento, fugitivo y pasajero, sino a la coordinación de todos los placeres, coordinación que incluye los dolores necesarios para que después pueda brotar un placer, o un bien, más alto (es el tema del *Gorgias*). Pero esta coordinación de los placeres sólo podría llevarse a cabo mediante un «arte de la medida», que comporta la sabiduría. El hombre sabio es el que tiene el «arte de la medida», pero no es «la medida de todas las cosas» (*). Por tanto, la unidad de las virtudes sólo será posible a través de la verdadera sabiduría y sólo entonces podrá hablarse de virtud, de un llegar a hacerse bueno (lo cual se muestra, por tanto, como muy difícil, según nos había enseñado Simónides). Porque esta coordinación no sólo incluye un tratamiento de las «partículas de virtud» presentes en cada individuo, sino también la coordinación y medida de las «partículas de virtud» dispersas en la ciudad y en el conjunto de las diferentes ciudades. Esta coordinación y medida debe tener fundamentos objetivos (lo que no significa que todos los géneros

sean conmensurables entre sí). Si el hombre fuese la medida de todas las cosas —si todo fuese conmensurable con el hombre— permaneceríamos inmersos en la subjetividad (individual o social) de los fenómenos, como lo están los bárbaros. Jenófanes ya lo sabía: «Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, y los tracios que tienen los ojos azules y el pelo rubio». Pero los griegos (es decir, los pitagóricos, los eléatas, y, con ellos, Sócrates y Platón) saben que las medidas son objetivas, saben que los hombres, por ejemplo, no son la medida de los dioses, que los hombres no hicieron a sus *númenes* a su imágen y semejanza más que cuando esos *númenes* eran falsos: cuando los *númenes* son verdaderos, ellos son la medida de los hombres.

En conclusión, sólo si la virtud es una, puede hablarse de virtud, de bondad, incluso de placer, de *eudemonía*. Sócrates sigue de este modo oponiéndose frontalmente a Protágoras, porque este sigue creyendo que es posible desgajar las partes de la virtud, sobre todo el valor, y que antes incluso había ya afirmado que las virtudes o, en general, las cosas buenas, lo son de modos múltiples, inconexos y aún contrapuestos entre sí. Nos equivocaríamos, sin embargo, si interpretásemos la unidad de la virtud postulada por Sócrates, como unidad de simplicidad, como unidad metafísica o natural, dada espontáneamente en la «naturaleza humana». Es unidad modulante, de partes múltiples, cuya medida, como sabiduría, precisamente sólo puede alcanzar su sentido cuando hay cosas múltiples, reuniéndolas, conmensurándolas, y no dejándolas en paz, dispersas en su relativismo, en su «humanismo».

Esta parece ser, por tanto, la oposición que se encuentra en el trasfondo de las diferencias entre Sócrates y Protágoras: un trasfondo que implica diferencias irreductibles en el plano antropológico, en el plano político, en el plano pedagógico, y en el plano metodológico.

PASO XII (360d-362a)

Y una vez que Sócrates ha aludido al trasfondo de su oposición a Protágoras (obteniendo, al parecer, la conformidad de éste —una conformidad en la fórmula de la disconformidad—) es él mismo quien inicia el último movimiento, que es una vuelta a las posiciones anteriores, en especial, al primer paso de Protágoras, cuando se había autodefinido como sofista, como sabio capaz de enseñar la virtud. Porque ahora, esta autodefinición, una vez establecido que la virtud es la sabiduría, debería ser redefinida de este modo: el sofista es el sabio que enseña la sabiduría (que es la virtud). Ahora bien: el desacuerdo inicial se había concretado en una oposición entre las tesis: «la virtud es enseñable» (Protágoras) y «la «virtud no es enseñable» (Sócrates). Este desacuerdo es el

que hay que ver ahora desde el trasfondo más profundo de la oposición (la virtud es múltiple, es decir, las virtudes son inconmensurables; la virtud es única, es decir, las virtudes son conmensurables). Pero la conjunción de estas dos tesis, que Sócrates ha logrado determinar trabajosamente, «la virtud no es enseñable» y «la virtud es única» se le aparece ahora a Sócrates precisamente como verdaderamente asombrosa, una vez que ha fundado la unidad de la virtud en la sabiduría, en el arte de la medida. Porque si la virtud es una, a través de la sabiduría ¿cómo puede no ser enseñable?, ¿no es lo propio de la sabiduría (o de una virtud que consiste en la sabiduría) el poder ser enseñada y medida?, ¿acáso es imposible el sofista, como maestro de sabiduría?.

Sócrates abre con esto un conjunto de cuestiones cuya magnitud invita a aplazar su consideración hasta que lleguen ocasiones más propicias. ¿Cómo puede ser virtuoso (si la virtud es la sabiduría) aquél que se define por saber que no sabe nada?. ¿Y cómo entonces arrogarse la enseñanza de la virtud el que no sabe y, por tanto, no es virtuoso?. Pero con estas preguntas, ¿nos orienta Platón hacia el escepticismo, hacia el irracionalismo moral (como un eco del irracionalismo geométrico), hacia el nihilismo, hacia la abolición de las escuelas y de los templos, o acaso hacia el misticismo («sólo Dios es sabio y bueno»)?. No necesariamente: más bien parece que nos orienta hacia la crítica del armonismo ligado al individualismo, el individualismo del sofista privado, que cree poder definirse como sabio porque educa en virtudes a otros hombres basándose en una práctica no puesta en tela de juicio. Nos orienta hacia la negación del sofista, así definido. Nos orienta hacia la necesidad de redefinir el camino hacia la sabiduría práctica, hacia la virtud, no como un camino que pueda sernos trazado por un maestro de virtud —porque nadie es sabio, ni verdaderamente virtuoso— sino por todos los demás hombres, por la ciudad, por las leyes. Y en cualquier caso, Platón nos dice que es preciso suponer vivo y maduro un gérmen de virtud y de sabiduría práctica en cada individuo, porque este gérmen no puede ser enseñado. Quien no tiene estos gérmenes de virtud, no podrá recibirlos desde fuera —particularmente cuando nos referimos a las virtudes más profundas. Estos gérmenes se nos describen en el *Menón* como θεία μοῖρα, como un don o gracia divina, no natural (si por *natural* se entiende lo que es universal, regular, y común a todos los individuos de la especie). Son gérmenes entendidos como una capacidad para llegar a intuir con verdad situaciones absolutamente imprevistas, que requieren juicio certero y creador, algo que no es el resultado de un razonamiento automático (precisamente aquello que puede ser enseñado). Aquello que no puede ser transmitido, dice el *Menón*, es un don divino y, por ello, cuando el sofista pretende poder enseñar estas virtudes —que brillan en el

gran político, en el genio creador y práctico, pero que puede tenerlas también cualquier hombre anónimo— entonces el sofista es un engañador, un mentiroso. Si enseña algo, serán otras cosas, pero no estas virtudes verdaderamente importantes para que los hombres puedan seguir viviendo en la ciudad.

Al conocimiento de estos gérmenes no enseñables es aquello a lo que Sócrates llamaba «encontrar el camino por sí mismo», el «conócete a tí mismo», es decir, conócete a través de todos los demás (anamnesis) y no de ninguno en particular, de ningún maestro concreto (por tanto, tampoco de tu individualidad, erigida en único maestro).

En el *Protágoras* se ha dicho lo que el sofista no es ni puede ser (maestro de sabiduría). Pero Platón sabe que no se ha dicho lo que es y sabe, sobre todo, que no se ha dicho lo que bajo la idea del sofista se encierra: ¿qué es enseñar?, ¿qué es dirigir la opinión pública, engañar, «cazar a los animales domésticos», mentir necesariamente, dirigir a los hombres para «conmensurar sus virtudes» a fin de que puedan sobrevivir? ¿acáso no es esto la sabiduría?. Estas son las cuestiones que ocuparán a Platón durante toda su vida.

NOTA FINAL CON LA AYUDA DEL *MENON*

El gran sofisma que Platón nos ha denunciado en el *Protágoras* creemos, que en sustancia es éste: el de quienes estiman que es lícito apoyarse en la evidencia axiomática de que el hombre sólo es hombre por la educación, para justificar la profesión del sofista como «científico de la educación», como maestro de humanidad y de sus virtudes más genuínas (la libertad, la formación, la creatividad, la personalidad, la realización de la propia mismidad).

Por supuesto, ni Sócrates ni Platón, a pesar de su implacable análisis, han podido acabar con los sofistas, en su sentido más estricto, ni es posible acabar con ellos, como tampoco la medicina puede acabar con las enfermedades. Tan sólo es posible intentar «mantenerles a raya». Pero los sofistas se reproducirán siempre, precisamente porque la multitud y los gobiernos necesitan estos científicos de la personalidad, estos maestros de la virtud. Por ello, tampoco negamos a los sofistas su «función social». En la Edad Media, por ejemplo, la función de los sofistas ha sido desempeñada por el clero, es decir, por un conjunto de «curas de almas» encargados de edificar a los individuos, de elevarles desde su estado natural (de pecado, de indefensión) hasta su estado sobrenatural. Pero en nuestro siglo, cuando el clero de diferentes confesiones va perdiendo su poder —no ya, en modo alguno, cuantitativamente, pero sí cualitativamente, ante las extensas capas sociales ilustradas por una educación científica— los sofistas renacen bajo formas nuevas. ¿Podemos identificarlos?. Con toda seguridad, porque

estos nuevos sofistas son ahora los que se autodenominan «científicos de la educación», o bien aquéllos que siguen definiendo a la educación, al modo de Protágoras, como «el proceso de convertirse en persona» (Roger) o como la «educación liberadora» cuyo objetivo fuese la «concientización», el «hombre como sujeto», etc., etc. Lo que hace siglos fueron los sacerdotes son, pues, hoy, los pedagogos científicos (y, por motivos similares, los psicoanalistas, y tantos psicólogos). No desconfiamos del todo en que, después de meditar el *Protágoras* platónico, pudiera decir más de un científico de la educación, en la España de 1980, lo que González Dávila decía en la España de 1780: «Sacerdote soy, confieso que somos más de los que son menester». Porque son las llamadas «ciencias de la educación» indudablemente la versión que en nuestro siglo encarna mejor a la sofística que Sócrates ataca en el *Protágoras*. Puesto que no siendo ciencia en modo alguno se presentan como tales («Un algoritmo de aprendizaje es un producto vectorial mixto: A = (w, R ∅), en donde y..., etc.»). Por nuestra parte, no criticamos la posibilidad de tratar científicamente amplias cuestiones relativas al aprendizaje, a la instrucción en virtudes positivas (las de Ortágoras, las de Fidias). Nos dirigimos contra la pretensión de un tratamiento global de la Educación (Skinner), de un tratamiento científico de la formación científica de la personalidad (las virtudes de Hermes) como «tarea integradora en la educación humana del hombre» (Sucholdosky). Porque este tratamiento global, el de las ciencias de la Educación, precisamente por serlo, no puede ser científico, sino filosófico. Y es pura propaganda gremial el presentar planes generales de educación, metodologías pedagógicas globales, como algo «científicamente fundado»: las relaciones entre las diversas ciencias del aprendizaje, si las hay, no pueden ser científicas. Y, sin embargo, los nuevos sofistas, logran convencer a los estados y a los ciudadanos de su importancia y obtienen asignaciones económicas que, si distribuídas por cada científico de la Educación, no suelen alcanzar en general a las cien minas, en conjunto constituyen sumas muy superiores a las que podría obtener Fidias «y diez escultores más». No pretendemos aquí, pues, devaluar todo aquello de lo que se ocupan las ciencias de la educación, porque sin duda, ellas arrastran funciones más o menos oscuras, pero que son necesarias. Pero al arrogarse la función de «ciencias» se hinchan, se envanecen y desvían constantemente de sus fines sociales (acaso enseñar la mnemotecnia, y no la creatividad; acaso enseñar el lenguaje escrito, y no la capacidad de hablar; acaso enseñar la gimnasia y la danza y no la expresividad). Pero mediante su presentación como científicos, engañan a los poderes públicos, y a las familias, es decir, se convierten en sofistas, prometiendo, por ejemplo, mediante el cultivo de la libre creatividad o la expresividad corporal espontánea, la auto-realiza-

ción de la personalidad misma del individuo (cuando ya sería bastante que se atuviesen a enseñar la flauta como Ortágoras de Tebas o la pintura como Zeuxis). Y lo que ocurre es que, al arrogarse la función del maestro de la personalidad, no sólo se confunden y se desorientan, sino que producen daños irreparables a sus discípulos, sin perjuicio de lo cual, se atreven a percibir grandes sumas de dinero:

«¿Diremos entonces, según tu teoría, que conscientemente engañan y pierden ellos a los jóvenes o que ni ellos mismos se dan cuenta? ¿Hasta ese punto insensatos deberemos pensar que son quienes afirman que son los más sabios de los hombres? —están muy lejos de ser insensatos, Sócrates, y sí lo son mucho más los jóvenes que les dan dinero y más todavía que éstos, los que se los entregan, sus parientes, pero mucho más que nadie, los estados que permiten la entrada en lugar de echar a quien se proponga hacer algo de esto, ya sea extranjero, ya sea del país» (*Menón*, 91d-92b).

(nota de las páginas 31 y 79)

(*) El πάντων χρημάτων de la fórmula de Protágoras podría ponerse en conexión con una fórmula que se encuentra en el Fragmento 1 de Anaxágoras (Simplicio, *Física*, 155, 26), a saber: «πάντα χρήματα». «Todas las cosas estaban mezcladas, infinitas en multitud y pequeñez, pues aún las más pequeñas eran infinitas». En este contexto, el μετρόν de Protágoras nos sugiere al Hombre que ha asumido las funciones que Anaxágoras acaso debió atribuir al Νους (vd. G. Bueno, *La Metafísica Presocrática*, pg. 326). Y esta semejanza, a su vez, nos invita a relacionar la *homomensura* de Protágoras con ciertas ideas del círculo hipocrático, con la concepción del Hombre como ἀπομιμηδις του ὅλου, del escrito *Sobre la dieta*, VI, 487 (Vd. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid 1970, pág. 129). El alcance de la *homomensura* podría analizarse por medio del *Teeteto* platónico, así como también por medio de los *tropos* de Enesidemo (versión de Diógenes Laercio), un «analizador» interno a la tradición sofística. En el *Teeteto*, el principio de la *homomensura* es entendido, ante todo, en una perspectiva individual (tropo 2º, 3º y 4º de Enesidemo), que después se extiende a la perspectiva «etnológica» (tropo 5º) —«los hombres declaran justas las leyes de su ciudad, son su medida»— y acaso a la zoológica (tropo 1º).

PROTAGORAS

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

Con la introducción que precede quedo exento de justificar la importancia que posee la traducción del *Protágoras*. Señalaré, pues, el *finis operantis:* Este no ha sido otro que el de conseguir una traducción lo más fiel posible al texto griego.

La traducción del *Protágoras* merece, además de la fidelidad literal, otras cualidades que exigen, a su vez, el dominio del arte correspondiente. Pero mi aprendizaje con los maestros de tales artes ha sido como el del joven Hipócrates con los maestros de primeras letras, de cítara y de gimnasia: «aprendí estas disciplinas, no para ejercerlas como un profesional, sino para educarme como conviene a cualquier ciudadano libre». Acometer una traducción de Platón con estos limitados recursos constituye una osadía que merecerá, sin duda, los reproches de cualquier Pródico preocupado exclusivamente por la exactitud de las palabras.

Como el joven Clinias (1), acosado y confundido por los maestros en distinguir sinónimos, solamente puedo escapar a los ataques del Pródico mediante la ayuda del Sócrates. El consejo de éste es el de no arredrarse ante estos «misterios sofísticos» y «pasar al lado serio de la cuestión». Supuesto que todo traductor es traidor (*traduttore, traditore*), el lado serio de la cuestión consiste en hacer una buena traición a Platón. Este ha sido mi objetivo principal. Para avisar de mi traición he reunido en el glosario los términos griegos más significativos y que son como el agua que cada traductor (traidor) procura llevar a su molino. Por ejemplo, quien traduce μάθημα por «ciencia» supone que «el alma se alimenta» sólo de «las ciencias», pero no de la filosofía, ni de la pintura, ni de la literatura, etc. El glosario es, pues, el sumario del juicio sobre mi traición de la que me hago totalmente responsable.

---

(1) *Eutidemo*, 277 d - 278 d.

La traducción que aquí presentamos está hecha sobre la edición oxoniense de J. Burnet (1903) y teniendo a la vista las ediciones de A. Croiset («Les Belles Lettres», París, 1923) y de W.R.M. Lamb («The Loeb Clasical Library», Londres, 1924).

De las traducciones del *Protágoras* a otros idiomas, he consultado la latina de M. Ficino (Edición de Lyon, 1588), la alemana de F. Schleiermacher (Hamburgo, 1804), las inglesas de B. Jowet (4ª edic. Oxford, 1953) y de W.R.M. Lamb (Londres, 1924) y la francesa de A. Croiset (Paris, 1923).

Por lo que hace a las traducciones castellanas del *Protágoras* que conozco, ninguna lo es del griego:

La de P. de Azcárate en *Obras completas de Platón* (Madrid, Medina y Navarro, 1871) está hecha sobre las versiones francesas de Cousin, Chauvet y Saissett. Reproducciones de la de Azcárate, aunque sin mencionarlo, son la de Universidad Nac. México, México, 1922, y la de Porrúa, México, 1962, y citándolo, la de Argonauta, Buenos Aires, 1946.

La de F. Samaranch (Aguilar, Madrid, 1966) constituye una traducción fiel de la versión francesa de A. Croiset. Pero como la «ley de la dualidad» del álgebra booleana no necesariamente funciona en el álgebra de las transformaciones lingüísticas, esta buena traducción de una buena traducción da como resultado bastantes sinsentidos, apuntados algunos en la nota de la página 39.

Et similiter similia: Similares resultados, producto de similar operación, encontramos en la traducción de J. Bergua (Librería Bergua, Madrid, 1932). Este sigue, aunque no tan fielmente y modificando a veces los irritantes galicismos, el mismo texto francés que Samaranch.

La reciente de P. Palomares (Zeus, Barcelona, 1972) es tan extremadamente libre, que poco tiene que ver con el texto platónico.

A la labra de la crítica entregamos la nuestra con las numerosas aristas y arrugas que deja un aficionado.

Julián Velarde
Oviedo, 1980.

SIGLA

B = cod. Bodleianus, MS. E. D. Clarke 39 = Bekkeri 𝔄

T = cod. Venetus Append. Class. 4, cod. 1 = Bekkeri t

W = cod. Vindobonensis 54. suppl. phil. Gr. 7 = Stallbaumii Vind. 1

F = cod. Vindobonensis 55. suppl. phil. Gr. 39

P = cod. Vaticanus Palatinus 173 = Bekkeri b

S = cod. Venetus Marcianus 189 = Bekkeri Σ

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

St. I
p. 309

ΕΤΑΙΡΟΣ ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ΕΤ. Πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ; ἢ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ a
κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν; καὶ μήν μοι
καὶ πρῴην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, ἀνὴρ μέντοι,
ὦ Σώκρατες, ὥς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρῆσθαι, καὶ πώγωνος
ἤδη ὑποπιμπλάμενος. 5

ΣΩ. Εἶτα τί τοῦτο; οὐ σὺ μέντοι Ὁμήρου ἐπαινέτης εἶ,
ὃς ἔφη χαριεστάτην ἥβην εἶναι τοῦ ⟨πρῶτον⟩ ὑπηνήτου, ἣν b
νῦν Ἀλκιβιάδης ἔχει;

ΕΤ. Τί οὖν τὰ νῦν; ἦ παρ' ἐκείνου φαίνῃ; καὶ πῶς
πρός σε ὁ νεανίας διάκειται;

ΣΩ. Εὖ, ἔμοιγε ἔδοξεν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τῇ νῦν ἡμέρᾳ· 5
καὶ γὰρ πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε βοηθῶν ἐμοί, καὶ οὖν καὶ
ἄρτι ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι. ἄτοπον μέντοι τί σοι ἐθέλω
εἰπεῖν· παρόντος γὰρ ἐκείνου, οὔτε προσεῖχον τὸν νοῦν,
ἐπελανθανόμην τε αὐτοῦ θαμά.

ΕΤ. Καὶ τί ἂν γεγονὸς εἴη περὶ σὲ κἀκεῖνον τοσοῦτον c
πρᾶγμα; οὐ γὰρ δήπου τινὶ καλλίονι ἐνέτυχες ἄλλῳ ἔν γε
τῇδε τῇ πόλει.

ΣΩ. Καὶ πολύ γε.

ΕΤ. Τί φῄς; ἀστῷ ἢ ξένῳ; 5

ΣΩ. Ξένῳ.

a 3 prius ἀνὴρ] ὁ ἀνὴρ Athenaeus : ἀνὴρ Bekker a 4 αὐτοῖς ἡμῖν | ἡμῖν αὐτοῖς Athenaeus b 1 τοῦ] τὴν τοῦ corr. Ven. 189 πρῶτον add. Hirschig sec. schol. B (qui tamen τὸ πρῶτος ὑπηνήτης, ut α' pro πρῶτον habuisse videatur) b 7 ἔρχομαι W : ἄρχομαι B T

PROTAGORAS

UN AMIGO, SOCRATES

309 a AMIGO.— ¿De dónde sales, Sócrates? ¿No es evidente que de andar a la caza de los favores de Alcibíades?. Por cierto, el otro día, al verle, me pareció, en verdad, un hombre hermoso todavía y, con todo, un hombre, Sócrates, dicho sea entre nosotros, y apuntándole ya una espesa barba.

SOCRATES.— Bueno, ¿y qué? ¿Acáso no eres tú admira-
b dor de Homero, el cual dijo (1) que la edad más agradable es la de la primera barba, precisamente la edad que tiene ahora Alcibíades?.

AMIGO.— ¿Y cómo están ahora las cosas? ¿Vienes de estar con él? ¿En qué disposición se encuentra el joven contigo?.

SOCRATES.— En buena, me pareció, y especialmente hoy, pues habló mucho en mi favor, prestándome apoyo. Precisamente vengo de estar con él. Sin embargo, voy a decirte algo inimaginable: Pese a estar él presente, no le prestaba atención, y muchas veces me olvidaba de él.

c AMIGO.— ¿Y qué cosa ha podido pasar entre tú y él?. Porque, indudablemente, no habrás encontrado en esta ciudad otro más hermoso.

SOCRATES.— Pues sí; y con mucho.

AMIGO.— ¿Qué dices? ¿Es de aquí o es extranjero?.

SOCRATES.— Extranjero.

---

(1) Homero, *Ilíada*, XXIV, 348.

309 c

ΕΤ. Ποδαπῷ;

ΣΩ. Ἀβδηρίτῃ.

ΕΤ. Καὶ οὕτω καλός τις ὁ ξένος ἔδοξέν σοι εἶναι, ὥστε
10 τοῦ Κλεινίου υἱέος καλλίων σοι φανῆναι;

ΣΩ. Πῶς δ' οὐ μέλλει, ὦ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;

ΕΤ. Ἀλλ' ἦ σοφῷ τινι ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, ἐντυχὼν πάρει;

d ΣΩ. Σοφωτάτῳ μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν, εἴ σοι δοκεῖ σοφώτατος εἶναι Πρωταγόρας.

ΕΤ. Ὦ τί λέγεις; Πρωταγόρας ἐπιδεδήμηκεν;

ΣΩ. Τρίτην γε ἤδη ἡμέραν.

5 ΕΤ. Καὶ ἄρτι ἄρα ἐκείνῳ συγγεγονὼς ἥκεις;

310 ΣΩ. Πάνυ γε, πολλὰ καὶ εἰπὼν καὶ ἀκούσας.

ΕΤ. Τί οὖν οὐ διηγήσω ἡμῖν τὴν συνουσίαν, εἰ μή σέ τι κωλύει, καθεζόμενος ἐνταυθί, ἐξαναστήσας τὸν παῖδα τουτονί;

5 ΣΩ. Πάνυ μὲν οὖν· καὶ χάριν γε εἴσομαι, ἐὰν ἀκούητε.

ΕΤ. Καὶ μὴν καὶ ἡμεῖς σοί, ἐὰν λέγῃς.

ΣΩ. Διπλῆ ἂν εἴη ἡ χάρις. ἀλλ' οὖν ἀκούετε.

Τῆς γὰρ παρελθούσης νυκτὸς ταυτησί, ἔτι βαθέος ὄρθρου, Ἱπποκράτης, ὁ Ἀπολλοδώρου υἱὸς Φάσωνος δὲ ἀδελφός, τὴν
b θύραν τῇ βακτηρίᾳ πάνυ σφόδρα ἔκρουε, καὶ ἐπειδὴ αὐτῷ ἀνέῳξέ τις, εὐθὺς εἴσω ᾔει ἐπειγόμενος, καὶ τῇ φωνῇ μέγα λέγων, "Ὦ Σώκρατες," ἔφη, "ἐγρήγορας ἢ καθεύδεις;" Καὶ ἐγὼ τὴν φωνὴν γνοὺς αὐτοῦ, "Ἱπποκράτης," ἔφην,
5 "οὗτος· μή τι νεώτερον ἀγγέλλεις;" "Οὐδέν γ'," ἦ δ' ὅς, "εἰ μὴ ἀγαθά γε." "Εὖ ἂν λέγοις," ἦν δ' ἐγώ· "ἔστι δὲ τί, καὶ τοῦ ἕνεκα τηνικάδε ἀφίκου;" "Πρωταγόρας," ἔφη, "ἥκει," στὰς παρ' ἐμοί. "Πρῴην," ἔφην ἐγώ· "σὺ δὲ

c 8 ἀβδηρίτῃ W : ἀβδηρείτῃ B T c 11 σοφώτατον] σοφώτερον Heindorf e Ficino (*quod sapientius est*) a 3 καθεζόμενος Laur. lxxxv. 6 : καθιζόμενος B T W a 7 διπλῆ B : διπλῇ T : διπλῇ γ' Sauppe a 8 γὰρ Didymus : om. B T W a 9 υἱὸς T W : υἱέος B

309 c

AMIGO.— ¿De qué país?.

SOCRATES.— De Abdera.

AMIGO.— ¿Y tan hermoso te ha parecido ese extranjero como para resultarte más hermoso que el hijo de Clinias?.

SOCRATES.— ¿Cómo no ha de ser, mi buen amigo, que lo más sabio me resulte lo más hermoso?.

AMIGO.— ¿Pero es acaso un sabio, Sócrates, lo que acabas de encontrarnos?.

d SOCRATES.— Pues sí; y, sin duda, al más sabio de los que actualmente viven, si es que Protágoras te parece el más sabio.

AMIGO.— ¡Oh! ¿Qué dices? ¿Ha llegado Protágoras?.

SOCRATES.— Hace ya tres días.

AMIGO.— ¿Y vienes ahora de estar con él?.

310 a SOCRATES.— Así es. Y hemos mantenido una larga conversación.

AMIGO.— Entonces, si no tienes inconveniente, ¿por qué no nos la cuentas?. Siéntate aquí; ocupa el asiento de este esclavo.

SOCRATES.— De acuerdo, y lo haré con mucho gusto, si queréis escucharme.

AMIGO.— Y nosotros te lo agradeceremos, si nos la cuentas.

SOCRATES.— En ese caso, el gusto sería doble. Así **PASO I**
que, ea, escuchad: Anoche, antes de amanecer, Hipócrates,
b hijo de Apolodoro y hermano de Fason, picó insistentemente con su bastón a mi puerta y, una vez que alguien le abrió, al punto entró precipitadamente y, dando grandes voces, dijo: «Sócrates, ¿velas o duermes?». Entonces yo, reconociendo su voz, me dije: «Este es Hipócrates», y le pregunté «¿Qué nuevas me traes?». «Ninguna que no sea buena», replicó. «Enhorabuena, pues —repuse—, pero ¿de qué se trata y por qué vienes a esta hora?». «Protágoras está aquí», dijo, parándose ante mí. «Desde anteayer —repuse—. Pero ¿es que

ἄρτι πέπυσαι;" "Νὴ τοὺς θεούς," ἔφη, "ἑσπέρας γε."
Καὶ ἅμα ἐπιψηλαφήσας τοῦ σκίμποδος ἐκαθέζετο παρὰ τοὺς c
πόδας μου, καὶ εἶπεν· "Ἑσπέρας δῆτα, μάλα γε ὀψὲ ἀφι-
κόμενος ἐξ Οἰνόης. ὁ γάρ τοι παῖς με ὁ Σάτυρος ἀπέδρα·
καὶ δῆτα μέλλων σοι φράζειν ὅτι διωξοίμην αὐτόν, ὑπό τινος
ἄλλου ἐπελαθόμην. ἐπειδὴ δὲ ἦλθον καὶ δεδειπνηκότες ἦμεν 5
καὶ ἐμέλλομεν ἀναπαύεσθαι, τότε μοι ἀδελφὸς λέγει ὅτι
ἥκει Πρωταγόρας. καὶ ἔτι μὲν ἐνεχείρησα εὐθὺς παρὰ σὲ
ἰέναι, ἔπειτά μοι λίαν πόρρω ἔδοξε τῶν νυκτῶν εἶναι· ἐπειδὴ
δὲ τάχιστά με ἐκ τοῦ κόπου ὁ ὕπνος ἀνῆκεν, εὐθὺς ἀναστὰς d
οὕτω δεῦρο ἐπορευόμην." Καὶ ἐγὼ γιγνώσκων αὐτοῦ τὴν
ἀνδρείαν καὶ τὴν πτοίησιν, "Τί οὖν σοι," ἦν δ' ἐγώ,
"τοῦτο; μῶν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας;" Καὶ ὃς γελάσας,
"Νὴ τοὺς θεούς," ἔφη, "ὦ Σώκρατες, ὅτι γε μόνος ἐστὶ 5
σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ." "Ἀλλὰ ναὶ μὰ Δία," ἔφην ἐγώ,
"ἂν αὐτῷ διδῷς ἀργύριον καὶ πείθῃς ἐκεῖνον, ποιήσει καὶ
σὲ σοφόν." "Εἰ γάρ," ἦ δ' ὅς, "ὦ Ζεῦ καὶ θεοί, ἐν
τούτῳ εἴη· ὡς οὔτ' ἂν τῶν ἐμῶν ἐπιλίποιμι οὐδὲν οὔτε τῶν e
φίλων· ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἥκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ
ἐμοῦ διαλεχθῇς αὐτῷ. ἐγὼ γὰρ ἅμα μὲν καὶ νεώτερός εἰμι,
ἅμα δὲ οὐδὲ ἑώρακα Πρωταγόραν πώποτε οὐδ' ἀκήκοα οὐδέν·
ἔτι γὰρ παῖς ἦ ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησε. ἀλλὰ γάρ, ὦ 5
Σώκρατες, πάντες τὸν ἄνδρα ἐπαινοῦσιν καί φασιν σοφώ-
τατον εἶναι λέγειν· ἀλλὰ τί οὐ βαδίζομεν παρ' αὐτόν, ἵνα
ἔνδον καταλάβωμεν; καταλύει δ', ὡς ἐγὼ ἤκουσα, παρὰ 311
Καλλίᾳ τῷ Ἱππονίκου· ἀλλ' ἴωμεν." Καὶ ἐγὼ εἶπον·
"Μήπω, ἀγαθέ, ἐκεῖσε ἴωμεν—πρῳ γάρ ἐστιν—ἀλλὰ δεῦρο
ἐξαναστῶμεν εἰς τὴν αὐλήν, καὶ περιιόντες αὐτοῦ διατρί-
ψωμεν ἕως ἂν φῶς γένηται· εἶτα ἴωμεν. καὶ γὰρ τὰ πολλὰ 5

c 6 ἀδελφὸς Heindorf: ἀδελφὸς B T W: ὁ ἀδελφὸς Ven. 189 corr. Coisl. d 7 καὶ πείθῃς ἐκεῖνον secl. Cobet e 1 εἴη B: ἴοι T e 5 ἦ B²: ἦι B T W a 3 μήπω ἀγαθέ B T W: μήπω ὠγαθέ corr. Coisl.: μήπω γε, ὦ 'γαθέ Hirschig: μήπω γ', ὦγαθέ Cobet (secl. mox ἐκεῖσε ἴωμεν) ἴωμεν T: ἴομεν B

310 b

acabas de enterarte?». «¡Por los dioses! —exclamó—, que
c no me enteré hasta ayer tarde». Y, palpando la cama en la oscuridad, se sentó a mis pies y añadió: «Como te lo digo, que fue ayer tarde, a última hora, a mi llegada de Oinoe. Pues mi esclavo Sátiro se había escapado y, si bien pensaba comunicarte que iba a ir a buscarle, sin embargo, me olvidé, no sé por qué. Una vez de vuelta, después de cenar, al ir a acostarnos, fue cuando mi hermano me dijo que Protágoras estaba aquí. Lo primero que pensé fue venir a decírtelo; pero, luego, me pareció que la noche estaba ya demasiado avanzada. Sin embargo, tan pronto como el sueño
d me libró de la fatiga, me levanté rápidamente y vine para acá». Entonces yo, reconociendo su valentía y su excitación, le dije: «¿Pero en qué te incumbe esto? ¿Te ha ofendido en algo Protágoras?». El, riéndose, contestó: «¡Por los dioses!, Sócrates, ¡Claro que sí!. Ya que sólo él es sabio y a mí no me hace tal». «Pero, ¡Por Zeus! —repliqué—, si le ofreces dinero y le convences, te hará sabio». «Si por eso
e es —dijo— ¡Por Zeus y todos los dioses! que no escatimaré mi dinero ni el de mis amigos. Y por eso precisamente acudo ahora a tí: Para que le hables de mí, pues yo soy aún demasiado jóven y nunca he visto ni oído a Protágoras, ya que la primera vez que vino aquí yo era aún un niño. Pero todos le ensalzan, Sócrates, y dicen que, hablando, es el más sabio. ¿Por qué no vamos a su casa para cogerle den-
311 a tro? se aloja, según he oído, en casa de Calias, el hijo de Hipónico. Vayamos, pues». «Todavía no, buen amigo —repuse—. Es temprano para ir allí. Salgamos, entretanto, al patio, y esperemos, mientras paseamos, a que amanezca. Y, después, vamos.

Πρωταγόρας ἔνδον διατρίβει, ὥστε, θάρρει, καταληψόμεθα αὐτόν, ὡς τὸ εἰκός, ἔνδον."

Μετὰ ταῦτα ἀναστάντες εἰς τὴν αὐλὴν περιῇμεν· καὶ ἐγὼ
b ἀποπειρώμενος τοῦ Ἱπποκράτους τῆς ῥώμης διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἠρώτων, Εἰπέ μοι, ἔφην ἐγώ, ὦ Ἱππόκρατες, παρὰ Πρωταγόραν νῦν ἐπιχειρεῖς ἰέναι, ἀργύριον τελῶν ἐκείνῳ μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ, ὡς παρὰ τίνα ἀφιξόμενος καὶ τίς
5 γενησόμενος; ὥσπερ ἂν εἰ ἐπενόεις παρὰ τὸν σαυτοῦ ὁμώνυμον ἐλθὼν Ἱπποκράτη τὸν Κῷον, τὸν τῶν Ἀσκληπιαδῶν, ἀργύριον τελεῖν ὑπὲρ σαυτοῦ μισθὸν ἐκείνῳ, εἴ τίς σε ἤρετο· "Εἰπέ μοι, μέλλεις τελεῖν, ὦ Ἱππόκρατες, Ἱπποκράτει
c μισθὸν ὡς τίνι ὄντι;" τί ἂν ἀπεκρίνω;—Εἶπον ἄν, ἔφη, ὅτι ὡς ἰατρῷ.—"Ὡς τίς γενησόμενος;"—Ὡς ἰατρός, ἔφη.—Εἰ δὲ παρὰ Πολύκλειτον τὸν Ἀργεῖον ἢ Φειδίαν τὸν Ἀθηναῖον ἐπενόεις ἀφικόμενος μισθὸν ὑπὲρ σαυτοῦ τελεῖν ἐκεί-
5 νοις, εἴ τίς σε ἤρετο· "Τελεῖν τοῦτο τὸ ἀργύριον ὡς τίνι ὄντι ἐν νῷ ἔχεις Πολυκλείτῳ τε καὶ Φειδίᾳ;" τί ἂν ἀπεκρίνω;—Εἶπον ἂν ὡς ἀγαλματοποιοῖς.—"Ὡς τίς δὲ γενησόμενος αὐτός;"—Δῆλον ὅτι ἀγαλματοποιός.—Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ·
d παρὰ δὲ δὴ Πρωταγόραν νῦν ἀφικόμενοι ἐγώ τε καὶ σὺ ἀργύριον ἐκείνῳ μισθὸν ἕτοιμοι ἐσόμεθα τελεῖν ὑπὲρ σοῦ, ἂν μὲν ἐξικνῆται τὰ ἡμέτερα χρήματα καὶ τούτοις πείθωμεν αὐτόν, εἰ δὲ μή, καὶ τὰ τῶν φίλων προσαναλίσκοντες. εἰ
5 οὖν τις ἡμᾶς περὶ ταῦτα οὕτω σφόδρα σπουδάζοντας ἔροιτο· "Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατές τε καὶ Ἱππόκρατες, ὡς τίνι ὄντι τῷ Πρωταγόρᾳ ἐν νῷ ἔχετε χρήματα τελεῖν;" τί ἂν αὐτῷ
e ἀποκριναίμεθα; τί ὄνομα ἄλλο γε λεγόμενον περὶ Πρωταγόρου ἀκούομεν; ὥσπερ περὶ Φειδίου ἀγαλματοποιὸν καὶ περὶ Ὁμήρου ποιητήν, τί τοιοῦτον περὶ Πρωταγόρου ἀκούομεν;—Σοφιστὴν δή τοι ὀνομάζουσί γε, ὦ Σώκρατες, τὸν
5 ἄνδρα εἶναι, ἔφη.—Ὡς σοφιστῇ ἄρα ἐρχόμεθα τελοῦντες τὰ

e 1 ἀποκριναίμεθα W : ἀπεκριναίμεθα B T γε secl. Cobet e 3 τί . . . ἀκούομεν secl. Cobet ἀκούομεν corr. Coisl. : ἠκούομεν B T W e 5 εἶναι, ἔφη] εἶεν, ἔφην Cobet Socrati tribuens

311 a

Protágoras pasa mucho tiempo en casa; de modo que, tranquilízate, le cogeremos, seguramente, dentro».

Después de esto, nos levantamos y salimos al patio. Yo,
b para tantear el ánimo de Hipócrates, le pregunté, al tiempo que le observaba atentamente:

—Dime, Hipócrates; ahora pretendes acudir a Protágoras y gastarte con él tu dinero, pero ¿a qué clase de hombre te diriges? ¿En qué piensas salir convertido de sus manos?. Supón que te diera por acudir a tu homónimo, Hipócrates de Cos, el de los Asclepíades, y gastarte con él tu dinero; si alguien te preguntase: «Dime, Hipócrates, ¿piensas gastar
c tu dinero con Hipócrates en tanto que es qué?». ¿Qué responderías?.

— Respondería —dijo—, que en tanto que es médico.

—¿Y para convertirte en qué?

—En médico —dijo.

— Y si te diera por acudir a Policleto de Argos o a Fidias de Atenas y gastarte con ellos tu dinero, y si alguien te preguntase: «¿Piensas gastar tu dinero con Policleto y con Fidias en tanto que son qué? ¿Qué responderías?.

— Respondería que en tanto que son escultores.

— ¿Y para convertirte en qué?

— En escultor, evidentemente.

d — Pues bien —repuse—, ahora es a Protágoras a quien acudimos tú y yo. Y estamos dispuestos a pagarle por tu instrucción, si es que alcanza nuestra fortuna para con ella convencerle, y, si no, echando mano de la de los amigos. Si alguien, al vernos tan empeñados en este propósito, nos preguntase: «Decidme, Sócrates e Hipócrates, ¿pensáis gastar vuestra fortuna con Protágoras en tanto que es qué?».
e ¿Qué responderíamos? ¿Por qué otro nombre oímos llamar a Protágoras?. Así como a Fidias le llaman escultor y a Homero poeta, a Protágoras ¿qué nombre se le da?.

— A este hombre, Sócrates, le llaman sofista.

— Entonces, ¿vamos a gastar nuestra fortuna con él en tanto que sofista?

χρήματα;—Μάλιστα.—Εἰ οὖν καὶ τοῦτό τίς σε προσέροιτο· "Αὐτὸς δὲ δὴ ὡς τίς γενησόμενος ἔρχῃ παρὰ τὸν Πρωτα- 312
γόραν;"—Καὶ ὃς εἶπεν ἐρυθριάσας—ἤδη γὰρ ὑπέφαινέν τι ἡμέρας, ὥστε καταφανῆ αὐτὸν γενέσθαι—Εἰ μέν τι τοῖς ἔμπροσθεν ἔοικεν, δῆλον ὅτι σοφιστὴς γενησόμενος.—Σὺ δέ, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας 5
σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων;—Νὴ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, εἴπερ γε ἃ διανοοῦμαι χρὴ λέγειν.—Ἀλλ' ἄρα, ὦ Ἱππόκρατες, μὴ οὐ τοιαύτην ὑπολαμβάνεις σου τὴν παρὰ Πρωταγόρου μάθησιν ἔσεσθαι, ἀλλ' οἵαπερ ἡ παρὰ τοῦ γραμματιστοῦ ἐγένετο b
καὶ κιθαριστοῦ καὶ παιδοτρίβου; τούτων γὰρ σὺ ἑκάστην οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει.—Πάνυ μὲν οὖν μοι δοκεῖ, ἔφη, τοιαύτη μᾶλλον εἶναι ἡ παρὰ 5
Πρωταγόρου μάθησις.

Οἶσθα οὖν ὃ μέλλεις νῦν πράττειν, ἢ σε λανθάνει; ἦν δ' ἐγώ.—Τοῦ πέρι;—Ὅτι μέλλεις τὴν ψυχὴν τὴν σαυτοῦ παρασχεῖν θεραπεῦσαι ἀνδρί, ὡς φῄς, σοφιστῇ· ὅτι δέ ποτε ὁ σοφι- c
στής ἐστιν, θαυμάζοιμ' ἂν εἰ οἶσθα. καίτοι εἰ τοῦτ' ἀγνοεῖς, οὐδὲ ὅτῳ παραδίδως τὴν ψυχὴν οἶσθα, οὔτ' εἰ ἀγαθῷ οὔτ' εἰ κακῷ πράγματι.—Οἶμαί γ', ἔφη, εἰδέναι.—Λέγε δή, τί ἡγῇ εἶναι τὸν σοφιστήν;—Ἐγὼ μέν, ἦ δ' ὅς, ὥσπερ τοὔνομα λέγει, 5
τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα.—Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, τοῦτο μὲν ἔξεστι λέγειν καὶ περὶ ζωγράφων καὶ περὶ τεκτόνων, ὅτι οὗτοί εἰσιν οἱ τῶν σοφῶν ἐπιστήμονες· ἀλλ' εἴ τις ἔροιτο ἡμᾶς, "Τῶν τί σοφῶν εἰσιν οἱ ζωγράφοι ἐπι- d
στήμονες," εἴποιμεν ἄν που αὐτῷ ὅτι τῶν πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τὴν τῶν εἰκόνων, καὶ τἆλλα οὕτως. εἰ δέ τις ἐκεῖνο ἔροιτο, "Ὁ δὲ σοφιστὴς τῶν τί σοφῶν ἐστιν;" τί ἂν

a 6 σαυτὸν scr. recc. : αὐτὸν B T W a 8 ὑπολαμβάνεις B : ὑπολαμβάνῃς T b 1 οἵαπερ ἡ παρὰ T W : οἷα περὶ B : οἷα παρὰ Hermann b 8 παρασχεῖν] παρέχειν Cobet c 6 σοφῶν T : σοφιστῶν B (sed ιστ erasum) d 4 σοφῶν] σοφῶν ἐπιστήμων ci. Heusde

311 e

— Exactamente.

312 a — Y si alguien te preguntase: «Acudes a Protágoras para convertirte ¿en qué?»

Entonces él se ruborizó (ya empezaba a amanecer, por lo que su rostro resultaba visible) y respondió:

— Si el caso es como los anteriores, es evidente que para convertirme en sofista.

— ¡Por los dioses! —repuse—, ¿No te avergonzarías de aparecer tú mismo ante los helenos como un sofista?

— ¡Por Zeus!. Ciertamente que sí, Sócrates, si he de decir lo que siento.

— Pero, entonces, Hipócrates, ¿no es cierto que tú pien-
b sas que el aprendizaje con Protágoras será tal cual fue el aprendizaje con el maestro de primeras letras, de cítara y de gimnasia?. En efecto, aprendiste cada una de estas disciplinas, no para ejercerlas como profesional, sino para educarte como conviene a cualquier ciudadano libre.

— Exactamente así —respondió— entiendo yo el aprendizaje con Protágoras.

— ¿Te das cuenta, entonces —dije—, de lo que vas a hacer, o no te percatas?

— ¿De qué?

— De que vas a encomendar el cuidado de tu alma a un
c hombre que es, como dices, un sofista; mas qué es un sofista, mucho me extraña que lo sepas. Y si desconoces esto, no sabes tampoco a quién entregas tu alma, ni si el propósito es bueno o malo.

— Creo saberlo, —repuso.

— Dime, entonces, ¿qué piensas que es un sofista?

— Pienso que, como el nombre indica (1), es aquél que es entendido en cosas sabias.

— Lo mismo, —repliqué—, cabe decir de los pintores y de los arquitectos: Ellos son entendidos en cosas sabias.
d Ahora bien, si alguien nos preguntase: «¿En qué cosas son entendidos los pintores?», le responderíamos, probablemente, que en las cosas concernientes a la producción de imágenes; y así del resto. Si, de la misma manera, nos preguntasen: «¿En qué cosas sabias es entendido el sofista?» ¿Qué

---

(1) Del adjetivo *sofós* (= sabio) y la raíz *ist*, Por ej. *epistamai* (= conocer, entender). *Confert: Cratilo*, 407 c a propósito de la etimología de *Hefesto*. Dice Platón que viene de *fáeos istor* = el conocedor de luz.

312 d

ἀποκρινοίμεθα αὐτῷ; ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης;—Τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὦ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;—Ἴσως ἄν, ἦν δ' ἐγώ, ἀληθῆ λέγοιμεν, οὐ μέντοι ἱκανῶς γε· ἐρωτήσεως γὰρ ἔτι ἡ ἀπόκρισις ἡμῖν δεῖται, περὶ ὅτου ὁ σοφιστὴς δεινὸν ποιεῖ λέγειν· ὥσπερ ὁ κιθαριστὴς δεινὸν δήπου ποιεῖ λέγειν περὶ οὗπερ καὶ ἐπιστήμονα, περὶ κιθαρίσεως· ἦ γάρ;—Ναί.—Εἶεν· ὁ δὲ δὴ σοφιστὴς περὶ τίνος δεινὸν ποιεῖ λέγειν;—Δῆλον ὅτι περὶ οὗπερ καὶ ἐπίστασθαι;—Εἰκός γε. τί δή ἐστιν τοῦτο περὶ οὗ αὐτός τε ἐπιστήμων ἐστὶν ὁ σοφιστὴς καὶ τὸν μαθητὴν ποιεῖ;—Μὰ Δί', ἔφη, οὐκέτι ἔχω σοι λέγειν.

313 Καὶ ἐγὼ εἶπον μετὰ τοῦτο· Τί οὖν; οἶσθα εἰς οἷόν τινα κίνδυνον ἔρχῃ ὑποθήσων τὴν ψυχήν; ἢ εἰ μὲν τὸ σῶμα ἐπιτρέπειν σε ἔδει τῳ διακινδυνεύοντα ἢ χρηστὸν αὐτὸ γενέσθαι ἢ πονηρόν, πολλὰ ἂν περιεσκέψω εἴτ' ἐπιτρεπτέον εἴτε οὔ, καὶ εἰς συμβουλὴν τούς τε φίλους ἂν παρεκάλεις καὶ τοὺς οἰκείους σκοπούμενος ἡμέρας συχνάς· ὃ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγῇ, τὴν ψυχήν, καὶ ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου, περὶ δὲ τούτου οὔτε τῷ πατρὶ οὔτε τῷ ἀδελφῷ ἐπεκοινώσω οὔτε ἡμῶν τῶν ἑταίρων οὐδενί, εἴτ' ἐπιτρεπτέον εἴτε καὶ οὐ τῷ ἀφικομένῳ τούτῳ ξένῳ τὴν σὴν ψυχήν, ἀλλ' ἑσπέρας ἀκούσας, ὡς φῄς, ὄρθριος ἥκων περὶ μὲν τούτου οὐδένα λόγον οὐδὲ συμβουλὴν ποιῇ, εἴτε χρὴ ἐπιτρέπειν σαυτὸν αὐτῷ εἴτε μή, ἕτοιμος δ' εἶ ἀναλίσκειν τά τε σαυτοῦ καὶ τὰ τῶν φίλων χρήματα, ὡς ἤδη διεγνωκὼς ὅτι πάντως συνεστέον Πρωταγόρᾳ, ὃν οὔτε γιγνώσκεις, ὡς φῄς, οὔτε διείλεξαι οὐδεπώποτε, σοφιστὴν δ' ὀνομάζεις, τὸν δὲ σοφι-

d 5 ἀποκριναίμεθα Bekker d 6 εἴποιμεν] ⟨εἰ⟩ εἴποιμεν Schanz (et mox om. ἢ cum B T) ἢ W : om. B T τοῦ W t : τοῦ τὸ B T d 8 μέντοι T : μέντοι γε B ἡ ἀπόκρισις T : ἢ ἀποκρίσεως B e 1 δήπου T : δ' εἴ που B καὶ ἐπιστήμονα . . . e 3 οὗπερ T W : om. B e 3 ⟨ἢ⟩ δῆλον Heindorf Socrati tribuens e 4 ἐπίστασθαι Stahl : ἐπίσταται B T W a 3 τῷ T : το B a 5 παρεκάλεις T : παρακαλεῖς B b 3 ὄρθριος corr. Coisl. : ὄρθριον B T : ὄρθιος W c 1 διείλεξαι T W : διήλεξαι B

312 d

le responderíamos? ¿En qué oficio es maestro?

— ¿Qué íbamos a responder, Sócrates, sino que es maestro en hacer que uno hable hábilmente?.

— Con eso, repuse, diríamos, sin duda, la verdad, pero no suficiente, pues esa respuesta nos exige otra pregunta: ¿*Sobre qué hace el sofista que uno hable hábilmente*?. El
e citarista, por ejemplo, hace, sin duda, que uno hable hábilmente sobre aquello en lo que es entendido; lo concerniente a la cítara, ¿no?.

— Exacto.

— Bien. Y el sofista, ¿sobre qué hace que uno hable hábilmente? ¿No es evidente que sobre lo que él conoce?

— Naturalmente.

— ¿Y qué es eso en lo que el sofista es entendido y hace entendido a su discípulo?

— ¡Por Zeus!, —replicó—, no sé contestarte.

313 a Entonces yo le dije:

— ¿Cómo? ¿No te das cuenta del peligro en el que vas a poner tu alma?. Si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, corriendo el riesgo de resultar mejorado o dañado, ¿acáso no mirarías mucho si deberías o no confiarlo y dedicarías muchos días a pedir consejos a los amigos y allegados?. Pero, cuando se trata de algo que estimas más que tu cuerpo, esto es, tu alma, de la que depende toda tu felicidad o tu desdicha, según resulte mejorada o dañada, sobre eso no
b consultas ni con tu padre ni con tu hermano ni con ninguno de nuestros amigos, si debes confiar o no tu alma a ese extranjero que acaba de llegar, sino que te enteras ayer tarde, según dices, de su llegada y ya hoy, antes de amanecer, pones manos a la obra, sin reflexionar y sin consultar si es conveniente confiarte a él o no. Y estás dispuesto, además, a gastar toda tu fortuna y la de tus amigos, dando por hecho que, de cualquier forma, debes unirte a Protágoras, a quien no conoces, como confiesas, ni has tratado nunca;
c a quien llamas sofista,

στὴν ὅτι ποτ' ἔστιν φαίνῃ ἀγνοῶν, ᾧ μέλλεις σαυτὸν ἐπιτρέπειν;—Καὶ ὃς ἀκούσας, Ἔοικεν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐξ ὧν σὺ λέγεις.—Ἆρ' οὖν, ὦ Ἱππόκρατες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ 5 τρέφεται; φαίνεται γὰρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις.—Τρέφεται δέ, ὦ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι;—Μαθήμασιν δήπου, ἦν δ' ἐγώ. καὶ ὅπως γε μή, ὦ ἑταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν ἃ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορός τε καὶ κάπηλος. καὶ γὰρ οὗτοί που ὧν ἄγουσιν d ἀγωγίμων οὔτε αὐτοὶ ἴσασιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν περὶ τὸ σῶμα, ἐπαινοῦσιν δὲ πάντα πωλοῦντες, οὔτε οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχῃ γυμναστικὸς ἢ ἰατρὸς ὤν. οὕτω δὲ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις 5 καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν, τάχα δ' ἄν τινες, ὦ ἄριστε, καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχήν· ὡς δ' αὕτως καὶ οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, e ἐὰν μή τις τύχῃ περὶ τὴν ψυχὴν αὖ ἰατρικὸς ὤν. εἰ μὲν οὖν σὺ τυγχάνεις ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρόν, ἀσφαλές σοι ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὁτουοῦν· εἰ δὲ μή, ὅρα, ὦ μακάριε, 5 μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς. καὶ γὰρ 314 δὴ καὶ πολὺ μείζων κίνδυνος ἐν τῇ τῶν μαθημάτων ὠνῇ ἢ ἐν τῇ τῶν σιτίων. σιτία μὲν γὰρ καὶ ποτὰ πριάμενον παρὰ τοῦ καπήλου καὶ ἐμπόρου ἔξεστιν ἐν ἄλλοις ἀγγείοις ἀποφέρειν, καὶ πρὶν δέξασθαι αὐτὰ εἰς τὸ σῶμα πιόντα ἢ 5 φαγόντα, καταθέμενον οἴκαδε ἔξεστιν συμβουλεύσασθαι,

c 2 ᾧ . . . ἐπιτρέπειν secl. Cobet c 7 μαθήμασι T : μάθησιν B : μαθήσει W c 8 ἐξαπατήσει Bekker d 1 που T : ποι B d 2 περὶ] πρὸς Hirschig περὶ τὸ σῶμα secl. Cobet e 1 πρὸς τὴν ψυχήν secl. Cobet e 3 ὧν post ἐπιστήμων add. Heindorf τί . . . πονηρόν secl. Cobet a 1 τε καὶ κινδυνεύῃς secl. Cobet a 3 παρὰ τοῦ B : παρά του T παρὰ . . . ἐμπόρου secl. Hirschig : καπήλου καὶ ἐμπόρου secl. Hermann (qui παρά του) : καὶ ἐμπόρου secl. Sauppe a 5 πιόντα ἢ φαγόντα secl. Cobet a 6 ἔξεστιν secl. Cobet

313 c

pero con un manifiesto desconocimiento de qué es un sofista, a quien vas a confiarte.

Al oir esto, repuso:

— Por lo que acabas de decir, Sócrates, eso parece.

— ¿No es cierto, Hipócrates, que el sofista es una especie de comerciante o traficante de mercancías de las que se alimenta el alma?. Al menos, a mí eso me parece.

— ¿Pero de qué se alimenta el alma, Sócrates?

— De las enseñanzas, indudablemente, —repuse—. De modo que, amigo mío, no nos vaya a engañar el sofista, alabando lo que vende, como los que venden alimentos del cuerpo, los comerciante y traficantes. Porque éstos nego-
d cian con mercancías, de las que ni ellos mismos saben cuál es provechosa o perjudicial para el cuerpo (pues, al venderlas, las alaban todas), ni lo saben los que se las compran, a no ser que alguno sea, por casualidad, maestro de gimnasia o médico. Así también, los que llevan las enseñanzas por las ciudades, vendiéndolas y traficando con ellas, ante quien siempre está dispuesto a comprar, alaban todo lo que venden. Mas, probablemente, algunos de éstos, querido amigo,
e desconocen qué, de lo que venden, es provechoso o perjudicial para el alma; y lo mismo cabe decir de los que les compran, a no ser que alguno sea también, por casualidad, médico del alma. Por lo tanto, si eres entendido en cuál de estas mercancías es provechosa y cuál perjudicial, puedes ir seguro a comprar las enseñanzas a Protágoras o a cualquier
314 a otro. Pero si no, procura, mi buen amigo, no arriesgar ni poner en peligro lo más preciado, pues mucho mayor riesgo se corre en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Porque quien compra comida o bebida al traficante o al comerciante puede transportar esto en otros recipientes y, depositándolo en casa, antes de proceder a beberlo o comerlo,

314 a

παρακαλέσαντα τὸν ἐπαίοντα, ὅτι τε ἐδεστέον ἢ ποτέον καὶ
ὅτι μή, καὶ ὁπόσον καὶ ὁπότε· ὥστε ἐν τῇ ὠνῇ οὐ μέγας ὁ
b κίνδυνος. μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ ἀπενεγ-
κεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ
τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ
ὠφελημένον. ταῦτα οὖν σκοπώμεθα καὶ μετὰ τῶν πρεσβυ-
5 τέρων ἡμῶν· ἡμεῖς γὰρ ἔτι νέοι ὥστε τοσοῦτον πρᾶγμα
διελέσθαι. νῦν μέντοι, ὥσπερ ὡρμήσαμεν, ἴωμεν καὶ ἀκού-
σωμεν τοῦ ἀνδρός, ἔπειτα ἀκούσαντες καὶ ἄλλοις ἀνακοι-
νωσώμεθα· καὶ γὰρ οὐ μόνος Πρωταγόρας αὐτόθι ἐστίν,
c ἀλλὰ καὶ Ἱππίας ὁ Ἠλεῖος—οἶμαι δὲ καὶ Πρόδικον τὸν
Κεῖον—καὶ ἄλλοι πολλοὶ καὶ σοφοί.

Δόξαν ἡμῖν ταῦτα ἐπορευόμεθα· ἐπειδὴ δὲ ἐν τῷ προθύρῳ
ἐγενόμεθα, ἐπιστάντες περί τινος λόγου διελεγόμεθα, ὃς ἡμῖν
5 κατὰ τὴν ὁδὸν ἐνέπεσεν· ἵν' οὖν μὴ ἀτελὴς γένοιτο, ἀλλὰ
διαπερανάμενοι οὕτως ἐσίοιμεν, στάντες ἐν τῷ προθύρῳ
διελεγόμεθα ἕως συνωμολογήσαμεν ἀλλήλοις. δοκεῖ οὖν
μοι, ὁ θυρωρός, εὐνοῦχός τις, κατήκουεν ἡμῶν, κινδυνεύει δὲ
d διὰ τὸ πλῆθος τῶν σοφιστῶν ἄχθεσθαι τοῖς φοιτῶσιν εἰς τὴν
οἰκίαν· ἐπειδὴ γοῦν ἐκρούσαμεν τὴν θύραν, ἀνοίξας καὶ ἰδὼν
ἡμᾶς, "Ἔα," ἔφη, "σοφισταί τινες· οὐ σχολὴ αὐτῷ·" καὶ ἅμα
ἀμφοῖν τοῖν χεροῖν τὴν θύραν πάνυ προθύμως ὡς οἷός τ' ἦν ἐπή-
5 ραξεν. καὶ ἡμεῖς πάλιν ἐκρούομεν, καὶ ὃς ἐγκεκλῃμένης τῆς
θύρας ἀποκρινόμενος εἶπεν, "Ὦ ἄνθρωποι," ἔφη, "οὐκ ἀκη-
κόατε ὅτι οὐ σχολὴ αὐτῷ;" "Ἀλλ' ὠγαθέ," ἔφην ἐγώ, "οὔτε
παρὰ Κάλλίαν ἥκομεν οὔτε σοφισταί ἐσμεν. ἀλλὰ θάρρει·
e Πρωταγόραν γάρ τοι δεόμενοι ἰδεῖν ἤλθομεν· εἰσάγγειλον
οὖν." μόγις οὖν ποτε ἡμῖν ἄνθρωπος ἀνέῳξεν τὴν θύραν.

b 3 καὶ μαθόντα secl. Deuschle b 6 καὶ ἀκούσωμεν] ἀκουσόμενοι ci. Cobet b 7 ἄλλοις] τοῖς ἄλλοις Ast c 2 κεῖον (sic) W : κιον B : κῖον T c 6 στάντες T W : ἑστάντες B : ἐπιστάντες Schanz : ἑστῶτες Cobet d 4 τοῖν B : ταῖν T W d 5 ἐγκεκλῃμένης Bekker : ἐγκεκλειμένης B : ἐγκεκλεισμένης T W e 1 τοι scr. recc. : τι B T W e 2 ἄνθρωπος Bekker : ἄνθρωπος B T W : ὁ ἄνθρωπος Ven. 189 et corr. Coisl.

314 a

puede llamar a un entendido para pedirle consejo sobre lo que es comestible o potable y lo que no, y en qué cantidad,
b y cuándo; de modo que no se corre gran riesgo en la compra. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otro recipiente, sino que, una vez pagado su precio, necesariamente, el que adquiere una enseñanza marcha ya, llevándola en su propia alma, dañado o beneficiado. Por consiguiente, examinemos estas cuestiones con quienes tienen más edad que nosotros, pues somos aún jóvenes para resolver un asunto tal. Ahora, no obstante, vayamos, como habíamos decidido, y escuchemos a ese hombre; y luego, al oirle, consultemos también con otros, ya que Protágoras no está
c allí solo, sino que están Hipias de Elis y también, creo, Pródico de Ceos y muchos otros asimismo sabios.

Tomada esta resolución, nos pusimos en marcha. Una vez que llegamos ante la puerta principal, nos detuvimos a discutir una cuestión que habíamos venido tratando por el camino; y para no dejarla inconclusa, sino zanjarla antes de entrar, nos paramos a discutir, hasta que nos pusimos de acuerdo. Me parece que el portero, un eunuco, nos oyó; y
d es muy probable que, a causa de la multitud de sofistas, estuviese malhumorado con los que llegaban a la casa; así es que, una vez que llamamos a la puerta, nos abrió y dijo al vernos: «¡Vaya!, más sofistas. No se puede pasar». Y agarrando la puerta con ambas manos, la cerró de golpe. Nosotros llamamos de nuevo y él, con la puerta cerrada, nos respondió: «¿No habéis oído que no se puede pasar?». «Buen hombre —repuse yo—, no venimos a ver a Calias ni
e somos sofistas; no tengas cuidado; es a Protágoras a quien buscamos y queremos ver. Anúncianos, pues». A regañadientes, por fin, nos abrió la puerta.

Ἐπειδὴ δὲ εἰσήλθομεν, κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστῴῳ περιπατοῦντα, ἑξῆς δ' αὐτῷ συμπεριεπάτουν ἐκ μὲν τοῦ ἐπὶ θάτερα Καλλίας ὁ Ἱππονίκου καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ ὁμομήτριος, Πάραλος ὁ Περικλέους, καὶ Χαρμίδης ὁ Γλαύκωνος, ἐκ δὲ τοῦ ἐπὶ θάτερα ὁ ἕτερος τῶν Περικλέους Ξάνθιππος, καὶ Φιλιππίδης ὁ Φιλομήλου καὶ Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος, ὅσπερ εὐδοκιμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος. τούτων δὲ οἳ ὄπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο—οὓς ἄγει ἐξ ἑκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι— ἦσαν δέ τινες καὶ τῶν ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ. τοῦτον τὸν χορὸν μάλιστα ἔγωγε ἰδὼν ἥσθην, ὡς καλῶς ηὐλαβοῦντο μηδέποτε ἐμποδὼν ἐν τῷ πρόσθεν εἶναι Πρωταγόρου, ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτὸς ἀναστρέφοι καὶ οἱ μετ' ἐκείνου, εὖ πως καὶ ἐν κόσμῳ περιεσχίζοντο οὗτοι οἱ ἐπήκοοι ἔνθεν καὶ ἔνθεν, καὶ ἐν κύκλῳ περιιόντες ἀεὶ εἰς τὸ ὄπισθεν καθίσταντο κάλλιστα.

Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα, ἔφη Ὅμηρος, Ἱππίαν τὸν Ἠλεῖον, καθήμενον ἐν τῷ κατ' ἀντικρὺ προστῴῳ ἐν θρόνῳ· περὶ αὐτὸν δ' ἐκάθηντο ἐπὶ βάθρων Ἐρυξίμαχός τε ὁ Ἀκουμενοῦ καὶ Φαῖδρος ὁ Μυρρινούσιος καὶ Ἄνδρων ὁ Ἀνδροτίωνος καὶ τῶν ξένων πολῖταί τε αὐτοῦ καὶ ἄλλοι τινές. ἐφαίνοντο δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα διερωτᾶν τὸν Ἱππίαν, ὁ δ' ἐν θρόνῳ καθήμενος ἑκάστοις αὐτῶν διέκρινεν καὶ διεξῄει τὰ ἐρωτώμενα.

a 1 πάραλος B t : πάραλλος T a 2 ἑταῖρος B T W (sed ε supra αῖ W) a 4 εὐδοκιμεῖ Heindorf : εὐδοκίμει B T W μαθητῶν T W : μαθημάτων B a 6 οἳ Laur. lxxxv. 6 : om. B T W a 7 ἐξ ἑκάστων T W : ἑξακοστων B τῶν B : om. T b 4 ἐν τῷ πρόσθεν secl. Cobet πρόσθεν B : ἔμπροσθεν T b 9 ἔφη Ὅμηρος secl. Schleiermacher c 4 ἀνδροτίωνος T : ἀριστίωνος B (sed, v. Gorg. 487 c) c 6 ἀστρονομικὰ secl. Schanz ἐν θρόνῳ καθήμενος secl. Herwerden c 7 καὶ διεξῄει secl. Cobet

314 e

Una vez que entramos, encontramos a Protágoras paseando en el pórtico. A su vera le acompañaban en el paseo, a
315 a un lado, Calias, hijo de Hipónico, y su hermano de madre Paralo, hijo de Pericles, y Cármides, hijo de Glaucon; al otro lado, el otro hijo de Pericles, Jantipo, y Filipides, hijo de Filomeno, y Antimero de Mende, el cual es considerado como el mejor discípulo de Protágoras y está ejercitando el arte para ser sofista. De los que detrás les daban séquito, escuchando la conversación, la mayoría parecían extranjeros de los que Protágoras recluta de todas las ciudades por las que pasa, atrayéndolos con su voz como Orfeo; y ellos,
b atraídos por su voz, le siguen. También había algunos de aquí en el coro. Sentí un gran placer al contemplar este coro y ver con qué primor procuraban no cortar jamás el paso a Protágoras, sino que, tan pronto como éste daba media vuelta junto con sus más inmediatos seguidores, al punto los oyentes de detrás se dividían en perfecto orden y, desplazándose hacia derecha e izquierda en círculo, se colocaban siempre detrás con toda destreza.

«Después de él reconocí», con palabras de Homero (1), a
c Hipias de Elis sentado en un sillón al otro lado del pórtico. A su alrededor estaban sentados en bancos Eriximaco, hijo de Acumenos, y Fedro, el de Mirrinusia, y Andron, hijo de Androtión, y extranjeros, conciudadanos suyos, y algunos otros. Me pareció que estaban haciendo a Hipias algunas preguntas sobre astronomía relativa a la naturaleza y a los meteoros, y que éste, sentado en su sillón, las analizaba una por una y trataba minuciosamente las preguntas.

---

(1) Homero, *Odisea*, XI, 601.

315 c

Καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλόν γε εἰσεῖδον—ἐπεδήμει
d γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος—ἦν δὲ ἐν οἰκήματί τινι, ᾧ
πρὸ τοῦ μὲν ὡς ταμιείῳ ἐχρῆτο Ἱππόνικος, νῦν δὲ ὑπὸ τοῦ
πλήθους τῶν καταλυόντων ὁ Καλλίας καὶ τοῦτο ἐκκενώσας
ξένοις κατάλυσιν πεποίηκεν. ὁ μὲν οὖν Πρόδικος ἔτι κατέ-
5 κειτο, ἐγκεκαλυμμένος ἐν κῳδίοις τισὶν καὶ στρώμασιν καὶ
μάλα πολλοῖς, ὡς ἐφαίνετο· παρεκάθηντο δὲ αὐτῷ ἐπὶ ταῖς
πλησίον κλίναις Παυσανίας τε ὁ ἐκ Κεραμέων καὶ μετὰ
Παυσανίου νέον τι ἔτι μειράκιον, ὡς μὲν ἐγῷμαι καλόν τε
e κἀγαθὸν τὴν φύσιν, τὴν δ' οὖν ἰδέαν πάνυ καλός. ἔδοξα
ἀκοῦσαι ὄνομα αὐτῷ εἶναι Ἀγάθωνα, καὶ οὐκ ἂν θαυμάζοιμι
εἰ παιδικὰ Παυσανίου τυγχάνει ὤν. τοῦτό τ' ἦν τὸ μειρά-
κιον, καὶ τὼ Ἀδειμάντω ἀμφοτέρω, ὅ τε Κήπιδος καὶ ὁ
5 Λευκολοφίδου, καὶ ἄλλοι τινὲς ἐφαίνοντο· περὶ δὲ ὧν διελέ-
γοντο οὐκ ἐδυνάμην ἔγωγε μαθεῖν ἔξωθεν, καίπερ λιπαρῶς
ἔχων ἀκούειν τοῦ Προδίκου—πάσσοφος γάρ μοι δοκεῖ ἀνὴρ
316 εἶναι καὶ θεῖος—ἀλλὰ διὰ τὴν βαρύτητα τῆς φωνῆς βόμβος
τις ἐν τῷ οἰκήματι γιγνόμενος ἀσαφῆ ἐποίει τὰ λεγόμενα.

Καὶ ἡμεῖς μὲν ἄρτι εἰσεληλύθεμεν, κατόπιν δὲ ἡμῶν
ἐπεισῆλθον Ἀλκιβιάδης τε ὁ καλός, ὡς φῄς σὺ καὶ ἐγὼ
5 πείθομαι, καὶ Κριτίας ὁ Καλλαίσχρου.

Ἡμεῖς οὖν ὡς εἰσήλθομεν, ἔτι σμίκρ' ἄττα διατρίψαντες
καὶ ταῦτα διαθεασάμενοι προσῆμεν πρὸς τὸν Πρωταγόραν,
b καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ Πρωταγόρα, πρὸς σέ τοι ἤλθομεν ἐγώ τε
καὶ Ἱπποκράτης οὗτος.

Πότερον, ἔφη, μόνῳ βουλόμενοι διαλεχθῆναι ἢ καὶ μετὰ
τῶν ἄλλων;

5 Ἡμῖν μέν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲν διαφέρει· ἀκούσας δὲ οὗ
ἕνεκα ἤλθομεν, αὐτὸς σκέψαι.

c 8 εἰσεῖδον W : εἴσιδον B T ἐπιδημεῖ Heindorf d 1 ἄρα καὶ W² : ρα καὶ B : ἄρα T κεῖος W : κιος B : κῖος T d 2 ὡς secl. Dobree e 1 καλὸς T : καλῶς B e 3 τοῦτό τ' W : τοῦτ' B T e 7 ἀνὴρ Bekker : ὁ ἀνὴρ W : ἀνὴρ B T a 4 τε T W : om. B b 1 τοι scr. recc. : τι B T W b 3 μόνῳ] μόνοι μόνῳ Cobet

315 c

«Y vi también a Tántalo» (1): Pues, en efecto, se hospe-
d daba allí también Pródico de Ceos. Se hallaba en una habitación que Hipónico había antes usado como almacén, pero que ahora Calias, a causa de la cantidad de huéspedes, había desocupado y convertido en alojamiento para los extranjeros. Pródico estaba aún acostado, envuelto en pieles y mantas, y por cierto que eran muchas, según parecía. Estaban sentados junto a él en los lechos próximos Pausanias el
e de Ceramis y con éste un joven adolescente aún, con las mejores cualidades naturales, creo, y, ciertamente, de aspecto hermosísimo; me pareció oir que su nombre era Agatón y no me extrañaría que fuera el amor de Pausanias. Además de este adolescente, estaban los dos Adimantos: el hijo de Ceps y el de Leucolófides, y algunos otros. Desde fuera no pude llegar a enterarme de qué discutían, aunque estaba deseoso de oir a Pródico, pues, a mi entender, es el
316 a hombre más sabio y divino; pero, a causa de la extrema gravedad de su voz, se producía un runrún en la habitación que hacía confuso lo que decía.

Nada más entrar nosotros, entraron detrás Alcibíades, «el hermoso», como tú dices y yo apruebo, y Critias, hijo de Callescro. Después de ultimar unos detalles que nos quedaban por tratar, nos dirigimos a Protágoras y le dije:

b — Protágoras, venimos a verte, Hipócrates, aquí presente y yo. **PASO II**

— ¿Queréis —repuso— hablar conmigo a solas o delante de todos?

— A nosotros —respondí— nos es indiferente; una vez oigas el motivo de nuestra visita, decide tú mismo.

— ¿Cuál es, pues, el motivo por el que habéis venido?

(1) Homero, *Odisea*, XI, 582.

Τί οὖν δή ἐστιν, ἔφη, οὗ ἕνεκα ἥκετε;

Ἱπποκράτης ὅδε ἐστὶν μὲν τῶν ἐπιχωρίων, Ἀπολλοδώρου
υὸς, οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος, αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν
δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἡλικιώταις. ἐπιθυμεῖν δέ μοι 10
δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, τοῦτο δὲ οἴεται οἱ c
μάλιστ' ἂ⟨ν⟩ γενέσθαι, εἰ σοὶ συγγένοιτο· ταῦτ' οὖν ἤδη σὺ
σκόπει, πότερον περὶ αὐτῶν μόνος οἴει δεῖν διαλέγεσθαι πρὸς
μόνους, ἢ μετ' ἄλλων.

Ὀρθῶς, ἔφη, προμηθῇ, ὦ Σώκρατες, ὑπὲρ ἐμοῦ. ξένον 5
γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας, καὶ ἐν ταύταις
πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους ἀπολείποντας τὰς τῶν
ἄλλων συνουσίας, καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων, καὶ πρεσβυτέρων
καὶ νεωτέρων, ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ
τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν, χρὴ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράτ- d
τοντα· οὐ γὰρ σμικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίγνονται καὶ
ἄλλαι δυσμένειαί τε καὶ ἐπιβουλαί. ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν
τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους
αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, 5
πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν,
οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ
τελετάς τε καὶ χρησμῳδίας, τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μου-
σαῖον· ἐνίους δέ τινας ᾔσθημαι καὶ γυμναστικήν, οἷον Ἴκκος
τε ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἥττων σοφιστὴς 10
Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός, τὸ δὲ ἀρχαῖον Μεγαρεύς· μου- e
σικὴν δὲ Ἀγαθοκλῆς τε ὁ ὑμέτερος πρόσχημα ἐποιήσατο,
μέγας ὢν σοφιστής, καὶ Πυθοκλείδης ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πολ-
λοί. οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς
τέχναις ταύταις παραπετάσμασιν ἐχρήσαντο. ἐγὼ δὲ τούτοις 5
ἅπασιν κατὰ τοῦτο εἶναι οὐ συμφέρομαι· ἡγοῦμαι γὰρ αὐτοὺς 317

c 2 μάλιστ' ἂν Hirschig (μάλιστα ἂν Stephanus): μάλιστα B T W c 6 καὶ ἰόντα B T W: κατιόντα in marg. T c 7 ἀπολείποντας] ἀπολιπόντας Themistius (cf. Apol. 20 a, 1 Theag. 128 a, 5) d 6 πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ secl. Herwerden καὶ προκαλύπτεσθαι secl. Cobet e 3 κεῖος W: κῖος B: κῖος T a 1 κατὰ] τὸ κατὰ Ast

316 b

— ¿Cuál es, pues, el motivo por el que habéis venido?

— Hipócrates, aquí presente, es compatriota nuestro, hijo de Apolodoro, de casa grande y próspera, y rivaliza en cua-
c lidades naturales con los de su misma edad. Según creo, desea llegar a ser ilustre en la ciudad y piensa que lo conseguirá, si te frecuenta. Por lo tanto, tú verás si crees que es preciso hablar de esto solos o ante todos.

— Bien están, Sócrates, las precauciones que tomas para conmigo, porque el extranjero que va por las ciudades y persuade a los jóvenes más ilustres a que abandonen la compañía de todos: la de los suyos y la de los extraños, la de los mayores y la de los jóvenes, para que le sigan y se
d hagan mejores en su compañía, ese hombre, digo, ha de actuar con sumo tacto al llevar esto a cabo, pues no son pocas las envidias, los odios e insidias que por este motivo se originan. Yo, por mi parte, sostengo que el arte de la sofística es antiguo, pero que los antiguos que la ejercían, por temor a los odios que ésta conlleva, la enmascaraban y ocultaban, unos con la poesía, como Homero, Hesíodo o Simónides; otros con las celebraciones mistéricas y las profecías, como Orfeo y Museo; algunos, he observado, con la gimnasia, como Iccos de Tarento y, en la actualidad, el
e sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, oriundo de Megara; Agatocles, compatriota vuestro y gran sofista,así como Pitóclides de Ceos y otros muchos la enmascaraban con la música.

Todos ellos, como digo, por temor a la envidia, emplearon estas artes como pretexto. Yo, en cambio, no estoy de
317 a acuerdo con ninguno de ellos en este punto. Creo, en efecto, que

317 a

οὔ τι διαπράξασθαι ὃ ἐβουλήθησαν—οὐ γὰρ λαθεῖν τῶν ἀνθρώπων τοὺς δυναμένους ἐν ταῖς πόλεσι πράττειν, ὧνπερ ἕνεκα ταῦτ' ἐστὶν τὰ προσχήματα· ἐπεὶ οἵ γε πολλοὶ ὡς
5 ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν αἰσθάνονται, ἀλλ' ἅττ' ἂν οὗτοι διαγγέλλωσι, ταῦτα ὑμνοῦσιν—τὸ οὖν ἀποδιδράσκοντα μὴ δύνασθαι ἀποδρᾶναι, ἀλλὰ καταφανῆ εἶναι, πολλὴ μωρία καὶ τοῦ ἐπι-
b χειρήματος, καὶ πολὺ δυσμενεστέρους παρέχεσθαι ἀνάγκη τοὺς ἀνθρώπους· ἡγοῦνται γὰρ τὸν τοιοῦτον πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ πανοῦργον εἶναι. ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν
5 ἀνθρώπους, καὶ εὐλάβειαν ταύτην οἶμαι βελτίω ἐκείνης εἶναι, τὸ ὁμολογεῖν μᾶλλον ἢ ἔξαρνον εἶναι· καὶ ἄλλας πρὸς ταύτῃ ἔσκεμμαι, ὥστε, σὺν θεῷ εἰπεῖν, μηδὲν δεινὸν πάσχειν διὰ
c τὸ ὁμολογεῖν σοφιστὴς εἶναι. καίτοι πολλά γε ἔτη ἤδη εἰμὶ ἐν τῇ τέχνῃ· καὶ γὰρ καὶ τὰ σύμπαντα πολλά μοί ἐστιν—οὐδενὸς ὅτου οὐ πάντων ἂν ὑμῶν καθ' ἡλικίαν πατὴρ εἴην—ὥστε πολύ μοι ἥδιστόν ἐστιν, εἴ τι βούλεσθε, περὶ τούτων
5 ἁπάντων ἐναντίον τῶν ἔνδον ὄντων τὸν λόγον ποιεῖσθαι.

Καὶ ἐγώ—ὑπώπτευσα γὰρ βούλεσθαι αὐτὸν τῷ τε Προδίκῳ καὶ τῷ Ἱππίᾳ ἐνδείξασθαι καὶ καλλωπίσασθαι ὅτι ἐρασταὶ
d αὐτοῦ ἀφιγμένοι εἶμεν—Τί οὖν, ἔφην ἐγώ, οὐ καὶ Πρόδικον καὶ Ἱππίαν ἐκαλέσαμεν καὶ τοὺς μετ' αὐτῶν, ἵνα ἐπακούσωσιν ἡμῶν;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Πρωταγόρας.

5 Βούλεσθε οὖν, ὁ Καλλίας ἔφη, συνέδριον κατασκευάσωμεν, ἵνα καθεζόμενοι διαλέγησθε;

Ἐδόκει χρῆναι· ἅσμενοι δὲ πάντες ἡμεῖς, ὡς ἀκουσόμενοι ἀνδρῶν σοφῶν, καὶ αὐτοί τε ἀντιλαβόμενοι τῶν βάθρων καὶ τῶν κλινῶν κατεσκευάζομεν παρὰ τῷ Ἱππίᾳ—ἐκεῖ γὰρ

a 6 τὸ scr. Ven. 184 : τὸν B T W a 7 πολλὴ μωρία B : πολλῇ μωρίᾳ T W c 1 εἰμὶ T W : εἰ μὴ B c 3 πάντων secl. Cobet c 4 εἴ τι T W : εἴτε B d 1 εἴημεν B T d 6 καθεζόμενοι T : καθιζόμενοι B d 8 τε del. corr. Coisl. : fort. τότε Král d 9 τῷ ἱππίᾳ B : τὸν ἱππίαν T

317 a

no han conseguido lo que pretendían, pues no han logrado pasar inadvertidos ante los poderosos de las ciudades, debido a los cuáles, precisamente, se usan estas máscaras, porque la mayoría, por así decir, no se entera de nada, sino que corea lo que aquéllos le predican. Ahora bien, el no poder huir, cuando se está huyendo, sino quedar al descubier-
b to, es mayor locura incluso que el intento; necesariamente se crea uno muchos más enemigos, porque piensan que ese tal es, además de otras cosas, un astuto malvado. Por eso yo he tomado el camino contrario: confieso abiertamente que soy sofista y que educo a los hombres; y pienso que esta precaución es mejor que aquélla, y que es preferible esta confesión que aquel disimulo. Además de esto, he tomado otras precauciones para, gracias a un dios, no sufrir
c ningún daño por confesar que soy sofista, pese a los muchos años que llevo ejerciendo, pues tengo ya muchos en total: no hay, en efecto, nadie de entre vosotros de quien yo no pudiera por la edad ser padre. Por lo tanto, mucho me agradaría, si queréis, conversar sobre todo esto en presencia de todos los que están aquí dentro.

Entonces yo, sospechando que quería exhibirse ante Pródico e Hipias y jactarse de que nosotros hubiéramos acudido prendados de él, le dije:

d — ¿Por qué no llamamos a Pródico y a Hipias y a sus acompañantes para que nos escuchen?

— Perfectamente, —repuso Protágoras.

— ¿Queréis, dijo Calias, que preparemos aquí asientos para que disputéis sentados?.

Nos pareció bien: Todos estábamos encantados porque íbamos a escuchar a hombres sabios. Tomando bancos y lechos, los colocamos junto a Hipias, porque había allí

προϋπῆρχε τὰ βάθρα—ἐν δὲ τούτῳ Καλλίας τε καὶ Ἀλκι- 10
βιάδης ἡκέτην ἄγοντε τὸν Πρόδικον, ἀναστήσαντες ἐκ τῆς e
κλίνης, καὶ τοὺς μετὰ τοῦ Προδίκου.

Ἐπεὶ δὲ πάντες συνεκαθεζόμεθα, ὁ Πρωταγόρας, Νῦν δὴ
ἄν, ἔφη, λέγοις, ὦ Σώκρατες, ἐπειδὴ καὶ οἵδε πάρεισιν, περὶ
ὧν ὀλίγον πρότερον μνείαν ἐποιοῦ πρὸς ἐμὲ ὑπὲρ τοῦ 5
νεανίσκου.

Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Ἡ αὐτή μοι ἀρχή ἐστιν, ὦ Πρωταγόρα, 318
ἥπερ ἄρτι, περὶ ὧν ἀφικόμην. Ἱπποκράτης γὰρ ὅδε τυγχάνει
ἐν ἐπιθυμίᾳ ὧν τῆς σῆς συνουσίας· ὅτι οὖν αὐτῷ ἀποβήσεται,
ἐάν σοι συνῇ, ἡδέως ἄν φησι πυθέσθαι. τοσοῦτος ὅ γε
ἡμέτερος λόγος. 5

Ὑπολαβὼν οὖν ὁ Πρωταγόρας εἶπεν· Ὦ νεανίσκε, ἔσται
τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῇς, ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμοὶ συγγένῃ, ἀπιέναι
οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταὐτὰ ταῦτα·
καὶ ἑκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι.

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας εἶπον· Ὦ Πρωταγόρα, τοῦτο μὲν οὐδὲν b
θαυμαστὸν λέγεις, ἀλλὰ εἰκός, ἐπεὶ κἂν σύ, καίπερ τηλι-
κοῦτος ὢν καὶ οὕτως σοφός, εἴ τίς σε διδάξειεν ὃ μὴ τυγ-
χάνοις ἐπιστάμενος, βελτίων ἂν γένοιο. ἀλλὰ μὴ οὕτως,
ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτίκα μάλα μεταβαλὼν τὴν ἐπιθυμίαν 5
Ἱπποκράτης ὅδε ἐπιθυμήσειεν τῆς συνουσίας τούτου τοῦ
νεανίσκου τοῦ νῦν νεωστὶ ἐπιδημοῦντος, Ζευξίππου τοῦ
Ἡρακλεώτου, καὶ ἀφικόμενος παρ' αὐτόν, ὥσπερ παρὰ σὲ
νῦν, ἀκούσειεν αὐτοῦ ταὐτὰ ταῦτα ἅπερ σοῦ, ὅτι ἑκάστης c
ἡμέρας συνὼν αὐτῷ βελτίων ἔσται καὶ ἐπιδώσει, εἰ αὐτὸν
ἐπανέροιτο· "Τί δὴ φῂς βελτίω ἔσεσθαι καὶ εἰς τί ἐπιδώ-
σειν;" εἴποι ἂν αὐτῷ ὁ Ζεύξιππος ὅτι πρὸς γραφικήν· κἂν
εἰ Ὀρθαγόρᾳ τῷ Θηβαίῳ συγγενόμενος, ἀκούσας ἐκείνου 5
ταὐτὰ ταῦτα ἅπερ σοῦ, ἐπανέροιτο αὐτὸν εἰς ὅτι βελτίων
καθ' ἡμέραν ἔσται συγγιγνόμενος ἐκείνῳ, εἴποι ἂν ὅτι εἰς

d 10 Καλλίας] Κριτίας Hermann a 8 ἐν secl. Hirschig
b 3 τυγχάνοις Bekker : τυγχάνεις B (cum vitii nota) T b 7 ζευξίπ-
που B : ζεύξιππος T c 3 ἐπιδώσειν T W : ἐπίδοσιν B

317 d

bancos de antes. Entretanto, llegaron Calias y Alcibíades
e trayendo consigo a Pródico, a quien habían levantado de la cama, y a los que estaban con Pródico.

Cuando nos hubimos sentado todos, Protágoras dijo:

— Repite ahora, Sócrates, una vez que están éstos presentes, lo que poco ha me recordabas en favor de este joven.

318 a — Protágoras —repuse—, el comienzo es el mismo que el de antes, por lo que respecta al motivo de nuestra visita: Hipócrates, aquí presente, está ansioso de tu compañía; le gustaría oirte decir qué obtendrá si te sigue.

Tales fueron nuestras palabras. Tomando la palabra Protágoras, dijo:

— Joven, esto tendrás, si me sigues: En cuanto convivas un día conmigo, volverás a casa siendo mejor, y al día siguiente, lo mismo, y todos los días progresarás a más.

b Al oir esto, repuse: **PASO III**

— Protágoras, nada sorprendente tiene lo que dices, sino que es lo más natural; pues incluso tú, pese a los muchos años que tienes y lo sabio que eres, si alguien te enseñase lo que no alcanzas a saber, llegarías a ser mejor. Pero no es esa la cuestión. Supongamos que, de pronto, Hipócrates cambia de idea y desea la compañía de ese joven recién llegado a la ciudad, Zeuxipo de Heraclea, y acudiendo a él, como ahora a tí, escucha de él lo mismo que ha escuchado
c de tí: que cada día que pase con él se hará mejor y progresará. Si le preguntase: «¿En qué dices que me haré mejor y progresaré?». Zeuxipo respondería que en pintura. Y si frecuentase a Ortágoras de Tebas y, al escuchar de él lo mismo que ha escuchado de tí, le preguntase que en qué iba a ser mejor cada día pasado con él, éste respondería que

318 c

αὔλησιν· οὕτω δὴ καὶ σὺ εἰπὲ τῷ νεανίσκῳ καὶ ἐμοὶ ὑπὲρ
d τούτου ἐρωτῶντι, Ἱπποκράτης ὅδε Πρωταγόρᾳ συγγενόμενος,
ᾧ ἂν αὐτῷ ἡμέρᾳ συγγένηται, βελτίων ἄπεισι γενόμενος
καὶ τῶν ἄλλων ἡμερῶν ἑκάστης οὕτως ἐπιδώσει εἰς τί, ὦ
Πρωταγόρα, καὶ περὶ τοῦ;

5 Καὶ ὁ Πρωταγόρας ἐμοῦ ταῦτα ἀκούσας, Σύ τε καλῶς
ἐρωτᾷς, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ἐγὼ τοῖς καλῶς ἐρωτῶσι
χαίρω ἀποκρινόμενος. Ἱπποκράτης γὰρ παρ' ἐμὲ ἀφικό-
μενος οὐ πείσεται ἅπερ ἂν ἔπαθεν ἄλλῳ τῳ συγγενόμενος
τῶν σοφιστῶν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους·
e τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες
ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ
γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες—καὶ ἅμα εἰς τὸν
Ἱππίαν ἀπέβλεψεν—παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ
5 περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία
περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ,
319 καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος
ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

Ἆρα, ἔφην ἐγώ, ἕπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι
λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας
5 ἀγαθοὺς πολίτας.

Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα
ὃ ἐπαγγέλλομαι.

Ἦ καλόν, ἦν δ' ἐγώ, τέχνημα ἄρα κέκτησαι, εἴπερ
κέκτησαι· οὐ γάρ τι ἄλλο πρός γε σὲ εἰρήσεται ἢ ἅπερ
10 νοῶ. ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ ᾤμην διδακτὸν
b εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως [ἂν] ἀπιστῶ. ὅθεν δὲ
αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρα-
σκευαστὸν ἀνθρώποις, δίκαιός εἰμι εἰπεῖν. ἐγὼ γὰρ Ἀθη-
ναίους, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες, φημὶ σοφοὺς εἶναι.
5 ὁρῶ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὰν μὲν

c 8 δὴ] δὲ Heindorf
e 6 περὶ BT: περί τε t
b 1 ἂν secl. Heindorf
d 3 ἐπιδώσει scr. recc.: ἐπιδώσοι BTW
a 8 ἄρα post εἴπερ transp. Cobet

318 c

en el arte de tocar la flauta. Respóndenos, pues, del mismo
d modo a este joven y a mí, cuando te preguntamos: «Si Hipócrates, aquí presente, frecuenta a Protágoras, en cuanto pase un día con él, volvera siendo mejor, y así, cada día, progresará; pero, ¿en qué?, Protágoras, y ¿sobre qué?».

Protágoras, al oir esto respondió:

— Sócrates, preguntas con habilidad y a mí me gusta responder a los que preguntan con habilidad. Si Hipócrates acude a mí, no tendrá que soportar los inconvenientes que soportaría frecuentando a cualquier otro de los sofistas, pues todos ellos causan perjuicio a los jóvenes: Estos huyen
e de las artes y aquéllos de nuevo les empujan, contra su voluntad, a ellas, haciéndoles aprender cálculo, astronomía, geometría, música, (y, al decir esto, miraba a Hipias) (1). En cambio, quien acuda a mí, no aprenderá otra cosa que aquello a lo que viene. Lo que yo enseño es la prudencia: en los asuntos familiares, para que administre su casa perfectamente; y en los asuntos públicos, para que sea el
319 a mejor dispuesto en el actuar y en el hablar.

— Vamos a ver —repuse— si interpreto bien tus palabras. Me parece que te refieres al arte de la política y que te comprometes a hacer de los hombres buenos ciudadanos.

— Esa es, exactamente, Sócrates, la oferta que hago.

— ¡Qué hermoso arte posees!, si realmente lo posees. No te voy a decir otra cosa que lo que pienso. Yo creía, Protá-
b goras, que esto no era enseñable, si bien no sé cómo voy a disentir de tu afirmación. Y es justo que te diga por qué pienso que ni es enseñable ni los hombres pueden transmitírselo unos a otros. En efecto, yo opino, al igual que todos los demás helenos, que los atenienses son sabios. Y observo, cuando nos reunimos en asamblea, que si

(1) La polimatía de Hipias era criticada y ridiculizada por Platón (los dos *Hipias*) y mal vista y despreciada por otros sofistas, tal como da a entender aquí Protágoras.

περὶ οἰκοδομίας τι δέῃ πρᾶξαι τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους
μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν
δὲ περὶ ναυπηγίας, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τἆλλα πάντα οὕτως,
ὅσα ἡγοῦνται μαθητά τε καὶ διδακτὰ εἶναι· ἐὰν δέ τις ἄλλος c
ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἴονται δη-
μιουργὸν εἶναι, κἂν πάνυ καλὸς ᾖ καὶ πλούσιος καὶ τῶν
γενναίων, οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ καταγελῶσι
καὶ θορυβοῦσιν, ἕως ἂν ἢ αὐτὸς ἀποστῇ ὁ ἐπιχειρῶν λέγειν 5
καταθορυβηθείς, ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελκύσωσιν ἢ ἐξάρωνται
κελευόντων τῶν πρυτάνεων. περὶ μὲν οὖν ὧν οἴονται ἐν
τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται· ἐπειδὰν δέ τι περὶ τῶν τῆς
πόλεως διοικήσεως δέῃ βουλεύσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς d
ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ
χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης,
γενναῖος ἀγεννής, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ
τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμόθεν μαθών, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου 5
οὐδενὸς αὐτῷ, ἔπειτα συμβουλεύειν ἐπιχειρεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι
οὐχ ἡγοῦνται διδακτὸν εἶναι. μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς
πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι e
τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις
παραδιδόναι· ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τουτωνὶ τῶν νεανίσκων πατήρ,
τούτους ἃ μὲν διδασκάλων εἴχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευσεν,
ἃ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῳ ἄλλῳ 320
παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιιόντες νέμονται ὥσπερ ἄφετοι,
ἐάν που αὐτόματοι περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ. εἰ δὲ βούλει,
Κλεινίαν, τὸν Ἀλκιβιάδου τουτουὶ νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτρο-
πεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιὼς περὶ αὐτοῦ μὴ 5
διαφθαρῇ δὴ ὑπὸ Ἀλκιβιάδου, ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου, κατα-

b 6 τι ante περὶ transp. Cobet b 8 οὕτως ὅσα T W : οὕτως ο** B c 1 μαθητά T W : μαθήματά B c 6 ἐξάρωνται Bekker : ἐξαίρωνται T W : ἐξέρωνται B (ἢ ἐξάρωνται secl. Cobet) c 7 ἐν τέχνῃ] ἔντεχνα Badham c 8 περὶ τῶν] τῶν περὶ Kroschel τῶν punctis notavit t d 1 πόλεως secl. ci. Král (coll. Dem. 24. 102; Isocr. 4. 41) : διοικήσεως secl. Schanz (alterum σ puncto notavit B²) e 4 ἐπαίδευσεν B : ἐπαίδευεν T a 5 Περικλῆς secl. Cobet

319 b

la ciudad necesita realizar una construcción, llaman a los arquitectos para que aconsejen sobre la construcción a realizar. Si de construcciones navales se trata, llaman a los ar-
c madores. Y así en todo aquello que piensan es enseñable y aprendible. Y si alguien, a quien no se considera profesional, se pone a dar consejos, por hermoso, por rico y por noble que sea, no se le hace por ello más caso, sino que, por el contrario, se burlan de él y le abuchean, hasta que, o bien el tal consejero se larga él mismo, obligado por los gritos, o bien los guardianes, por orden de los presidentes le echan fuera o le apartan de la tribuna. Así es como acostumbran a actuar en los asuntos que consideran dependientes de las
d artes. Pero si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad, se escucha por igual el consejo de todo aquél que toma la palabra, ya sea carpintero, herrero o zapatero, comerciante o patrón de barco, rico o pobre, noble o vulgar; y nadie le reprocha, como en el caso anterior, que se ponga a dar consejos sin conocimientos y sin haber tenido maestro. Evidentemente, es porque piensan que esto no es ense-
e ñable. Y no sólo ocurre así en los asuntos comunitarios de la ciudad, sino que, también en los privados, los ciudadanos más sabios y mejores son incapaces de transmitir a otros esa virtud que ellos poseen. Así, Pericles, por ejemplo, padre de estos dos jóvenes, los ha educado conveniente y cui-
320 a dadosamente en todo aquello que depende de maestros; en cambio, en aquello que él mismo es sabio, ni los educa él ni se los encomienda a ningún otro, sino que les deja pastar libremente, como animales sueltos, por si encuentran casualmente la virtud por sí mismos. Si quieres, he aquí otro ejemplo: Este mismo Pericles, siendo tutor de Calias, hermano menor de Alcibíades, aquí presente, y temiendo que aquél fuera corrompido por Alcibíades, le separó de éste

320 a

θέμενος ἐν Ἀρίφρονος ἐπαίδευε· καὶ πρὶν ἓξ μῆνας γεγονέναι,
b ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅτι χρήσαιτο αὐτῷ. καὶ ἄλλους σοι
παμπόλλους ἔχω λέγειν, οἳ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε
βελτίω ἐποίησαν οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἀλλοτρίων.
ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, εἰς ταῦτα ἀποβλέπων οὐχ ἡγοῦμαι
5 διδακτὸν εἶναι ἀρετήν· ἐπειδὴ δέ σου ἀκούω ταῦτα λέγοντος,
κάμπτομαι καὶ οἶμαί τί σε λέγειν διὰ τὸ ἡγεῖσθαί σε πολλῶν
μὲν ἔμπειρον γεγονέναι, πολλὰ δὲ μεμαθηκέναι, τὰ δὲ αὐτὸν
ἐξηυρηκέναι. εἰ οὖν ἔχεις ἐναργέστερον ἡμῖν ἐπιδεῖξαι ὡς
c διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή, μὴ φθονήσῃς ἀλλ' ἐπίδειξον.

Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ φθονήσω· ἀλλὰ πότερον ὑμῖν,
ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ
διεξελθών;

5 Πολλοὶ οὖν αὐτῷ ὑπέλαβον τῶν παρακαθημένων ὁποτέρως
βούλοιτο οὕτως διεξιέναι. Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέ-
στερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν.

Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη
d οὐκ ἦν. ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος
γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς
μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται. ἐπειδὴ δ'
ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἔμελλον, προσέταξαν Προμηθεῖ καὶ
5 Ἐπιμηθεῖ κοσμῆσαί τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἑκάστοις ὡς
πρέπει. Προμηθέα δὲ παραιτεῖται Ἐπιμηθεὺς αὐτὸς νεῖμαι,
"Νείμαντος δέ μου," ἔφη, "ἐπίσκεψαι·" καὶ οὕτω πείσας
νέμει. νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσῆπτεν,
e τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμει· τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς
δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν
εἰς σωτηρίαν. ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν
φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν· ἃ δὲ ηὔξε μεγέθει, τῷδε

a 7 ἀρίφρονος T: ἀερίφρονος B καὶ ⟨ὡς⟩ πρὶν Cobet b 1 τούτῳ] οὗτος vel αὐτῷ vel τοῦτον ci. Heindorf c 2 πότερον B T sed ρ in marg. B c 3 ἢ λόγῳ διεξελθών B T: γρ. ἢ ὡς νεωτέροις λόγον διεξέλθω t: ἢ λόγῳ διεξέλθω Cobet d 8 νέμει T W: νεῖμαι B e 1 τοὺς δ' ἀσθενεστέρους . . . τοὺς δὲ . . . B T: τὰ δ' ἀσθενέστερα . . . τὰ δὲ . . . scr. recc. e 4 μεγέθει T W: μεγέθη B

320 a

y encargó a Arifrón de su educación. Pero no habían pasa-
b do seis meses, cuando Arifrón, no sabiendo qué hacer con él, se lo devolvió a Pericles.

Podría citarte otros muchos que, siendo virtuosos, jamás pudieron hacer mejores a nadie: ni a propios ni a extraños.

A la vista de estos ejemplos, Protágoras, desconfío de que la virtud sea enseñable, pero, cuando te oigo decir tales cosas, me siento confundido y empiezo a creer lo que dices, convencido, como estoy, de la gran experiencia que posees, debida a lo mucho que has aprendido y a lo que tú mismo has descubierto. Por eso, si puedes demostrarnos
c con mayor claridad que la virtud es enseñable, no rehuses, sino demuéstralo.

— No rehusaré, Sócrates —repuso—. Pero ¿preferís que **PASO IV** lo demuestre, como un anciano con jóvenes, relatando un mito, o prosiguiendo con un discurso razonado?.

Muchos de los que allí estaban sentados le dijeron que lo expusiese como quisiese.

— Si es así —repuso—, creo que resultará más agradable que os relate un mito.

Era un tiempo en el que existían los dioses, pero no las
d especies mortales. Cuando a éstas les llegó, marcado por el destino, el tiempo de la génesis, los dioses las modelaron en las entrañas de la tierra, mezclando tierra, fuego y cuantas materias se combinan con fuego y tierra. Cuando se disponían sacarlas a la luz, mandaron a Prometeo y a Epimeteo que las revistiesen de facultades distribuyéndolas convenientemente entre ellas. Epimeteo pidió a Prometeo que le permitiese a él hacer la distribución. «Una vez yo haya hecho la distribución, dijo, tú la supervisas». Con este permiso comienza a distribuir. Al distribuir, a unos les pro-
e proporcionaba fuerza, pero no rapidez, en tanto que revestía de rapidez a otras más débiles. Dotaba de armas a unas, en tanto que para aquéllas, a las que daba una naturaleza inerme, ideaba otra facultad para su salvación. A las que daba un cuerpo pequeño, les dotaba de alas para huir o de escondrijos para guarnecerse, en tanto que a las que daba un cuerpo grande, precisamente

αὐτῷ αὐτὰ ἔσῳζεν· καὶ τἆλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα 321
δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή τι γένος ἀϊστωθείη· ἐπειδὴ
δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ
Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς
τε θριξὶν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμύναι χειμῶνα, 5
δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι
τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυὴς ἑκάστῳ· καὶ
ὑποδῶν τὰ μὲν ὁπλαῖς, τὰ δὲ [θριξὶν καὶ] δέρμασιν στερεοῖς b
καὶ ἀναίμοις. τοὐντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν,
τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ
ῥίζας· ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφὴν ζῴων ἄλλων βοράν·
καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλισκομένοις 5
ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων. ἅτε
δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν
καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα· λοιπὸν δὴ ἀκό- c
σμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος, καὶ ἠπόρει ὅτι
χρήσαιτο. ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ ἔρχεται Προμηθεὺς ἐπισκεψό-
μενος τὴν νομήν, καὶ ὁρᾷ τὰ μὲν ἄλλα ζῷα ἐμμελῶς πάντων
ἔχοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ 5
ἄστρωτον καὶ ἄοπλον· ἤδη δὲ καὶ ἡ εἱμαρμένη ἡμέρα παρῆν,
ἐν ᾗ ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς. ἀπορίᾳ οὖν
σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἥντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὕροι,
κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν d
πυρί—ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητήν τῳ ἢ
χρησίμην γενέσθαι—καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ. τὴν
μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν, τὴν δὲ
πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Διί. τῷ δὲ Προμηθεῖ 5

a 4 εὐμάρειαν W: εὐμαρίαν B T a 5 χειμῶνας Kroschel a 6 ὑπάρχοι B T: ὑπάρχηι W (sed οι supra ηι) a 7 οἰκεία W: οἰκεῖά T: οἰκία B b 1 ὑποδῶν Cobet (ὑποδέων coniecerat Badham): ὑπὸ ποδῶν B T W θριξὶν καὶ secl. Ast: δνυξὶ καὶ Baiter: ἄθριξι Orelli δέρμασιν στερεοῖς glossema putat Kroschel (ad τύλοις σκληροῖς vel tale quid) b 2 ἄλλοις T: ἀλλήλοις B b 7 δὴ] δὲ Kroschel c 1 εἰς τὰ ἄλογα T W: om. B δὴ ἀκόσμητον T W: διακοσμητὸν B c 6 παρῆν T: παρῇ B c 8 σχόμενος B: ἐχόμενος T d 2 τῳ B T sed οι suprascr. T

321 a mediante él, las salvaba.

De este modo equitativo iba distribuyendo las restantes facultades. Y las ideaba tomando la precaución de que ninguna especie fuese aniquilada. Cuando les suministró los medios para evitar las destrucciones mutuas, ideó defensas contra el rigor de las estaciones enviadas por Zeus: las cubrió con pelo espeso y piel gruesa, aptos para protegerse del frío invernal y del calor ardiente, y, además, para que cuando fueran a acostarse, les sirvieran de abrigo natural y adecuado a cada cual. A unas les puso en los pies cascos y
b a otras piel gruesa sin sangre. Después de esto, suministró alimentos distintos a cada una: A unas hierbas de la tierra; a otras, frutos de los árboles; y a otras, raíces. Y hubo especies a las que permitió alimentarse con la carne de otros animales. Concedió a aquéllas escasa descendencia, y a éstos, devorados por aquéllas, gran fecundidad; procurando, así, salvar la especie.

Pero como Epimeteo no era del todo sabio, gastó, sin
c darse cuenta, todas las facultades en los brutos. Pero quedaba aún sin equipar la especie humana y no sabía qué hacer. Hallándose en este trance, llega Prometeo para supervisar la distribución. Ve a todos los animales armoniosamente equipados y al hombre, en cambio, desnudo, sin calzado, sin abrigo e inerme. Y ya era inminente el día señalado por el destino en el que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Ante la imposibilidad de encontrar un medio de salvación
d para el hombre, Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes junto con el fuego (ya que sin el fuego era imposible que aquélla fuese adquirida por nadie o resultase útil) y se la ofrece, así, como regalo al hombre. Con ella recibió el hombre la sabiduría para conservar su vida, pero no recibió la sabiduría política, porque estaba en poder de Zeus y a Prometeo

321 d

εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν—πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν—εἰς δὲ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἡφαίστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ
e ἐφιλοτεχνείτην, λαθὼν εἰσέρχεται, καὶ κλέψας τήν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ
322 βίου γίγνεται, Προμηθέα δὲ δι' Ἐπιμηθέα ὕστερον, ᾗπερ λέγεται, κλοπῆς δίκη μετῆλθεν.

Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ
5 ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν· ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ηὕρετο. οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς
b ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφὴν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής
5 —πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὔπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική—ἐζήτουν δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σῴζεσθαι κτίζοντες πόλεις· ὅτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο.
c Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώ-
5 ποις· "Πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας

a 1 δι' Ἐπιμηθέα secl. Sauppe a 4 διὰ . . . συγγένειαν secl. Deuschle τοῦ θεοῦ secl. Hermann : τῶν θεῶν ci. Kroschel συγγένειαν] ξυντεχνίαν ci. Blass μόνον] μόνος Cobet a 6 τῇ τέχνῃ secl. Deuschle a 8 ηὕρετο] ηὗρεν Cobet παρεσκευασμένοι B (sed ι in ras.) T : παρεσκευασμένον W (sed ι supra ν) b 1 ἀπώλυντο (sic) W : ἀπόλλυντο (sic) B T b 5 πολιτικὴν . . . πολεμική secl. ci. Karlowa b 7 ἀθροισθεῖεν T : ἀθροίσειεν B c 4 δοίη] δῷ Cobet

321 d

no le estaba permitido acceder a la mansión de Zeus, en la
acrópolis, a cuya entrada había dos guardianes terribles.
Pero entró furtivamente al taller común de Atenea y Hefes-
e to en el que practican juntos sus artes y, robando el arte
del fuego de Hefesto y las demás de Atenea, se las dió al
hombre. Y, debido a esto, el hombre adquiere los recursos
322 a necesarios para la vida, pero sobre Prometeo, por culpa de
Epimeteo, recayó luego, según se cuenta, el castigo de ro-
bo.

El hombre, una vez que participó de una porción divina,
fue el único de los animales que, a causa de este parentesco
divino, primeramente reconoció a los dioses y comenzó a
erigir altares e imágenes de dioses. Luego, adquirió rápida-
mente el arte de articular sonidos vocales y nombres, e in-
ventó viviendas, vestidos, calzado, abrigos, alimentos de la
tierra. Equipados de este modo, los hombres vivían al prin-
b cipio dispersos y no había ciudades, siendo, así, aniquilados
por las fieras, al ser en todo más débiles que ellas. El arte
que profesaban constituía un medio, adecuado para alimen-
tarse, pero insuficiente para la guerra contra las fieras, por-
que no poseían aún el arte de la política, del que el de la
guerra es una parte. Buscaron la forma de reunirse y salvar-
se construyendo ciudades, pero, una vez reunidos, se ultra-
jaban entre sí por no poseer el arte de la política, de modo
c que, al dispersarse de nuevo, perecían. Entonces Zeus, te-
miendo que nuestra especie quedase exterminada por com-
pleto, envió a Hermes para que llevase a los hombres el pu-
dor y la justicia, a fin de que rigiesen las ciudades la armo-
nía y los lazos comunes de amistad. Preguntó, entonces,
Hermes a Zeus la forma de repartir la justicia y el pudor
entre los hombres: «¿Las distribuyo como fueron distribuí-
das las demás artes?

νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς
ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ
οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;" "Ἐπὶ d
πάντας," ἔφη ὁ Ζεύς, "καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν
γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων
τεχνῶν· καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον
αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως." οὕτω 5
δή, ὦ Σώκρατες, καὶ διὰ ταῦτα οἵ τε ἄλλοι καὶ Ἀθηναῖοι,
ὅταν μὲν περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς ᾖ λόγος ἢ ἄλλης τινὸς
δημιουργικῆς, ὀλίγοις οἴονται μετεῖναι συμβουλῆς, καὶ ἐάν
τις ἐκτὸς ὢν τῶν ὀλίγων συμβουλεύῃ, οὐκ ἀνέχονται, ὡς σὺ e
φῄς—εἰκότως, ὡς ἐγώ φημι—ὅταν δὲ εἰς συμβουλὴν πολι-
τικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἣν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ 323
σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ
προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις.
αὕτη, ὦ Σώκρατες, τούτου αἰτία.

Ἵνα δὲ μὴ οἴῃ ἀπατᾶσθαι ὡς τῷ ὄντι ἡγοῦνται πάντες 5
ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης
πολιτικῆς ἀρετῆς, τόδε αὖ λαβὲ τεκμήριον. ἐν γὰρ ταῖς
ἄλλαις ἀρεταῖς, ὥσπερ σὺ λέγεις, ἐάν τις φῇ ἀγαθὸς αὐλητὴς
εἶναι, ἢ ἄλλην ἡντινοῦν τέχνην ἣν μή ἐστιν, ἢ καταγελῶσιν
ἢ χαλεπαίνουσιν, καὶ οἱ οἰκεῖοι προσιόντες νουθετοῦσιν ὡς b
μαινόμενον· ἐν δὲ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ,
ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἄδικός ἐστιν, ἐὰν οὗτος αὐτὸς καθ'
αὑτοῦ τἀληθῆ λέγῃ ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην
ἡγοῦντο εἶναι, τἀληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καί φασιν 5
πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, ἐάντε ὦσιν ἐάντε μή, ἢ
μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον [δικαιοσύνην]· ὡς ἀναγ-
καῖον οὐδένα ὄντιν' οὐχὶ ἁμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ c
εἶναι ἐν ἀνθρώποις.

d 6 ἀθηναῖοι BT: οἱ ἀθηναῖοι W a 1 δεῖ Bt: δὴ T
a 2 ἅπαντος] παντὸς Schanz b 3 εἰδῶσιν T: ἰδῶσιν (sic) B
b 5 φασιν πάντας δεῖν B: φασὶ δεῖν πάντας T (sed signis transpositionis
fecit πάντας φασὶ δεῖν) b 6 ἐάν τε ὦσιν ἐάν τε μή T W: ἐὰν μήτε
ὦσιν ἐὰν μή B b 7 δικαιοσύνην secl. Cobet ἀναγκαῖον ⟨ὂν⟩ Hirschig

322 c

Pues éstas fueron distribuídas así: Con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales. ¿Reparto así la justicia y el pudor entre los hom-
d bres, o bien las distribuyo entre todos?». «Entre todos, respondió Zeus; y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas sólo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: Que todo aquél que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad».

Ahí tienes, Sócrates, por qué los atenienses, al igual que los demás pueblos, cuando deliberan sobre la virtud en arquitectura o en cualquier otra profesión, sólo a unos pocos les consideran con derecho a dar consejos. Y si alguien
e que no sea de éstos se pone a dar consejos, no le toleran, como tú dices, y con razón, añado yo. Pero cuando se po-
323 a nen a deliberar sobre la virtud política, toda la cual deben abordar con justicia y sensatez, entonces escuchan, y con razón, a todo el mundo, como suponiendo que todos deben participar de esta virtud o, de lo contrario, no habría ciudades. Esta es, Sócrates, la causa de tal comportamiento.

Y para que no creas que te engaño, he aquí una prueba de cómo todos los hombres, en realidad, piensan que cada particular participa de la justicia y del resto de la virtud política: En las demás virtudes, como tú dices, si alguien, por ejemplo, dice que es un buen flautista o que sobresale en cualquier otro arte, sin ser verdad, entonces o se burlan o
b se indignan con él, y sus parientes, yendo por él, le recriminan como si se hubiera vuelto loco. Cuando, por el contrario, se trata de la justicia o del resto de la virtud política, si alguien, de quien saben que es injusto, se pone a decir en público la verdad sobre su persona, esto, el decir la verdad, que en el caso anterior se consideraba como sensato, en éste, se toma como una locura; pues sostienen que todo el mundo debe decir que es justo, lo sea o no; y que, quien no simula la justicia, está loco, puesto que no hay nadie
c que, en alguna manera, no participe necesariamente de la justicia, a menos que deje de ser hombre

323 c

Ὅτι μὲν οὖν πάντ' ἄνδρα εἰκότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς, ταῦτα λέγω· ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδεῖξαι. ὅσα γὰρ ἡγοῦνται ἀλλήλους κακὰ ἔχειν ἄνθρωποι
d φύσει ἢ τύχῃ, οὐδεὶς θυμοῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει τοὺς ταῦτα ἔχοντας, ἵνα μὴ τοιοῦτοι ὦσιν, ἀλλ' ἐλεοῦσιν· οἷον τοὺς αἰσχροὺς ἢ σμικροὺς ἢ ἀσθενεῖς τίς οὕτως ἀνόητος ὥστε τι τούτων ἐπιχειρεῖν ποιεῖν; ταῦτα μὲν γὰρ οἶμαι ἴσασιν ὅτι φύσει τε καὶ τύχῃ τοῖς ἀνθρώποις γίγνεται, τὰ καλὰ καὶ τἀναντία τούτοις· ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις,
e ἐάν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ, ἀλλὰ τἀναντία τούτων κακά, ἐπὶ τούτοις που οἵ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις. ὧν ἐστιν ἓν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσέβεια καὶ
324 συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς· ἔνθα δὴ πᾶς παντὶ θυμοῦται καὶ νουθετεῖ, δῆλον ὅτι ὡς ἐξ ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως κτητῆς οὔσης. εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι τὸ κολάζειν, ὦ Σώκρατες, τοὺς ἀδικοῦντας τί ποτε δύναται, αὐτό σε διδάξει ὅτι οἵ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετήν. οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικοῦντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις
b μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται· ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος

d 4 ὥστε τι T : ὥστ' ἔτι B d 5 οἶμαι ἴσασιν W : οἶμαι εἴσασιν (cum vitii nota) B : ἴσασιν T (sed οἶμαι extra versum add. t) d 6 τὰ καλὰ] τὰ κακὰ Ficinus (*haec mala*) : secl. Schanz : post τούτοις transp. ci. Turner d 7 οἴονται T W : οἴονται ἢ B e 1 κακά secl. Herwerden a 1 ἔνθα B : ἔνθεν T a 4 ὦ Σώκρατες secl. Cobet a 6 πρὸς τοῦτο Stobaeus a 7 ἠδίκησεν B T Stobaeus : ἠδίκηκεν Cobet b 1 λόγου B T Stobaeus : λογισμοῦ ci. Herwerden b 2 ἀδικήματος B T Stobaeus : secl. Cobet b 3 τό γε T W Stobaeus : τότε B b 4 χάριν B T Stobaeus : χρόνου Cobet ἀδικήσῃ T W Stobaeus : ἀδικήσῃ ἵνα B

323 c

En resumen, he aquí mi respuesta: Que, efectivamente, cuando se trata de esta virtud, los atenienses admiten, con razón, el consejo de todo el mundo, porque piensan que todo el mundo tiene parte en ella.

Que, por otra parte, en su opinión esta virtud no es por naturaleza ni se desarrolla por sí misma, sino que es enseñable y que, si en alguien se desarrolla, se debe a su aplicación, es lo que a continuación voy a intentar demostrarte.

Pues con respecto a los defectos que los hombres consi-
d deran unos de otros, debidos a la naturaleza o a la casualidad, nadie se irrita ni reprende ni enseña ni castiga a quienes los poseen para que no sean así, sino que les compadecen. ¿Quién iba a ser tan necio como para intentar hacer algo de eso, por ejemplo, con los feos o los pequeños o los débiles?. Pues se sabe, creo, que todos estos defectos, como sus contrarios, les sobrevienen a los hombres por naturaleza y por azar. Cuando se trata, en cambio, de aquellas virtudes que se piensa son fruto de la aplicación, de la
e práctica y de la enseñanza, si alguien posee, no éstas, sino los defectos contrarios, entonces sobre ese tal recaen iras, castigos y reproches.

Parte de éstos son la injusticia, la impiedad y, en una pa-
324 a labra, todo lo que es contrario a la virtud política. En este caso, todo el mundo se irrita y reprende a quien sea, prueba evidente de que se consideran fruto de la aplicación y del aprendizaje. Y si quieres reflexionar, Sócrates, sobre el valor que tiene castigar a los injustos, eso mismo te hará ver que los hombres consideran que la virtud puede ser adquirida. En efecto, nadie castiga a los injustos con la atención puesta en, o a causa de, que cometieron injusticias, a
b menos que se vengue irracionalmente como una bestia. El que se pone a castigar con la razón aplica el castigo, no por la injusticia pasada, pues no conseguiría que lo que fue dejase de ser, sino pensando en el futuro, para que ni él

μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα. καὶ τοιαύτην διάνοιαν 5
ἔχων διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν· ἀποτροπῆς γοῦν
ἕνεκα κολάζει. ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν ὅσοιπερ
τιμωροῦνται καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. τιμωροῦνται δὲ καὶ κολά- c
ζονται οἵ τε ἄλλοι ἄνθρωποι οὓς ἂν οἴωνται ἀδικεῖν, καὶ οὐχ
ἥκιστα Ἀθηναῖοι οἱ σοὶ πολῖται· ὥστε κατὰ τοῦτον τὸν
λόγον καὶ Ἀθηναῖοί εἰσι τῶν ἡγουμένων παρασκευαστὸν
εἶναι καὶ διδακτὸν ἀρετήν. ὡς μὲν οὖν εἰκότως ἀποδέχονται 5
οἱ σοὶ πολῖται καὶ χαλκέως καὶ σκυτοτόμου συμβουλεύοντος
τὰ πολιτικά, καὶ ὅτι διδακτὸν καὶ παρασκευαστὸν ἡγοῦνται
ἀρετήν, ἀποδέδεικταί σοι, ὦ Σώκρατες, ἱκανῶς, ὥς γέ μοι
φαίνεται. d

Ἔτι δὴ λοιπὴ ἀπορία ἐστίν, ἣν ἀπορεῖς περὶ τῶν ἀνδρῶν
τῶν ἀγαθῶν, τί δήποτε οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοὶ τὰ μὲν ἄλλα
τοὺς αὑτῶν υἱεῖς διδάσκουσιν ἃ διδασκάλων ἔχεται καὶ
σοφοὺς ποιοῦσιν, ἣν δὲ αὐτοὶ ἀρετὴν ἀγαθοὶ οὐδενὸς βελ- 5
τίους ποιοῦσιν. τούτου δὴ πέρι, ὦ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν
σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον. ὧδε γὰρ ἐννόησον· πότερον ἔστιν τι
ἓν ἢ οὐκ ἔστιν οὗ ἀναγκαῖον πάντας τοὺς πολίτας μετέχειν,
εἴπερ μέλλει πόλις εἶναι; ἐν τούτῳ γὰρ αὕτη λύεται ἡ ἀπορία e
ἣν σὺ ἀπορεῖς ἢ ἄλλοθι οὐδαμοῦ. εἰ μὲν γὰρ ἔστιν, καὶ
τοῦτό ἐστιν τὸ ἓν οὐ τεκτονικὴ οὐδὲ χαλκεία οὐδὲ κεραμεία
ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ 325
συλλήβδην ἓν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν—εἰ
τοῦτ' ἐστὶν οὗ δεῖ πάντας μετέχειν καὶ μετὰ τούτου πάντ'
ἄνδρα, ἐάν τι καὶ ἄλλο βούληται μανθάνειν ἢ πράττειν, οὕτω
πράττειν, ἄνευ δὲ τούτου μή, ἢ τὸν μὴ μετέχοντα καὶ δι- 5
δάσκειν καὶ κολάζειν καὶ παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα,
ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται, ὃς δ' ἂν μὴ ὑπα-

b 7 κολάζει T W : κολάζειν B c 3 οἱ σοὶ T W : ὁ σοὶ B c 6 οἱ σοὶ T W : οἷς οἱ B c 8 γέ μοι B : γ' ἐμοὶ T d 2 λοιπὴ ⟨ἡ⟩ ci. Heindorf e 1 πόλις B T : γρ. πολίτης t e 2 σὺ T : σοὶ B e 3 κεραμεία W : κεραμία B T a 5 μή, ἢ T : μὴ ᾖ B a 6 καὶ παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα secl. Deuschle

324 b ni quien ve su castigo vuelvan a cometer injusticias. Y si lo hace con esta intención, es porque piensa que la virtud es enseñable, pues castiga en prevención. De esta opinión son
c cuantos en la vida privada o pública aplican penas. A los que se considera injustos, los condena y castiga todo el mundo, y sobremanera, los atenienses, tus conciudadanos. De esto se deduce, lógicamente, que también los atenienses son de los que piensan que la virtud puede ser adquirida y enseñada.

Me parece que ha quedado suficientemente demostrado por qué tus conciudadanos actúan correctamente al aceptar, en lo tocante a la política, el consejo de un herrero o de un zapatero; y, en segundo lugar, que consideran que la virtud
d es enseñable y puede ser adquirida..

Queda aún la otra dificultad que tú presentabas a propósito de los hombres virtuosos, a saber, por qué los varones virtuosos instruyen y hacen sabios a sus hijos en todo aquello que depende de maestros, pero en nada les hacen mejores cuando se trata de la virtud en la que ellos sobresalen. Sobre esto no te pondré un mito, sino un discurso razonado. Reflexiona sobre esto: ¿Existe o no algo uno de lo que todos los ciudadanos han de participar necesariamente para
e que la ciudad subsista?. Aquí, precisamente, y no en otro sitio encuentra solución la dificultad que tú presentas. Si ese algo uno existe y no es la arquitectura ni la forja ni la
325 a alfarería, sino la justicia, sensatez, la piedad, y este uno formado es lo que llamo virtud propia del hombre; si existe esto de lo que todos deben participar y que constituye un modelo que todo aquél que quiera aprender o realizar alguna otra cosa ha de seguir o, de lo contrario, renunciar a ello; si al que no participa de ello se le enseña y se le castiga, sea niño, hombre o mujer, para que mediante el castigo se haga mejor, y, en caso de no

325 a

κούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος, ὡς ἀνίατον ὄντα τοῦτον
b ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων ἢ ἀποκτείνειν—εἰ οὕτω μὲν ἔχει,
οὕτω δ' αὐτοῦ πεφυκότος οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες εἰ τὰ μὲν ἄλλα
διδάσκονται τοὺς υἱεῖς, τοῦτο δὲ μή, σκέψαι ὡς θαυμασίως
γίγνονται οἱ ἀγαθοί. ὅτι μὲν γὰρ διδακτὸν αὐτὸ ἡγοῦνται
5 καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, ἀπεδείξαμεν· διδακτοῦ δὲ ὄντος καὶ
θεραπευτοῦ τὰ μὲν ἄλλα ἄρα τοὺς υἱεῖς διδάσκονται, ἐφ' οἷς
οὐκ ἔστι θάνατος ἡ ζημία ἐὰν μὴ ἐπίστωνται, ἐφ' ᾧ δὲ ἥ
τε ζημία θάνατος αὐτῶν τοῖς παισὶ καὶ φυγαὶ μὴ μαθοῦσι
c μηδὲ θεραπευθεῖσιν εἰς ἀρετήν, καὶ πρὸς τῷ θανάτῳ χρη-
μάτων τε δημεύσεις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν συλλήβδην τῶν
οἴκων ἀνατροπαί, ταῦτα δ' ἄρα οὐ διδάσκονται οὐδ' ἐπι-
μελοῦνται πᾶσαν ἐπιμέλειαν; οἴεσθαί γε χρή, ὦ Σώκρατες.
5 ἐκ παίδων σμικρῶν ἀρξάμενοι, μέχρι οὗπερ ἂν ζῶσι, καὶ
διδάσκουσι καὶ νουθετοῦσιν. ἐπειδὰν θᾶττον συνιῇ τις τὰ
λεγόμενα, καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς
d ὁ πατὴρ περὶ τούτου διαμάχονται, ὅπως ⟨ὡς⟩ βέλτιστος ἔσται
ὁ παῖς, παρ' ἕκαστον καὶ ἔργον καὶ λόγον διδάσκοντες καὶ
ἐνδεικνύμενοι ὅτι τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἄδικον, καὶ τόδε μὲν
καλόν, τόδε δὲ αἰσχρόν, καὶ τόδε μὲν ὅσιον, τόδε δὲ ἀνόσιον,
5 καὶ τὰ μὲν ποίει, τὰ δὲ μὴ ποίει. καὶ ἐὰν μὲν ἑκὼν πείθη-
ται· εἰ δὲ μή, ὥσπερ ξύλον διαστρεφόμενον καὶ καμπτόμενον
εὐθύνουσιν ἀπειλαῖς καὶ πληγαῖς. μετὰ δὲ ταῦτα εἰς δι-
δασκάλων πέμποντες πολὺ μᾶλλον ἐντέλλονται ἐπιμελεῖσθαι
e εὐκοσμίας τῶν παίδων ἢ γραμμάτων τε καὶ κιθαρίσεως· οἱ
δὲ διδάσκαλοι τούτων τε ἐπιμελοῦνται, καὶ ἐπειδὰν αὖ
γράμματα μάθωσιν καὶ μέλλωσιν συνήσειν τὰ γεγραμμένα
ὥσπερ τότε τὴν φωνήν, παρατιθέασιν αὐτοῖς ἐπὶ τῶν βάθρων
5 ἀναγιγνώσκειν ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκμανθάνειν

b 3 θαυμασίως] θαυμάσιον vel θαυμάσια (et mox γίγνοιτ' ἄν, secl. οἱ ἀγαθοί) ci. Dobree: θαυμάσιοί σοι ci. Schleiermacher: θαυμάσιοι ci. Kroschel: θαυμασίως ἄτοποι ci. Thompson b 4 γίγνονται] πλανῶνται ci. Muenscher b 7 ἡ T: ἢ BW ᾧ re vera B: ὧν T W
d 1 ὅπως ὡς t: ὅπως B T W d 5 τὰ μὲν . . . τὰ δὲ . . . B: τόδε μὲν . . . τόδε δὲ . . . T e 3 συνήσειν T: συνοίσειν B

325 a

enmendarse con castigos y enseñanzas, se le expulsa por
b indeseable de la ciudad o se le mata; si todo esto es así y
pese a ello los hombres virtuosos enseñan a sus hijos todo
lo demás, pero esto no, ¡Mira tú que maravilla de hombres
virtuosos!. Pues ya hemos demostrado que ellos consideran
que esto es enseñable, tanto en la vida privada como en la
pública. Pero siendo enseñable y cultivable ¿enseñan a sus
hijos las demás cosas sobre las que no existe pena de muer-
te en caso de no saberlas, en tanto que sobre lo que existe
c pena de muerte y también de destierro para sus hijos (y,
además de pena de muerte, confiscación de bienes y, para
resumir en una palabra, destrucción de las familias), esas
materias, en cambió, ni las enseñan ni las cuidan con todo
cuidado?. Al menos, Sócrates, hay que creerlo así.

Desde la más tierna infancia y durante toda la vida ense-
ñan y amonestan a sus hijos. Tan pronto como el niño com-
prende el lenguaje, la nodriza, la madre, el preceptor y el
d padre mismo se esfuerzan constantemente para que sea el
mejor en este terreno. En cada acción y en cada palabra le
enseñan y le explican qué es justo y qué injusto, qué es be-
llo y qué feo, qué es piadoso y qué es impío, qué hay que
hacer y qué no. Si el niño obedece, bien; si no, le endere-
zan con amenazas y cachetes, como se endereza una vara
torcida y curvada.

Luego, cuando se le envía a la escuela, se recomienda al
maestro que ponga mucho más empeño en cultivar las bue-
e nas costumbres del niño que en cultivar el arte de las letras
o el de tocar la cítara. Los maestros, por su parte, ponen
en ello el mayor cuidado. Cuando aprenden las letras y es-
tán en disposición de entender las palabras escritas, como
ocurriera antes con los sonidos vocales, les ponen a leer en
los bancos las obras de los grandes poetas y

ἀναγκάζουσιν, ἐν οἷς πολλαὶ μὲν νουθετήσεις ἔνεισιν, πολ- 326
λαὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν
ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγηται τοιοῦτος
γενέσθαι. οἵ τ' αὖ κιθαρισταί, ἕτερα τοιαῦτα, σωφροσύνης
τε ἐπιμελοῦνται καὶ ὅπως ἂν οἱ νέοι μηδὲν κακουργῶσιν· 5
πρὸς δὲ τούτοις, ἐπειδὰν κιθαρίζειν μάθωσιν, ἄλλων αὖ
ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα διδάσκουσι μελοποιῶν, εἰς τὰ
κιθαρίσματα ἐντείνοντες, καὶ τοὺς ῥυθμούς τε καὶ τὰς ἁρ- b
μονίας ἀναγκάζουσιν οἰκειοῦσθαι ταῖς ψυχαῖς τῶν παίδων,
ἵνα ἡμερώτεροί τε ὦσιν, καὶ εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι
γιγνόμενοι χρήσιμοι ὦσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν·
πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας 5
δεῖται. ἔτι τοίνυν πρὸς τούτοις εἰς παιδοτρίβου πέμπουσιν,
ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῇ
οὔσῃ, καὶ μὴ ἀναγκάζωνται ἀποδειλιᾶν διὰ τὴν πονηρίαν c
τῶν σωμάτων καὶ ἐν τοῖς πολέμοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις
πράξεσιν. καὶ ταῦτα ποιοῦσιν οἱ μάλιστα δυνάμενοι ⟨μά-
λιστά⟩—μάλιστα δὲ δύνανται οἱ πλουσιώτατοι—καὶ οἱ
τούτων υἱεῖς, πρῳαίτατα εἰς διδασκάλων τῆς ἡλικίας ἀρξά- 5
μενοι φοιτᾶν, ὀψιαίτατα ἀπαλλάττονται. ἐπειδὰν δὲ ἐκ
διδασκάλων ἀπαλλαγῶσιν, ἡ πόλις αὖ τούς τε νόμους ἀναγ-
κάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα,
ἵνα μὴ αὐτοὶ ἐφ' αὑτῶν εἰκῇ πράττωσιν, ἀλλ' ἀτεχνῶς d
ὥσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μήπω δεινοῖς γράφειν τῶν
παίδων ὑπογράψαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι οὕτω τὸ γραμ-
ματεῖον διδόασιν καὶ ἀναγκάζουσι γράφειν κατὰ τὴν ὑφή-

a 7 μελοποιῶν secl. Cobet b 1 ἐντείναντες ci. Sauppe b 3 ἡμερώτεροί T W : ἢ μετέωροί B b 6 πέμπουσιν T W : πέμπωσιν B b 7 βελτίω] βέλτιον Cobet c 3 οἱ T W : οὐ pr. B μάλιστα add. Sauppe (post ποιοῦσιν Heindorf) c 5 πρωιαίτατα T W : προιέτατα pr. B εἰς διδασκάλων τῆς ἡλικίας ἀρξάμενοι B T : τῆς ἡλικίας εἰς διδασκάλων ἀρξάμενοι t c 6 ἐκ T W : εἰς B : secl. Cobet c 7 αὖ τούς τε T W : αὐτοῦ ὅτε B c 8 κατὰ παράδειγμα secl. Schanz : fort. καθάπερ παράδειγμα ci. Heindorf d 3 γραμματεῖον B t : γραμμάτιον t

326 a

326 a les obligan a aprenderlas de memoria. En ellas encuentran
muchos consejos y gran número de relatos, alabanzas y elo-
gios de egregios varones antiguos, de modo que el niño,
movido por la emulación, los imite y sienta el deseo de ser
como ellos. Los citaristas, a su vez, actúan de modo simi-
lar: Se cuidan de cultivar la sensatez y de que el adolescen-
te no obre mal. Además, cuando aprenden a tocar la cítara,
b les enseñan las obras de otros grandes poetas líricos, para
que las interpreten con la cítara, y se esfuerzan en que los
ritmos y armonías queden incrustados en las almas de los
niños, para que sean más mansos y para que, al ser mejores
en el ritmo y la armonía, resulten competentes en el hablar
y en el actuar, pues toda la vida del hombre tiene necesidad
de ritmo y de armonía. Todavía después de ésto, se los en-
vía al maestro de gimnasia (1), para que con un cuerpo más
vigoroso puedan ejecutar las órdenes de una mente ágil,
c y no se vean obligados, a causa de su fragilidad corporal, a
amedrentarse, tanto en la guerra como en las demás
situaciones. Esto lo hacen precisamente los que más pue-
den; y los que más pueden son los más ricos. Pues bien,
sus hijos son los que primero comienzan a frecuentar la es-
cuela y los últimos que la abandonan.

Una vez que han abandonado la escuela, de nuevo la ciu-
dad les obliga a aprender las leyes y a vivir conforme a
d ellas como conforme a un paradigma, para que no actúen
con ellas a capricho, sino que, lo mismo que a los niños
que todavía no saben escribir bien los maestros de escritu-
ra, trazando con el estilete las letras modelo, les entregan
así la cartilla y les obligan a escribir conforme a la

(1) El *paidotriba* (= maestro de gimnasia) cumplía, a la vez, las funciones de maestro de gimnasia propiamente dicho y la de médico encargado de escoger los ejercicios más adecuados a la constitución corporal del alumno.

326 d

γησιν τῶν γραμμῶν, ὡς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράψασα, ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὑρήματα, κατὰ τούτους ἀναγκάζει καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, ὃς δ' ἂν ἐκτὸς βαίνῃ τούτων, κολάζει· καὶ ὄνομα τῇ κολάσει ταύτῃ καὶ παρ' ὑμῖν καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, ὡς εὐθυνούσης τῆς δίκης, εὐθῦναι. τοσαύτης οὖν τῆς ἐπιμελείας οὔσης περὶ ἀρετῆς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, θαυμάζεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀπορεῖς εἰ διδακτόν ἐστιν ἀρετή; ἀλλ' οὐ χρὴ θαυμάζειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον εἰ μὴ διδακτόν.

Διὰ τί οὖν τῶν ἀγαθῶν πατέρων πολλοὶ υἱεῖς φαῦλοι γίγνονται; τοῦτο αὖ μάθε· οὐδὲν γὰρ θαυμαστόν, εἴπερ ἀληθῆ ἐγὼ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἔλεγον, ὅτι τούτου τοῦ πρά-
327 γματος, τῆς ἀρετῆς, εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ἰδιωτεύειν. εἰ γὰρ δὴ ὃ λέγω οὕτως ἔχει—ἔχει δὲ μάλιστα πάντων οὕτως—ἐνθυμήθητι ἄλλο τῶν ἐπιτηδευμάτων ὁτιοῦν καὶ μαθημάτων προελόμενος. εἰ μὴ οἷόν τ' ἦν πόλιν εἶναι εἰ μὴ πάντες αὐληταὶ ἦμεν ὁποιός τις ἐδύνατο ἕκαστος, καὶ τοῦτο καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ πᾶς πάντα καὶ ἐδίδασκε καὶ ἐπέπληττε τὸν μὴ καλῶς αὐλοῦντα, καὶ μὴ ἐφθόνει τούτου, ὥσπερ νῦν τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων οὐδεὶς φθονεῖ οὐδ'
b ἀποκρύπτεται ὥσπερ τῶν ἄλλων τεχνημάτων—λυσιτελεῖ γὰρ οἶμαι ἡμῖν ἡ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή· διὰ ταῦτα πᾶς παντὶ προθύμως λέγει καὶ διδάσκει καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα—εἰ οὖν οὕτω καὶ ἐν αὐλήσει πᾶσαν προθυμίαν καὶ ἀφθονίαν εἴχομεν ἀλλήλους διδάσκειν, οἷει ἄν τι, ἔφη, μᾶλλον, ὦ Σώκρατες, τῶν ἀγαθῶν αὐλητῶν ἀγαθοὺς αὐλητὰς τοὺς υἱεῖς γίγνεσθαι ἢ τῶν φαύλων; οἶμαι μὲν οὔ, ἀλλὰ ὅτου ἔτυχεν ὁ υὸς εὐφυέστατος γενόμενός εἰς αὔλησιν, οὗτος
c ἂν ἐλλόγιμος ηὐξήθη, ὅτου δὲ ἀφυής, ἀκλεής· καὶ πολλάκις μὲν ἀγαθοῦ αὐλητοῦ φαῦλος ἂν ἀπέβη, πολλάκις δ' ἂν

d 8 ὄνομα τῇ T b : ὀνόματι B a 1 πόλις B t : πολίτης T a 2 ὃ λέγω T : ὁ λέγων B a 6 καὶ ἐδίδασκε B T : ἐδίδασκε W b 2 ἡμῖν Stephanus : ὑμῖν B T W b 3 καὶ post διδάσκει secl. ci. Kroschel

326 d

dirección de los trazos, así también la ciudad, prescribiendo las leyes ideadas por los buenos legisladores antiguos, obliga a gobernar y a ser gobernados conforme a ellas. Si alguien se aparta de ellas, le castiga y el nombre de este castigo, tanto entre vosotros como en otras partes, es el de
e «correctivo», como si la justicia fuese correctora.

Pues bien, siendo tal la diligencia, tanto privada como públicamente, a favor de la virtud, ¿todavía te sorprendes, Sócrates, y dudas si la virtud es enseñable?. Esto no debe sorprender a nadie; por el contrario, mucho más sorprendería que no fuese enseñable.

¿Por qué, entonces, muchos hijos de padres buenos salen malos?. Aprende por tu parte esto: El hecho no resulta en absoluto sorprendente, si lo que he venido diciendo es cierto, a saber, que en este asunto, el de la virtud, si la ciudad
327 a quiere subsistir, nadie debe ser profano. Si, pues, lo que digo es así (y ciertamente lo es), elige y considera otra cualquiera de las profesiones o de las enseñanzas. Supongamos, por ejemplo, que la ciudad no pudiera subsistir sin que todos fuéramos flautistas, cada cual en la medida de sus posibilidades; y que se enseñase esto a todo el mundo, tanto privada como públicamente, a la vez que se acusaba a quien no tocara bien la flauta; y que nadie se viese privado de esto, como ahora nadie se ve privado ni hace un miste-
b rio de lo justo y de las leyes, a diferencia de lo que ocurre en las demás obras técnicas (pues a todos, creo, nos resultan ventajosas la justicia y la virtud comunitarias, y por eso todos están dispuestos a comunicar y enseñar a todos la justicia y las leyes). Si esto es así, y si mantuviésemos todo el interés y buena voluntad para enseñarnos mutuamente el arte de tocar la flauta, ¿tú crees, Sócrates, que los hijos de los buenos flautistas saldrían buenos flautistas en mayor proporción que los hijos de los malos?. Yo creo que no. Ocurriría, más bien, que el hijo que saliese mejor dotado para el arte de la flauta, ese se haría famoso, mientras que
c el peor dotado quedaría sin gloria. Ocurriría también con frecuencia que el hijo del buen flautista saldría mediocre y

φαύλου ἀγαθός· ἀλλ' οὖν αὐληταί γ' ἂν πάντες ἦσαν ἱκανοὶ
ὡς πρὸς τοὺς ἰδιώτας καὶ μηδὲν αὐλήσεως ἐπαίοντας. οὕτως
οἷου καὶ νῦν, ὅστις σοι ἀδικώτατος φαίνεται ἄνθρωπος τῶν 5
ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τεθραμμένων, δίκαιον αὐτὸν εἶναι
καὶ δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, εἰ δέοι αὐτὸν κρίνεσθαι
πρὸς ἀνθρώπους οἷς μήτε παιδεία ἐστὶν μήτε δικαστήρια μήτε d
νόμοι μηδὲ ἀνάγκη μηδεμία διὰ παντὸς ἀναγκάζουσα ἀρετῆς
ἐπιμελεῖσθαι, ἀλλ' εἶεν ἄγριοί τινες οἱοίπερ οὓς πέρυσιν
Φερεκράτης ὁ ποιητὴς ἐδίδαξεν ἐπὶ Ληναίῳ. ἦ σφόδρα ἐν
τοῖς τοιούτοις ἀνθρώποις γενόμενος, ὥσπερ οἱ ἐν ἐκείνῳ τῷ 5
χορῷ μισάνθρωποι, ἀγαπήσαις ἂν εἰ ἐντύχοις Εὐρυβάτῳ καὶ
Φρυνώνδᾳ, καὶ ἀνολοφύραι' ἂν ποθῶν τὴν τῶν ἐνθάδε ἀνθρώ-
πων πονηρίαν. νῦν δὲ τρυφᾷς, ὦ Σώκρατες, διότι πάντες e
διδάσκαλοί εἰσιν ἀρετῆς καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος, καὶ
οὐδείς σοι φαίνεται· εἶθ', ὥσπερ ἂν εἰ ζητοῖς τίς διδάσκαλος
τοῦ ἑλληνίζειν, οὐδ' ἂν εἷς φανείη, οὐδέ γ' ἂν οἶμαι εἰ 328
ζητοῖς τίς ἂν ἡμῖν διδάξειεν τοὺς τῶν χειροτεχνῶν υἱεῖς
αὐτὴν ταύτην τὴν τέχνην ἣν δὴ παρὰ τοῦ πατρὸς μεμαθή-
κασιν, καθ' ὅσον οἷός τ' ἦν ὁ πατὴρ καὶ οἱ τοῦ πατρὸς φίλοι
ὄντες ὁμότεχνοι, τούτους ἔτι τίς ἂν διδάξειεν, οὐ ῥᾴδιον 5
οἶμαι εἶναι, ὦ Σώκρατες, τούτων διδάσκαλον φανῆναι, τῶν
δὲ ἀπείρων παντάπασι ῥᾴδιον, οὕτω δὲ ἀρετῆς καὶ τῶν
ἄλλων πάντων· ἀλλὰ κἂν εἰ ὀλίγον ἔστιν τις ὅστις διαφέρει
ἡμῶν προβιβάσαι εἰς ἀρετήν, ἀγαπητόν. ὧν δὴ ἐγὼ οἶμαι b
εἷς εἶναι, καὶ διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνῆσαί
τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, καὶ ἀξίως τοῦ

c 3 γ' ἂν Shilleto : γοῦν B T W c 4 αὐλήσεως ⟨περὶ⟩ Cobet c 5 οἷου καὶ] ᾧου κἂν Sauppe c 6 ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις] *inter homines sub lege viventes* Ficinus : ἐν νόμοις καὶ ἐννόμοις ἀνθρώποις olim Sauppe : ἐν ἐννόμοις ἀνθρώποις L. Schmidt : ἐν νόμοις καὶ νομίμοις ἀνθρώποις Cobet d 1 παιδεία T : παιδιά B d 3 οἱοίπερ οὓς] οἵους Athenaeus : οἵουσπερ Hirschig d 4 ὁ ποιητὴς secl. Cobet Ληναίῳ. ἦ] ληναίω ἢ T (sed ἢ supra versum) W : ληναίων B d 5 ὥσπερ] οἱοίπερ Cobet d 6 μισάνθρωποι] ἡμιάνθρωποι Heinrich : μιξάνθρωποι Jacobs : μεσάνθρωποι Lehrs ἐντύχοις B : ἐν τύχαις T e 3 εἶθ' B : εἶθ' T : εἶναι Heindorf : εἷς Hermann b 2 ὀνῆσαι ci. Dobree : νοῆσαι B T W

327 c

el hijo del mediocre, bueno. Pero, de todas formas, todos
serían flautistas aceptables, en comparación con los profa-
nos y con quienes no entienden nada de flauta.

Así, también ahora, el hombre que más injusto pueda pa-
recerte de cuantos viven en una sociedad regida por leyes
sería, con todo, justo y un profesional de esta materia, si se
le comparase con gentes que no tuviesen ni educación ni
d tribunales de justicia ni leyes ni coacción alguna que les
obligase a cultivar la virtud, siendo así una especie de sal-
vajes como los que el año pasado nos presentaba el poeta
Ferécrates en las fiestas Leneas (1). Si, de repente, te vie-
ras en medio de estas gentes, como los misántropos en
aquel coro, desearías encontrarte con Euribato y Frínon-
das (2) y echarías de menos con nostalgia la maldad de las
e gentes de aquí. Ahora te muestras desdeñoso, Sócrates,
porque todo el mundo, en la medida de sus posibilidades,
es maestro de virtud y, por eso, te parece que nadie lo es.
Es como si trataras de averiguar quién es el maestro que
328 a nos ha enseñado a hablar griego. Te parecería que ninguno
en particular. Lo mismo te ocurriría, creo, si trataras de
averiguar quién ha enseñado a los hijos de nuestros artesa-
nos el arte que han aprendido de su padre, según el grado
de competencia de éste y la de sus amigos de oficio:
¿Quién los ha enseñado?. Creo, Sócrates, que indicar el
maestro de éstos resulta tan difícil como fácil es encontrar
el de los completamente ignorantes. Pues lo mismo ocurre
con la virtud y con todo lo demás: Por pequeña que sea la
ventaja que alguien nos saque en hacernos progresar en la
b virtud, hemos de darnos por satisfechos.

Yo, precisamente, creo ser uno de esos. Y de manera di-
ferente a los demás hombres, ayudar a que alguien llegue a
ser un hombre de bien y merecer

---

(1) Fiestas en honor de Dionisos que se celebraban en el templo llamado Leneon (de *lenos* = *lagar*) en Atenas. Estas fiestas tenían lugar en el mes de Gamelión, a finales de Enero, y consistían en procesiones y en un doble concurso de comedias y tragedias.

(2) Dos malhechores famosos.

μισθοῦ ὃν πράττομαι καὶ ἔτι πλείονος, ὥστε καὶ αὐτῷ δοκεῖν
5 τῷ μαθόντι. διὰ ταῦτα καὶ τὸν τρόπον τῆς πράξεως τοῦ
μισθοῦ τοιοῦτον πεποίημαι· ἐπειδὰν γάρ τις παρ' ἐμοῦ μάθῃ,
ἐὰν μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὃ ἐγὼ πράττομαι ἀργύριον·
c ἐὰν δὲ μή, ἐλθὼν εἰς ἱερόν, ὀμόσας ὅσου ἂν φῇ ἄξια εἶναι
τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκε.

Τοιοῦτόν σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ καὶ μῦθον καὶ λόγον
εἴρηκα, ὡς διδακτὸν ἀρετὴ καὶ Ἀθηναῖοι οὕτως ἡγοῦνται,
5 καὶ ὅτι οὐδὲν θαυμαστὸν τῶν ἀγαθῶν πατέρων φαύλους υἱεῖς
γίγνεσθαι καὶ τῶν φαύλων ἀγαθούς, ἐπεὶ καὶ οἱ Πολυκλείτου
υἱεῖς, Παράλου καὶ Ξανθίππου τοῦδε ἡλικιῶται, οὐδὲν πρὸς
τὸν πατέρα εἰσίν, καὶ ἄλλοι ἄλλων δημιουργῶν. τῶνδε δὲ
d οὔπω ἄξιον τοῦτο κατηγορεῖν· ἔτι γὰρ ἐν αὐτοῖς εἰσιν
ἐλπίδες· νέοι γάρ.

Πρωταγόρας μὲν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα ἐπιδειξάμενος ἀπε-
παύσατο τοῦ λόγου. καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκηλη-
5 μένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν
ἀκούειν· ἐπεὶ δὲ δὴ ᾐσθόμην ὅτι τῷ ὄντι πεπαυμένος εἴη,
μόγις πως ἐμαυτὸν ὡσπερεὶ συναγείρας εἶπον, βλέψας πρὸς
τὸν Ἱπποκράτη· Ὦ παῖ Ἀπολλοδώρου, ὡς χάριν σοι ἔχω
ὅτι προὔτρεψάς με ὧδε ἀφικέσθαι· πολλοῦ γὰρ ποιοῦμαι
e ἀκηκοέναι ἃ ἀκήκοα Πρωταγόρου. ἐγὼ γὰρ ἐν μὲν τῷ ἔμ-
προσθεν χρόνῳ ἡγούμην οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν
ᾗ ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται· νῦν δὲ πέπεισμαι. πλὴν
σμικρόν τί μοι ἐμποδών, ὃ δῆλον ὅτι Πρωταγόρας ῥᾳδίως
5 ἐπεκδιδάξει, ἐπειδὴ καὶ τὰ πολλὰ ταῦτα ἐξεδίδαξεν. καὶ
γὰρ εἰ μέν τις περὶ αὐτῶν τούτων συγγένοιτο ὁτῳοῦν τῶν
329 δημηγόρων, τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περι-
κλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶν εἰπεῖν· εἰ δὲ ἐπανέροιτό

b 7 ἀποδέδωκεν] ἀπέδωκεν Kroschel: secl. Sauppe d 4 ἐπὶ μὲν] ἔτι μὲν scribendum et mox ἔτι secludendum putat Schanz d 6 δὲ δὴ B: δὴ δὲ T πεπαυμένος T: πεπαυσμένος B (sed σ punctis notatum) e 1 ἐγὼ γὰρ T: ἔγωγε B e 3 ᾗ ἀγαθοὶ T W: ᾗ ἀγαθὸν B a 1 τοιούτους] τούτου τοιούτους Sauppe

328 b

el salario que cobro, y aún uno mayor, como opina también el mismo discípulo. Por eso, he dispuesto la siguiente forma de hacer efectivo tal salario: Una vez que alguien ha recibido mis enseñanzas, si quiere, me paga la suma que he pedi-
c do; si no, yendo a un templo, declara bajo juramento cuánto merecen mis enseñanzas y eso me entrega.

Aquí tienes, Sócrates, lo que mediante un mito y un discurso razonado he dicho: Que la virtud es enseñable. Que los atenienses así lo creen. Que no tiene nada de sorprendente el que de padres buenos salgan hijos malos y de malos, buenos; puesto que tampoco los hijos de Policleto, de la misma edad que Paralo y Jantipo, aquí presentes, son nada en comparación con su padre; y lo mismo ocurre con los
d hijos de los otros profesionales. Por lo que a éstos respecta, aún es pronto para enjuiciar: hay puestas en ellos muchas esperanzas, pues son jóvenes.

Cuando Protágoras hubo expuesto estas ideas y otras similares, se calló. Y yo, después de haber permanecido durante bastante tiempo embelesado, seguía con los ojos fijos en él, como si fuera a añadir algo, y deseoso de oírle. Luego, cuando me di cuenta de que realmente había acabado y apenas me repuse, volviéndome hacia Hipócrates, le dije: **PASO V**

— Cuánto te agradezco, hijo de Apolodoro, el que me hayas compelido a venir aquí, pues posee para mí gran valor oír a Protágoras lo que he oído. Hasta ahora, siempre
e había creído que no existía práctica humana mediante la cual los buenos se hacen buenos. Ahora estoy convencido de que sí. Pero me queda una pequeña duda, de la que, evidentemente, Protágoras me sacará fácilmente, ya que también me ha sacado de muchas de esta índole.

Si alguien consultase sobre estas mismas cuestiones con
329 a cualquiera de nuestros oradores políticos, probablemente escucharía de un Pericles o de algún otro maestro de elocuencia discursos de este tipo. Pero si se les plantea

τινά τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι, ἀλλ' ἐάν τις καὶ σμικρὸν ἐπερωτήσῃ τι τῶν ῥηθέντων, ὥσπερ τὰ χαλκία πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ καὶ ἀποτείνει ἐὰν μὴ ἐπιλάβηταί τις, καὶ οἱ ῥήτορες οὕτω, σμικρὰ ἐρωτηθέντες δόλιχον κατατείνουσι τοῦ λόγου. Πρωταγόρας b δὲ ὅδε ἱκανὸς μὲν μακροὺς λόγους καὶ καλοὺς εἰπεῖν, ὡς αὐτὰ δηλοῖ, ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν, ἃ ὀλίγοις ἐστὶ παρεσκευασμένα. νῦν οὖν, ὦ Πρωταγόρα, σμικροῦ τινος ἐνδεής εἰμι πάντ' ἔχειν, εἴ μοι ἀποκρίναιο τόδε. τὴν ἀρετὴν φῂς διδακτὸν εἶναι, καὶ ἐγὼ εἴπερ ἄλλῳ τῳ ἀνθρώπων πειθοίμην ἄν, καὶ σοὶ πείθομαι· ὃ δ' ἐθαύμασά σου λέγοντος, τοῦτό μοι ἐν τῇ ψυχῇ c ἀποπλήρωσον. ἔλεγες γὰρ ὅτι ὁ Ζεὺς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν αἰδῶ πέμψειε τοῖς ἀνθρώποις, καὶ αὖ πολλαχοῦ ἐν τοῖς λόγοις ἐλέγετο ὑπὸ σοῦ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης καὶ πάντα ταῦτα ὡς ἕν τι εἴη συλλήβδην, ἀρετή· ταῦτ' οὖν αὐτὰ δίελθέ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἓν μέν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἃ ταῦτ' ἐστὶν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος. τοῦτ' ἐστὶν ὃ d ἔτι ἐπιποθῶ.

Ἀλλὰ ῥᾴδιον τοῦτό γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἑνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς μόριά ἐστιν ἃ ἐρωτᾷς.—Πότερον, ἔφην, ὥσπερ προσώπου τὰ μόια μόριά ἐστιν, στόμα τε καὶ ῥὶς καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, ἃ ὥσπερ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια

a 3 ὥσπερ] οὐχ ὥσπερ Hermann a 5 χαλκία Cobet : χαλκεῖα B T ἠχεῖ καὶ] ἦχον Cobet ἀποτείνει T : ἀποτίνει B b 1 δόλιχον Stephanus : δολιχὸν B T W b 3 αὐτὰ B T W : αὐτὸ scr. Par. 1811 ἀποκρίνασθαι W : ἀποκρίνεσθαι re vera B T b 6 πάντ' B T : καὶ πάντ' W b 8 τῳ T W : τῶν B πειθοίμην ἄν secl. Kroschel πείθομαι om. ci. Heindorf (sublata distinctione post ἄν) c 1 τοῦτό B : τοῦτόν T τ[ῇ ψυχῇ] T : inclusa suppl. b in lacuna : om. Θ c 2 γὰρ ὅτι ὁ T : suppl. b in lac. : om. Θ c 3 ante καὶ τὴν lac. in B Θ πέμψειε T b : πέμ*** B Θ αὖ T : suppl. b in lac. : om. Θ c 8 ἢ ταῦτ' T : εἴ τ' αὖ B

329 a

una objeción, son como los libros: incapaces de responder o de preguntar. En cambio, apenas si alguien les pregunta algo de lo expuesto por ellos, lo mismo que, cuando se golpea una vasija de bronce, ésta resuena con fuerza y vibra largamente hasta que alguien le pone la mano encima, así también estos oradores, a una pregunta breve, suel-
b tan un discurso inacabable. Protágoras, aquí presente, en cambio, es capaz, no sólo de pronunciar largos y hermosos discursos, como acaba de demostrar, sino también de responder con brevedad a las preguntas, así como de esperar, cuando pregunta, y de aceptar la respuesta, cosa para la que pocos están preparados. Y ahora, Protágoras, sólo me queda una pequeña duda, que si me la aclarases, quedaría plenamente satisfecho.

Dices que la virtud es enseñable; y si hubiera de creer a alguien, te creería a tí. Te pido, pues, que me quites de
c encima este pequeño escrúpulo que me ha dejado tu discurso. Decías que Zeus infundió en los hombres la justicia y el pudor, y luego, repetidas veces a lo largo del discurso, has hablado de la justicia, la sensatez, la piedad, y todas éstas como formando una unidad: la virtud. Esto quisiera que me explicases con exactitud: ¿Qué clase de unidad es la virtud?. La justicia, la sensatez y la piedad ¿son partes de la virtud, o bien éstas que acabo de nombrar son todas
d nombres de una sola realidad?. Esto es lo que quisiera saber.

— Fácil resulta, Sócrates, responder a esto: Al ser la virtud una, son partes las que mencionabas.

— ¿Son partes a la manera en que la boca, la nariz, los ojos, los oídos, son partes del rostro, o a la manera en que lo son las partes del oro,

329 a

οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου,
ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ σμικρότητι;—Ἐκείνως μοι φαίνεται, ὦ
e Σώκρατες, ὥσπερ τὰ τοῦ προσώπου μόρια ἔχει πρὸς τὸ ὅλον
πρόσωπον.—Πότερον οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ μεταλαμβάνουσιν
οἱ ἄνθρωποι τούτων τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων οἱ μὲν ἄλλο, οἱ
δὲ ἄλλο, ἢ ἀνάγκη, ἐάνπερ τις ἓν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν;—
5 Οὐδαμῶς, ἔφη, ἐπεὶ πολλοὶ ἀνδρεῖοί εἰσιν, ἄδικοι δέ, καὶ
δίκαιοι αὖ, σοφοὶ δὲ οὔ.—Ἔστιν γὰρ οὖν καὶ ταῦτα μόρια
330 τῆς ἀρετῆς, ἔφην ἐγώ, σοφία τε καὶ ἀνδρεία;—Πάντων
μάλιστα δήπου, ἔφη· καὶ μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων.
—Ἕκαστον δὲ αὐτῶν ἐστιν, ἦν δ' ἐγώ, ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο;—
Ναί.—Ἦ καὶ δύναμιν αὐτῶν ἕκαστον ἰδίαν ἔχει; ὥσπερ τὰ
5 τοῦ προσώπου, οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς οἷον τὰ ὦτα, οὐδ' ἡ
δύναμις αὐτοῦ ἡ αὐτή· οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν ἐστιν οἷον τὸ
ἕτερον οὔτε κατὰ τὴν δύναμιν οὔτε κατὰ τὰ ἄλλα· ἆρ' οὖν
οὕτω καὶ τὰ τῆς ἀρετῆς μόρια οὐκ ἔστιν τὸ ἕτερον οἷον τὸ
b ἕτερον, οὔτε αὐτὸ οὔτε ἡ δύναμις αὐτοῦ; ἢ δῆλα δὴ ὅτι
οὕτως ἔχει, εἴπερ τῷ παραδείγματί γε ἔοικε;—Ἀλλ' οὕτως,
ἔφη, ἔχει, ὦ Σώκρατες.—Καὶ ἐγὼ εἶπον· Οὐδὲν ἄρα ἐστὶν
τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων ἄλλο οἷον ἐπιστήμη, οὐδ' οἷον
5 δικαιοσύνη, οὐδ' οἷον ἀνδρεία, οὐδ' οἷον σωφροσύνη, οὐδ'
οἷον ὁσιότης.—Οὐκ ἔφη.—Φέρε δή, ἔφην ἐγώ, κοινῇ σκεψώ-
μεθα ποῖόν τι αὐτῶν ἐστιν ἕκαστον. πρῶτον μὲν τὸ τοιόνδε·
c ἡ δικαιοσύνη πρᾶγμά τί ἐστιν ἢ οὐδὲν πρᾶγμα; ἐμοὶ μὲν
γὰρ δοκεῖ· τί δὲ σοί;—Κἀμοί, ἔφη.—Τί οὖν; εἴ τις ἔροιτο
ἐμέ τε καὶ σέ· "Ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, εἴπετον δή
μοι, τοῦτο τὸ πρᾶγμα ὃ ὠνομάσατε ἄρτι, ἡ δικαιοσύνη, αὐτὸ
5 τοῦτο δίκαιόν ἐστιν ἢ ἄδικον;" ἐγὼ μὲν ἂν αὐτῷ ἀποκριναί-
μην ὅτι δίκαιον· σὺ δὲ τίν' ἂν ψῆφον θεῖο; τὴν αὐτὴν ἐμοὶ

d 7 τὰ . . . ἑτέρων secl. Schanz ἕτερα τῶν suppl. b in lac. : om. Θ ἀλλήλων καὶ τοῦ suppl. b in lac. : om. Θ (ἀλλήλων secl. Sauppe)
d 8 μεγέθει suppl. b in lac. : με**** B Θ b 3. ἔχει ὦ σώκρατες T W : om. B b 4 ἄλλο οἷον T : ἀλλ' οἷον B : ἀλλοῖον W (sed in marg. οἷον ἐπιστήμη· ἐν ἄλλῳ δέ· μορίων ἀλλοίων) c 2 κἀμοί] καί μοι B : καὶ ἐμοί T

329 d

que en nada difieren entre sí y cada una con respecto al todo, excepto en la grandeza o la pequeñez?.

e — A la manera primera, me parece, Sócrates, y tal como las partes del rostro se relacionan con todo el rostro.

— ¿Y los hombres —repuse— adquieren, unos una de estas partes de la virtud y otros otra, o bien, necesariamente, el que posea una las tiene todas?.

— De ninguna manera —respondió—, puesto que muchos son valientes, pero injustos, o bien son justos, pero no sabios.

— Entonces, ¿también éstas, la sabiduría y el valor, son
330 a partes de la virtud?

— Exacto —respondió—. Y la más excelente de las partes es la sabiduría.

— ¿Y cada una de ellas —repuse— es algo distinto de las otras?

— Sí.

— ¿Y cada una de ellas tiene facultad propia, al igual que las del rostro?. Los ojos, por ejemplo, no son como los oídos ni su facultad es como la de éstos, ni ninguna otra parte es como alguna de las restantes, ni por su facultad ni por nada. ¿Ocurre lo mismo con las partes de la virtud?: ¿nin-
b guna de ellas es como otra, ni por sí misma ni por su facultad? ¿No es cierto que de ajustarse al paradigma guardan, evidentemente, estas relaciones?

— Así es, efectivamente, Sócrates.

— Entonces —repuse—, ninguna otra parte de la virtud es como el saber ni como la justicia ni como el valor ni como la sensatez ni como la piedad.

— No —añadió.

— Examinemos, pues, juntos —repuse—, la naturaleza de cada una de éstas. Y, en primer lugar, lo siguiente: ¿La
c justicia es o no algo real?. A mí me parece que sí, ¿y a tí?

— A mí también —respondió.

— Pues bien, si alguien nos preguntase: «Decidme, Protágoras y Sócrates, esa cosa real que acabáis de mencionar, la justicia, ¿es en sí misma justa o injusta?». Yo le respondería que justa. ¿Qué dictamen darías tú? ¿El mismo que yo u otro?

ἢ ἄλλην;—Τὴν αὐτήν, ἔφη.—Ἔστιν ἄρα τοιοῦτον ἡ δικαιοσύνη οἷον δίκαιον εἶναι, φαίην ἂν ἔγωγε ἀποκρινόμενος τῷ ἐρωτῶντι· οὐκοῦν καὶ σύ;—Ναί, ἔφη.—Εἰ οὖν μετὰ τοῦτο d ἡμᾶς ἔροιτο· "Οὐκοῦν καὶ ὁσιότητά τινά φατε εἶναι;" φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι.—Ναί, ἦ δ' ὅς.—"Οὐκοῦν φατε καὶ τοῦτο πρᾶγμά τι εἶναι;" φαῖμεν ἄν· ἢ οὔ;—Καὶ τοῦτο συνέφη.—"Πότερον δὲ τοῦτο αὐτὸ τὸ πρᾶγμά φατε τοιοῦτον 5 πεφυκέναι οἷον ἀνόσιον εἶναι ἢ οἷον ὅσιον;" ἀγανακτήσαιμ' ἂν ἔγωγ', ἔφην, τῷ ἐρωτήματι, καὶ εἴποιμ' ἄν· Εὐφήμει, ὦ ἄνθρωπε· σχολῇ μεντἄν τι ἄλλο ὅσιον εἴη, εἰ μὴ αὐτή γε ἡ ὁσιότης ὅσιον ἔσται. τί δὲ σύ; οὐχ οὕτως ἂν e ἀποκρίναιο;—Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Εἰ οὖν μετὰ τοῦτο εἴποι ἐρωτῶν ἡμᾶς· "Πῶς οὖν ὀλίγον πρότερον ἐλέγετε; ἆρ' οὐκ ὀρθῶς ὑμῶν κατήκουσα; ἐδόξατέ μοι φάναι ⟨τὰ⟩ τῆς ἀρετῆς μόρια εἶναι οὕτως ἔχοντα πρὸς 5 ἄλληλα, ὡς οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον αὐτῶν οἷον τὸ ἕτερον·" εἴποιμ' ἂν ἔγωγε ὅτι Τὰ μὲν ἄλλα ὀρθῶς ἤκουσας, ὅτι δὲ καὶ ἐμὲ οἴει εἰπεῖν τοῦτο, παρήκουσας· Πρωταγόρας γὰρ ὅδε ταῦτα ἀπεκρίνατο, ἐγὼ δὲ ἠρώτων. εἰ οὖν εἴποι· 331 "Ἀληθῆ ὅδε λέγει, ὦ Πρωταγόρα; σὺ φῂς οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον μόριον οἷον τὸ ἕτερον τῶν τῆς ἀρετῆς; σὸς οὗτος ὁ λόγος ἐστίν;" τί ἂν αὐτῷ ἀποκρίναιο;—Ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁμολογεῖν. 5

Τί οὖν, ὦ Πρωταγόρα, ἀποκρινούμεθα αὐτῷ, ταῦτα ὁμολογήσαντες, ἐὰν ἡμᾶς ἐπανέρηται· "Οὐκ ἄρα ἐστὶν ὁσιότης οἷον δίκαιον εἶναι πρᾶγμα, οὐδὲ δικαιοσύνη οἷον ὅσιον ἀλλ' οἷον μὴ ὅσιον· ἡ δ' ὁσιότης οἷον μὴ δίκαιον, ἀλλ' ἄδικον ἄρα, τὸ δὲ ἀνόσιον;" τί αὐτῷ ἀποκρινούμεθα; ἐγὼ μὲν γὰρ b αὐτὸς ὑπέρ γε ἐμαυτοῦ φαίην ἂν καὶ τὴν δικαιοσύνην ὅσιον

d 1 σύ T : σοί B d 4 φᾶμεν pr. B (sed suprascr. ι) d 6 ἀγανακτήσαιμ' ἂν T W : ἀγανακτήσαιμεν B d 7 ἔφην scr. recc. : ἔφη B T W d 8 αὐτή T W : αὕτη B e 5 τὰ τῆς corr. Ven. 189 : τῆς B T W ⟨τὰ μόρια⟩ μόρια ci. Turner (non addito τὰ) a 9 ἄλλ' ἄδικον scr. Par. 1811 : ἀλλὰ δίκαιον B T W

330 c

— El mismo —respondió.

— Entonces, tal es la justicia cual ser justo, respondería yo a nuestro preguntante. ¿No responderías eso tú también?

d — Sí.

— Y si además de esto nos preguntase: «¿No decís también que existe una piedad?». Asentiríamos a ello, pienso.

— Efectivamente.

— «¿También decís que esto es algo real?», proseguiría él. ¿Asentiríamos, o no?.

También estuvo de acuerdo en esto.

— «¿Decís —proseguiría— que ese mismo algo real ha sido hecho así por naturaleza como algo impío o como algo piadoso?». A mí —repuse— esta pregunta me indignaría y respondería: «Habla bien, hombre, porque difícilmente pueda ser piadosa alguna otra cosa, si no lo es la piedad mis-
e ma». ¿Qué dirías tú? ¿No responderías así?

— Por supuesto que sí —dijo.

— Si siguiera preguntando y nos dijese: «¿Pero qué decíais poco ha? ¿Acaso no os he entendido bien?. Me pareció que decíais que las partes de la virtud se relacionan entre sí de tal forma que ninguna de ellas es como la otra». Yo le respondería: «Lo anterior lo has entendido bien, pero si crees que he dicho yo eso, te equivocas. Protágoras fue
331 a quien respondió eso; yo, simplemente, preguntaba». Si él, entonces, dijese: «Protágoras, ¿dice Sócrates la verdad? ¿Sostienes que ninguna parte de la virtud es como otra? ¿Es ésta tu opinión?». ¿Qué le responderías?

— Tendría que admitirlo, Sócrates.

— Admitido todo esto, ¿qué le responderíamos, Protágoras, si nos preguntase: «Así, pues, ni la piedad es como ser justa una cosa, ni la justicia como ser piadosa, sino que ésta es como ser no-piadosa y aquélla, como ser no-justa; por lo tanto, aquélla es injusta, y ésta, impía, ¿no?». ¿Qué le responderíamos?. Yo, por mi parte, le respondería que la justicia es piadosa

331 b

εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα δίκαιον· καὶ ὑπὲρ σοῦ δέ, εἴ με ἐῴης,
ταὐτὰ ἂν ταῦτα ἀποκρινοίμην, ὅτι ἤτοι ταὐτόν γ' ἐστιν δι-
5 καιότης ὁσιότητι ἢ ὅτι ὁμοιότατον, καὶ μάλιστα πάντων
ἥ τε δικαιοσύνη οἷον ὁσιότης καὶ ἡ ὁσιότης οἷον δικαιοσύνη.
ἀλλ' ὅρα εἰ διακωλύεις ἀποκρίνεσθαι, ἢ καὶ σοὶ συνδοκεῖ
οὕτως.—Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὕτως ἁπλοῦν
c εἶναι, ὥστε συγχωρῆσαι τήν τε δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ
τὴν ὁσιότητα δίκαιον, ἀλλά τί μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ διάφορον
εἶναι. ἀλλὰ τί τοῦτο διαφέρει; ἔφη· εἰ γὰρ βούλει, ἔστω
ἡμῖν καὶ δικαιοσύνη ὅσιον καὶ ὁσιότης δίκαιον.—Μή μοι, ἦν
5 δ' ἐγώ· οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ "εἰ βούλει" τοῦτο καὶ "εἰ
σοι δοκεῖ" ἐλέγχεσθαι, ἀλλ' ἐμέ τε καὶ σέ· τὸ δ' "ἐμέ
τε καὶ σέ" τοῦτο λέγω, οἰόμενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ'
d ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ "εἰ" ἀφέλοι αὐτοῦ.—Ἀλλὰ μέν-
τοι, ἦ δ' ὅς, προσέοικέν τι δικαιοσύνη ὁσιότητι· καὶ γὰρ
ὁτιοῦν ὁτῳοῦν ἁμῇ γέ πῃ προσέοικεν. τὸ γὰρ λευκὸν τῷ
μέλανι ἔστιν ὅπῃ προσέοικεν, καὶ τὸ σκληρὸν τῷ μαλακῷ,
5 καὶ τἆλλα ἃ δοκεῖ ἐναντιώτατα εἶναι ἀλλήλοις· καὶ ἃ τότε
ἔφαμεν ἄλλην δύναμιν ἔχειν καὶ οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον οἷον
τὸ ἕτερον, τὰ τοῦ προσώπου μόρια, ἁμῇ γέ πῃ προσέοικεν
καὶ ἔστιν τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον. ὥστε τούτῳ γε τῷ τρόπῳ
e κἂν ταῦτα ἐλέγχοις, εἰ βούλοιο, ὡς ἅπαντά ἐστιν ὅμοια
ἀλλήλοις. ἀλλ' οὐχὶ τὰ ὅμοιόν τι ἔχοντα ὅμοια δίκαιον
καλεῖν, οὐδὲ τὰ ἀνόμοιόν τι ἔχοντα ἀνόμοια, κἂν πάνυ
σμικρὸν ἔχῃ τὸ ὅμοιον.—Καὶ ἐγὼ θαυμάσας εἶπον πρὸς
5 αὐτόν· Ἦ γὰρ οὕτω σοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ὅσιον πρὸς ἄλληλα
ἔχει, ὥστε ὅμοιόν τι σμικρὸν ἔχειν ἀλλήλοις;—Οὐ πάνυ,
332 ἔφη, οὕτως, οὐ μέντοι οὐδὲ αὖ ὡς σύ μοι δοκεῖς οἴεσθαι.—
Ἀλλὰ μήν, ἔφην ἐγώ, ἐπειδὴ δυσχερῶς δοκεῖς μοι ἔχειν

b 4 ταῦτα ἂν αὐτὰ Stobaeus b 7 ἀποκρίνεσθαι B : ἀποκρίνασθαι T σοὶ T : σὺ B c 5 οὐδὲν T : οὐδὲ B d 3 ὅτῳ οὖν T W : ὅτω οὖ B d 4 ὅπῃ corr. Coisl. : ὃ μὴ B T : ᾧ μὴ W sed suprascr. ὃ e 3 οὐδὲ . . . ἀνόμοια om. Král e 4 ἔχῃ W : ἔχει B T τὸ ὅμοιον secl. Hirschig : τὸ ⟨ἀνόμοιον ἢ τὸ⟩ ὅμοιον ci. Heindorf

331 b

y la piedad, justa. Y en tu nombre, si me lo permites, respondería esto mismo: Que la justicia es lo mismo que la piedad o algo muy parecido, y que la justicia es, ante todo, como la piedad y la piedad, como la justicia. Mira, pues, si me prohibes responder así o estás de acuerdo.

— Me parece, Sócrates, que no del todo. La cuestión no
c es tan sencilla como para conceder que la justicia es piadosa y la piedad, justa; antes bien, me parece que hay en ello alguna diferencia. Pero eso ¿qué importa?. Si quieres, convengamos en que la justicia es piadosa y la piedad, justa.

— De ningún modo —repuse—. Porque no tengo necesidad alguna de que se redarguya con ese «si quieres» o «si te parece», sino de que redarguyamos tú y yo. Lo de «tú y yo» lo digo porque pienso que es la mejor forma de poner a
d prueba la discusión, al eliminar de ella ese «si».

— Sin duda —repuso— la justicia se parece en algo a la piedad; pues también cualquier cosa, de alguna manera y en algún aspecto, se parece a otra: Lo blanco se parece, de alguna manera, a lo negro; lo duro, a lo blando; incluso aquellas cosas que en apariencia son más opuestas entre sí. Las mismas partes del rostro, de las que antes decíamos que poseían facultades diferentes y que ninguna de ellas era como otra, de alguna manera y en algún aspecto, se parecen y cada una es como las otras. De modo que por ese
e camino podrías probar, si quisieras, que todas las cosas son semejantes entre sí. Pero no es justo llamar semejantes a las cosas que tienen algo semejante, ni desemejantes a las que tienen algo de semejante, por muy poco que tengan semejante.

Quedé sorprendido y le pregunté:

— ¿Pero es que, según tú, lo justo y lo piadoso se relacionan entre sí de modo que sólo poseen en común una pequeña semejanza?

332 a — No exactamente así —respondió—. Pero tampoco como tú, me parece, piensas.

— Bien —repuse—; puesto que parece que este punto te resulta enojoso,

πρὸς τοῦτο, τοῦτο μὲν ἐάσωμεν, τόδε δὲ ἄλλο ὧν ἔλεγες ἐπισκεψώμεθα. ἀφροσύνην τι καλεῖς;—Ἔφη.—Τούτῳ τῷ πράγματι οὐ πᾶν τοὐναντίον ἐστὶν ἡ σοφία;—Ἔμοιγε δοκεῖ, 5 ἔφη.—Πότερον δὲ ὅταν πράττωσιν ἄνθρωποι ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως, τότε σωφρονεῖν σοι δοκοῦσιν οὕτω πράττοντες, ἢ [εἰ] τοὐναντίον [ἔπραττον];—Σωφρονεῖν, ἔφη.—Οὐκοῦν σωφροσύνῃ σωφρονοῦσιν;—Ἀνάγκη.—Οὐκοῦν οἱ μὴ ὀρθῶς b πράττοντες ἀφρόνως πράττουσιν καὶ οὐ σωφρονοῦσιν οὕτω πράττοντες;—Συνδοκεῖ μοι, ἔφη.—Τοὐναντίον ἄρα ἐστὶν τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως;—Ἔφη.—Οὐκοῦν τὰ μὲν ἀφρόνως πραττόμενα ἀφροσύνῃ πράττεται, τὰ δὲ σωφρόνως 5 σωφροσύνῃ;—Ὡμολόγει.—Οὐκοῦν εἴ τι ἰσχύϊ πράττεται, ἰσχυρῶς πράττεται, καὶ εἴ τι ἀσθενείᾳ, ἀσθενῶς;—Ἐδόκει. —Καὶ εἴ τι μετὰ τάχους, ταχέως, καὶ εἴ τι μετὰ βραδυτῆτος, βραδέως;—Ἔφη.—Καὶ εἴ τι δὴ ὡσαύτως πράττεται, ὑπὸ c τοῦ αὐτοῦ πράττεται, καὶ εἴ τι ἐναντίως, ὑπὸ τοῦ ἐναντίου;— Συνέφη.—Φέρε δή, ἦν δ' ἐγώ, ἔστιν τι καλόν;—Συνεχώρει. —Τούτῳ ἔστιν τι ἐναντίον πλὴν τὸ αἰσχρόν;—Οὐκ ἔστιν. —Τί δέ; ἔστιν τι ἀγαθόν;—Ἔστιν.—Τούτῳ ἔστιν τι ἐναν- 5 τίον πλὴν τὸ κακόν;—Οὐκ ἔστιν.—Τί δέ; ἔστιν τι ὀξὺ ἐν φωνῇ;—Ἔφη.—Τούτῳ μὴ ἔστιν τι ἐναντίον ἄλλο πλὴν τὸ βαρύ;—Οὐκ ἔφη.—Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά;—Συνωμολόγει.

Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, ἀναλογισώμεθα τὰ ὡμολογημένα d ἡμῖν. ὡμολογήκαμεν ἓν ἑνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείω δὲ μή;—Ὡμολογήκαμεν.—Τὸ δὲ ἐναντίως πραττόμενον ὑπὸ ἐναντίων πράττεσθαι;—Ἔφη.—Ὡμολογήκαμεν δὲ ἐναντίως πράττεσθαι ὃ ἂν ἀφρόνως πράττηται τῷ σωφρό- 5 νως πραττομένῳ;—Ἔφη.—Τὸ δὲ σωφρόνως πραττόμενον ὑπὸ σωφροσύνης πράττεσθαι, τὸ δὲ ἀφρόνως ὑπὸ ἀφροσύνης;—Συνεχώρει.—Οὐκοῦν εἴπερ ἐναντίως πράττεται, ὑπὸ e

a 4 ἔφη B : ἔφην T a 5 οὐ Stephanus : οὗ B T W a 6 ἄνθρωποι B T : οἱ ἄνθρωποι W a 8 εἰ et ἔπραττον secl. Stallbaum b 2 πράττουσιν] πράττουσι; Ναί· καὶ Dobree

dejémoslo a un lado y examinemos este otro de tu discurso: ¿Hay algo a lo que llamas insensatez?

— Sí.

— ¿A esta cosa no es totalmente opuesta la sabiduría?

— Así me parece —respondió.

— Cuando los hombres actúan correcta y provechosamente, ¿te parece que, al actuar así, son sensatos o lo contrario?

— Que son sensatos —respondió.

— ¿Y no es cierto que son sensatos por la sensatez?

b — Necesariamente.

— ¿Y no es cierto que quienes no actúan correctamente actúan insensatamente y no son sensatos, al actuar así?

— Así me parece, —respondió.

— El actuar insensatamente ¿no es lo contrario del actuar sensatamente?

— Sí.

— ¿No es cierto que las cosas hechas insensatamente se hacen por insensatez y las hechas sensatamente, por sensatez?.

— De acuerdo.

— ¿No es cierto que si algo se hace con fuerza se hace fuertemente y si con debilidad, débilmente?

— Por supuesto.

— ¿Y si con rapidez, rápidamente, y si con lentitud, lentamente?

c — Sí.

— Y si se hace algo de la misma manera, ¿no es cierto que es hecho por lo mismo, mientras que, si de manera contraria, por lo contrario?

— Sin duda.

— Veamos —dije—: ¿Existe algo bello?

— Efectivamente.

— ¿Existe algo, contrario a esto, excepto lo feo?

— No.

— Y bien, ¿existe algo bueno?

— Existe.

— ¿Existe algo, contrario a esto, excepto lo malo?

— No existe.

— Y bien, ¿existe algo agudo en la voz?

— Sí.

— ¿No existe alguna otra cosa, contraria a esto, excepto lo grave?

— No.

— ¿No es cierto —repuse— que cada uno de los contrarios tiene un solo contrario y no muchos?

Conviene en ello.

d — Vamos, pues —repuse—. Recapitulemos los puntos en que hemos convenido: ¿Hemos convenido en que cada cosa tiene un solo contrario y no más?

— Lo hemos convenido.

— ¿Y en que lo hecho de forma contraria es hecho por contrarios?

— Sí.

— ¿Hemos convenido en que quien actúa insensatamente actúa contrariamente a quien actúa sensatamente?

— Sí.

— ¿Y en que lo hecho sensatamente es hecho por sensatez, mientras que lo insensatamente, por la insensatez?

e — Efectivamente.

— ¿Y en que si se hace de forma contraria

332 e

ἐναντίου πράττοιτ' ἄν;—Ναί.—Πράττεται δὲ τὸ μὲν ὑπὸ σωφροσύνης, τὸ δὲ ὑπὸ ἀφροσύνης;—Ναί.—Ἐναντίως;—Πάνυ γε.—Οὐκοῦν ὑπὸ ἐναντίων ὄντων;—Ναί.—Ἐναντίον
5 ἄρ' ἐστὶν ἀφροσύνη σωφροσύνης;—Φαίνεται.—Μέμνησαι οὖν ὅτι ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὡμολόγηται ἡμῖν ἀφροσύνη σοφίᾳ ἐναντίον εἶναι;—Συνωμολόγει.—Ἓν δὲ ἑνὶ μόνον ἐναντίον
333 εἶναι;—Φημί.—Πότερον οὖν, ὦ Πρωταγόρα, λύσωμεν τῶν λόγων; τὸ ἓν ἑνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, ἢ ἐκεῖνον ἐν ᾧ ἐλέγετο ἕτερον εἶναι σωφροσύνης σοφία, μόριον δὲ ἑκάτερον ἀρετῆς, καὶ πρὸς τῷ ἕτερον εἶναι καὶ ἀνόμοια καὶ αὐτὰ καὶ
5 αἱ δυνάμεις αὐτῶν, ὥσπερ τὰ τοῦ προσώπου μόρια; πότερον οὖν δὴ λύσωμεν; οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι ἀμφότεροι οὐ πάνυ μουσικῶς λέγονται· οὐ γὰρ συνᾴδουσιν οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις. πῶς γὰρ ἂν συνᾴδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἑνὶ
b μὲν ἓν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή, τῇ δὲ ἀφροσύνῃ ἑνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὖ φαίνεται· ἦ γάρ, ὦ Πρωταγόρα, ἔφην ἐγώ, ἢ ἄλλως πως;—Ὡμολόγησεν καὶ μάλ' ἀκόντως.—Οὐκοῦν ἓν ἂν εἴη ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ
5 σοφία; τὸ δὲ πρότερον αὖ ἐφάνη ἡμῖν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὁσιότης σχεδόν τι ταὐτὸν ὄν.

Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Πρωταγόρα, μὴ ἀποκάμωμεν ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπὰ διασκεψώμεθα. ἆρά τίς σοι δοκεῖ ἀδικῶν
c ἄνθρωπος σωφρονεῖν, ὅτι ἀδικεῖ;—Αἰσχυνοίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὁμολογεῖν, ἐπεὶ πολλοί γέ φασιν τῶν ἀνθρώπων.—Πότερον οὖν πρὸς ἐκείνους τὸν λόγον ποιήσομαι, ἔφην, ἢ πρὸς σέ;—Εἰ βούλει, ἔφη, πρὸς τοῦτον
5 πρῶτον τὸν λόγον διαλέχθητι τὸν τῶν πολλῶν.—Ἀλλ' οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνῃ, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἴτε μή· τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα

e 5 σωφροσύνης B T W : σωφροσύνῃ Laur. lxxxv. 6 μέμνησαι corr. Coisl. : μέμνημαι B T W a 1 πότερον οὖν T W : πρότερον οὐκοῦν B λύσωμεν B T : λύσομεν W (teste Král) a 6 λύσωμεν B T : λύσομεν W a 8 ἑνὶ μὲν ἓν] fort. ἓν μὲν ἑνὶ Král b 1 πλείοσιν] πλείω Heindorf c 2 πολλοί] οἱ πολλοί Heindorf c 3 τῶν] τῶν νῦν Cobet ποιήσωμαι Heindorf

332 e

es hecho por lo contrario?

— Sí.

— ¿Y en que lo uno es hecho por la sensatez, en tanto que lo otro, por la insensatez?

— Sí.

— ¿Y de forma contraria?

— Sin duda.

— ¿Y por los que son contrarios?

— Sí.

— ¿Y en que la insensatez es lo contrario de la sensatez?

— Evidentemente.

— ¿Recuerdas que antes convinimos en que la insensatez era lo contrario de la sabiduría?

— Ciertamente.

— ¿Que cada cosa tenía un solo contrario?

333 a —También.

— Entonces, Protágoras, ¿cuál de las dos proposiciones rechazamos? ¿Aquélla de que cada cosa tiene un solo contrario o aquélla en la que se decía que la sabiduría es otra cosa que la sensatez, siendo cada una de ellas una parte de la virtud, y que no sólo son ambas diferentes, sino también desemejantes, por sí mismas y por sus facultades, como las partes del rostro? ¿Cuál de las dos rechazamos?. Pues no suenan de manera muy armoniosa las dos a la vez, ya que ni concuerdan ni se ajustan entre sí. ¿Y cómo van a concordar si, por una parte, es necesario que cada cosa ten-
b ga un solo contrario y no más, y, por otra, la insensatez, que es una, parece tener, a la vez, como contrarios la sabiduría y la sensatez? ¿Es así o no, Protágoras?

Convino en ello, aunque de bastante mala gana.

— ¿No será —añadí— que la sensatez y la sabiduría son una sola cosa?. Ya antes nos había parecido que la justicia y la piedad eran, en cierto modo, lo mismo. ¡Vamos!, Protágoras, no desfallezcamos y examinemos lo que resta. Un hombre que comete injusticias, ¿te parece que es sensato,
c al cometer las injusticias?.

— Por mi parte, Sócrates, me avergonzaría admitir esto, si bien la mayoría de los hombres lo sostienen.

— Entonces —repuse—, dirijo mi argumentación a ellos o a tí?

— Si lo prefieres —dijo—, discute primero esta opinión de la mayoría.

— Me es indiferente, con tal de que respondas tú solo, tanto si es esa tu opinión como si no. Porque lo que yo examino, ante todo, es la argumentación misma,

ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι.

Τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἐκαλλωπίζετο ἡμῖν ὁ Πρωταγόρας—τὸν d
γὰρ λόγον ᾐτιᾶτο δυσχερῆ εἶναι—ἔπειτα μέντοι συνεχώρησεν ἀποκρίνεσθαι.—Ἴθι δή, ἔφην ἐγώ, ἐξ ἀρχῆς μοι ἀπόκριναι. δοκοῦσί τινές σοι σωφρονεῖν ἀδικοῦντες;—Ἔστω, ἔφη.—Τὸ δὲ σωφρονεῖν λέγεις εὖ φρονεῖν;—Ἔφη.—Τὸ δ' εὖ 5
φρονεῖν εὖ βουλεύεσθαι, ὅτι ἀδικοῦσιν;—Ἔστω, ἔφη.—Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, εἰ εὖ πράττουσιν ἀδικοῦντες ἢ εἰ κακῶς;—Εἰ εὖ.—Λέγεις οὖν ἀγαθὰ ἄττα εἶναι;—Λέγω.—Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθὰ ἃ ἐστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις;—Καὶ ναὶ μὰ Δί', ἔφη, κἂν μὴ τοῖς ἀνθρώποις e
ὠφέλιμα ᾖ, ἔγωγε καλῶ ἀγαθά.—Καί μοι ἐδόκει ὁ Πρωταγόρας ἤδη τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι· ἐπειδὴ οὖν ἑώρων αὐτὸν οὕτως ἔχοντα, εὐλαβούμενος ἠρέμα ἠρόμην. Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις, ὦ Πρωταγόρα, ἃ μηδενὶ ἀνθρώπων ὠφέλιμά ἐστιν, ἢ ἃ μηδὲ 334
τὸ παράπαν ὠφέλιμα; καὶ τὰ τοιαῦτα σὺ ἀγαθὰ καλεῖς;—Οὐδαμῶς, ἔφη· ἀλλ' ἔγωγε πολλὰ οἶδ' ἃ ἀνθρώποις μὲν ἀνωφελῆ ἐστι, καὶ σιτία καὶ ποτὰ καὶ φάρμακα καὶ ἄλλα μυρία, τὰ δέ γε ὠφέλιμα· τὰ δὲ ἀνθρώποις μὲν οὐδέτερα, 5
ἵπποις δέ· τὰ δὲ βουσὶν μόνον, τὰ δὲ κυσίν· τὰ δέ γε τούτων μὲν οὐδενί, δένδροις δέ· τὰ δὲ τοῦ δένδρου ταῖς μὲν ῥίζαις ἀγαθά, ταῖς δὲ βλάσταις πονηρά, οἷον καὶ ἡ κόπρος πάντων τῶν φυτῶν ταῖς μὲν ῥίζαις ἀγαθὸν παραβαλλομένη, εἰ δ' b
ἐθέλοις ἐπὶ τοὺς πτόρθους καὶ τοὺς νέους κλῶνας ἐπιβάλλειν, πάντα ἀπόλλυσιν· ἐπεὶ καὶ τὸ ἔλαιον τοῖς μὲν φυτοῖς ἅπασίν ἐστιν πάγκακον καὶ ταῖς θριξὶν πολεμιώτατον ταῖς τῶν ἄλλων ζῴων πλὴν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου, ταῖς δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἀρωγὸν 5

c 8 συμβαίνει T : συμβαίνειν B d 3 ἀποκρινεῖσθαι Hirschig d 6 ὅτι] ὅτε ci. Hermann ὅτι ἀδικοῦσιν secl. Schanz d 7 εἰ εὖ T W : εὖ B e 3 παρατετάχθαι] παρατετάσθαι Kock a 3 οἶδ' ἃ corr. Coisl. : οἶδα B T a 7 οὐδενί] οὐδέσι Naber a 8 κόπρος T : κόπρος ὡ in fine versus B sed ὡ obscuratum b 1 παραβαλλομένη] περιβαλλομένη Naber δ' ἐθέλοις B : δὲ θέλοις T

333 c

aunque ello lleve aparejado, ¡qué duda cabe!, el que yo, que pregunto, como el que responde quedemos examinados.

d Protágoras nos hizo al principio algunas muecas (pues tachaba de desagradable la cuestión), pero luego consintió en responder.

— Vamos, pues —le dije—, respóndeme desde el principio: ¿Te parece que algunos son sensatos al cometer injusticias?

— Sea —respondió.

— ¿Al ser sensato lo llamas tener buen sentido?

— Sí.

— ¿Y al tener buen sentido, meditar bien en que cometen las injusticias?

— Sea —respondió..

— ¿Y si, al cometer las injusticias, actúan bien o si actúan mal?

— Si actúan bien.

— ¿Afirmas que algunas cosas son buenas?

— Lo afirmo.

— ¿No es cierto —repuse—, que son buenas aquellas cosas que son útiles a los hombres?

e —¡Por Zeus! —replicó—. Yo llamo también buenas a **PASO VI** cosas que no les son útiles.

Me pareció que Protágoras comenzaba a irritarse y que el responder le angustiaba y le hacía sufrir. Al verle en esta actitud, me precaví y le pregunté pausadamente:

— Protágoras —le dije—, ¿te refieres a las que no son
334 a útiles a ninguno de los hombres o a las que no son útiles en absoluto? ¿A éstas últimas las llamas buenas?

— De ninguna manera; pero conozco muchas cosas perjudiciales para los hombres, por lo que respecta a alimentos, bebidas, fármacos y otras mil cosas; y conozco también otras, que les son útiles; otras, que son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos; otras, que son útiles sólo para los bueyes o sólo para los perros; otras, que no lo son para ninguno de éstos, pero sí para los árboles. Y por lo que respecta a las del árbol, unas, que son buenas para las raíces, pero dañinas para los brotes; por ejemplo, el
b estiércol: es bueno echarlo a las raíces de todas las plantas, pero si se te ocurre echarlo sobre los vástagos y las ramas tiernas, lo mata todo. Así también, el aceite es completamente nocivo para todas las plantas y muy perjudicial para el pelo de todos los animales excepto el del hombre; para el del hombre,

334 b

καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι. οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστιν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν, ὥστε καὶ ἐνταῦθα τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ
c σώματος ἀγαθόν ἐστιν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῖς δ' ἐντὸς ταὐτὸν τοῦτο κάκιστον· καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἰατροὶ πάντες ἀπαγορεύουσιν τοῖς ἀσθενοῦσιν μὴ χρῆσθαι ἐλαίῳ ἀλλ' ἢ ὅτι σμικροτάτῳ ἐν τούτοις οἷς μέλλει ἔδεσθαι, ὅσον μόνον τὴν δυσχέρειαν
5 κατασβέσαι τὴν ἐπὶ ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς διὰ τῶν ῥινῶν γιγνομένην ἐν τοῖς σιτίοις τε καὶ ὄψοις.

Εἰπόντος οὖν ταῦτα αὐτοῦ οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν ὡς εὖ λέγοι, καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ Πρωταγόρα, ἐγὼ τυγχάνω ἐπιλήσμων τις ὢν ἄνθρωπος, καὶ ἐάν τίς μοι μακρὰ λέγῃ,
d ἐπιλανθάνομαι περὶ οὗ ἂν ᾖ ὁ λόγος. ὥσπερ οὖν εἰ ἐτύγχανον ὑπόκωφος ὤν, ᾧ ἂν χρῆναι, εἴπερ ἔμελλές μοι διαλέξεσθαι, μεῖζον φθέγγεσθαι ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους, οὕτω καὶ νῦν, ἐπειδὴ ἐπιλήσμονι ἐνέτυχες, σύντεμνέ μοι τὰς ἀποκρίσεις καὶ
5 βραχυτέρας ποίει, εἰ μέλλω σοι ἕπεσθαι.

Πῶς οὖν κελεύεις με βραχέα ἀποκρίνεσθαι; ἢ βραχύτερά σοι, ἔφη, ἀποκρίνωμαι ἢ δεῖ;

Μηδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ.

Ἀλλ' ὅσα δεῖ; ἔφη.

e Ναί, ἦν δ' ἐγώ.

Πότερα οὖν ὅσα ἐμοὶ δοκεῖ δεῖν ἀποκρίνεσθαι, τοσαῦτά σοι ἀποκρίνωμαι, ἢ ὅσα σοί;

Ἀκήκοα γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι σὺ οἷός τ' εἶ καὶ αὐτὸς καὶ
5 ἄλλον διδάξαι περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μακρὰ λέγειν, ἐὰν βούλῃ, οὕτως ὥστε τὸν λόγον μηδέποτε ἐπιλιπεῖν, καὶ αὖ βραχέα
335 οὕτως ὥστε μηδένα σοῦ ἐν βραχυτέροις εἰπεῖν· εἰ οὖν μέλλεις ἐμοὶ διαλέξεσθαι, τῷ ἑτέρῳ χρῶ τρόπῳ πρός με, τῇ βραχυλογίᾳ.

Ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων

c 5 ἐπὶ ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς secl. ci. Torstrik διὰ τῶν ῥινῶν] τῶν εὐκρινῶν Bergk : διὰ τῶν χυμῶν olim Kroschel d 7 ἀποκρίνωμαι T : ἀποκρίνομαι B W ἢ] ᾗ B T e 3 ἀποκρίνομαι B T W : ἀποκρίνωμαι Par. 1608 e 4 σὺ T : σοι B a 2 χρῶ τρόπῳ B : τρόπῳ χρῶ T

334 b

así como para el resto de su cuerpo, sirve de protector. Por consiguiente, qué sea lo bueno resulta tan diverso y multi-
c forme que incluso esto mismo, el aceite, es bueno para el hombre, aplicado a las partes externas de su cuerpo, pero muy malo, aplicado a las internas. Y por eso, todos los médicos prohiben a los enfermos el uso del aceite, salvo muy pequeñas dosis en aquellos alimentos que van a ingerir, lo imprescindible para eliminar la repugnancia que provocan en nuestros órganos olfativos ciertas viandas o carnes.

Dicho esto, los presentes aplaudieron lo bien que había **PASO VII**
hablado. Pero yo le dije:

— Protágoras, da la casualidad de que yo soy un hombre olvidadizo, y si alguien me hace discursos largos, me olvido de qué se habla. Si, por otra parte, yo fuera algo sordo y te pusieras a disputar conmigo, estimarías necesario elevar la
d voz más que con los demás; así también ahora, puesto que te las has con un olvidadizo, reduce y abrevia las respuestas, para que yo pueda seguirte.

— Entonces —dijo— ¿cómo exiges que responda con brevedad? ¿He de responderte con mayor brevedad que la debida?

— De ninguna manera —repuse.

— ¿Con cuanta sea precisa, entonces? —dijo.

e —Sí —repuse.

— ¿Entonces, tengo que responderte, con cuanta me parece a mí que es preciso responder o con cuanta te parece a tí?

— Al menos, he oído —repuse—, que sobre un mismo tema, cuando quieres, eres capaz de tú mismo hacer, y de enseñar a otros a hacer, discursos largos, de modo que nunca te falte la palabra, y asimismo, de hacer discursos
335 a cortos, de modo que nadie lo diría en menos palabras que tú. Si, pues, vas a disputar conmigo, emplea este segundo método: el arte de los discursos cortos.

— Sócrates —replicó— desde hace tiempo, vengo contendiendo verbalmente con muchos hombres,

ἀφικόμην ἀνθρώποις, καὶ εἰ τοῦτο ἐποίουν ὃ σὺ κελεύεις, 5
ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι, οὕτω διελεγόμην,
οὐδενὸς ἂν βελτίων ἐφαινόμην οὐδ' ἂν ἐγένετο Πρωταγόρου
ὄνομα ἐν τοῖς Ἕλλησιν.

Καὶ ἐγώ—ἔγνων γὰρ ὅτι οὐκ ἤρεσεν αὐτὸς αὑτῷ ταῖς
ἀποκρίσεσιν ταῖς ἔμπροσθεν, καὶ ὅτι οὐκ ἐθελήσοι ἑκὼν εἶναι b
ἀποκρινόμενος διαλέγεσθαι—ἡγησάμενος οὐκέτι ἐμὸν ἔργον
εἶναι παρεῖναι ἐν ταῖς συνουσίαις, Ἀλλά τοι, ἔφην, ὦ
Πρωταγόρα, οὐδ' ἐγὼ λιπαρῶς ἔχω παρὰ τὰ σοὶ δοκοῦντα
τὴν συνουσίαν ἡμῖν γίγνεσθαι, ἀλλ' ἐπειδὰν σὺ βούλῃ 5
διαλέγεσθαι ὡς ἐγὼ δύναμαι ἕπεσθαι, τότε σοι διαλέξομαι.
σὺ μὲν γάρ, ὡς λέγεται περὶ σοῦ, φῂς δὲ καὶ αὐτός, καὶ ἐν
μακρολογίᾳ καὶ ἐν βραχυλογίᾳ οἷός τ' εἶ συνουσίας ποιεῖσθαι
—σοφὸς γὰρ εἶ—ἐγὼ δὲ τὰ μακρὰ ταῦτα ἀδύνατος, ἐπεὶ c
ἐβουλόμην ἂν οἷός τ' εἶναι. ἀλλὰ σὲ ἐχρῆν ἡμῖν συγχωρεῖν
τὸν ἀμφότερα δυνάμενον, ἵνα ἡ συνουσία ἐγίγνετο· νῦν δὲ
ἐπειδὴ οὐκ ἐθέλεις καὶ ἐμοί τις ἀσχολία ἐστὶν καὶ οὐκ ἂν οἷός
τ' εἴην σοι παραμεῖναι ἀποτείνοντι μακροὺς λόγους—ἐλθεῖν 5
γάρ ποί με δεῖ—εἶμι· ἐπεὶ καὶ ταῦτ' ἂν ἴσως οὐκ ἀηδῶς σου
ἤκουον.

Καὶ ἅμα ταῦτ' εἰπὼν ἀνιστάμην ὡς ἀπιών· καί μου
ἀνισταμένου ἐπιλαμβάνεται ὁ Καλλίας τῆς χειρὸς τῇ δεξιᾷ,
τῇ δ' ἀριστερᾷ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουί, καὶ εἶπεν· d
Οὐκ ἀφήσομέν σε, ὦ Σώκρατες· ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ
ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι. δέομαι οὖν σου παρα-
μεῖναι ἡμῖν· ὡς ἐγὼ οὐδ' ἂν ἑνὸς ἥδιον ἀκούσαιμι ἢ σοῦ τε
καὶ Πρωταγόρου διαλεγομένων. ἀλλὰ χάρισαι ἡμῖν πᾶσιν. 5

Καὶ ἐγὼ εἶπον—ἤδη δὲ ἀνειστήκη ὡς ἐξιών—Ὦ παῖ
Ἱππονίκου, ἀεὶ μὲν ἔγωγέ σου τὴν φιλοσοφίαν ἄγαμαι, ἀτὰρ
καὶ νῦν ἐπαινῶ καὶ φιλῶ, ὥστε βουλοίμην ἂν χαρίζεσθαί e

a 7 ἐγένετο] ἐλέγετο Kroschel b 2 ἡγησάμενος B T W : ἡγησάμενος οὖν ci. Heindorf c 3 ἡ W : om. B T c 6 εἶμι t : ἰμι B T c 9 ἀνισταμένου T : ἀνασταμένου B d 2 σὺ T : σοι B (sed υ suprascr. B²) d 6 ἀνεστήκη B t : ἀνεστήκει T

335 a

y si hubiese hecho esto que tu exiges: disputar como el adversario me exige, entonces yo no parecería mejor que ningún otro, ni el nombre de Protágoras sería célebre entre los helenos.

Entonces yo me dí cuenta de que no había quedado con-
b tento con las respuestas anteriores y de que no estaba dispuesto a seguir la disputa teniendo que responder. Pensando, pues, que ya no tenía objeto para mí asistir a esas reuniones, dije:

— Protágoras, tampoco yo tengo deseos de que nuestra conversación continúe en contra de tu parecer; cuando tengas a bien disputar en la forma en que yo puedo seguirte, entonces disputaré contigo. Pues tú, según se dice y tú mismo declaras, eres capaz de sostener una conversación, tanto con discursos largos, como con discursos cortos; pues
c eres sabio. Yo, en cambio, con los largos soy incapaz, aunque bien quisiera ser capaz. Pero tú, que eres capaz con ambos, deberías transigir, para que la conversación pudiera continuar. Pero, como ahora tú no quieres y yo tengo otras ocupaciones, siéndome imposible esperar a que desarrolles largos discursos, adiós; tengo que irme, aunque seguramente te habría escuchado éstos últimos no sin placer.

Al tiempo que decía esto, me levanté como para salir, pero cuando me estaba levantando, Calias me agarró del brazo con su mano derecha en tanto que con la izquierda
d me sujetó de la capa y dijo:

— No te dejaremos marchar, Sócrates, porque si tú te marchas, no tendremos disputa como ésta. Te pido, pues, que te quedes, porque nada me resultará tan grato como escuchar una disputa entre Protágoras y tú. Danos, pues, ese gusto.

Yo, puesto ya en pie como para salir, le dije:

— Hijo de Hipónico, siempre he admirado tu amor a la sabiduría, pero, además, ahora te felicito y te estimo por
e ello, por lo que mucho me gustaría complacerte,

335 e

σοι, εἴ μου δυνατὰ δέοιο· νῦν δ' ἐστὶν ὥσπερ ἂν εἰ δέοιό μου Κρίσωνι τῷ Ἱμεραίῳ δρομεῖ ἀκμάζοντι ἕπεσθαι, ἢ τῶν δολιχοδρόμων τῳ ἢ τῶν ἡμεροδρόμων διαθεῖν τε καὶ ἕπεσθαι,
336 εἴποιμι ἄν σοι ὅτι πολὺ σοῦ μᾶλλον ἐγὼ ἐμαυτοῦ δέομαι θέουσιν τούτοις ἀκολουθεῖν, ἀλλ' οὐ γὰρ δύναμαι, ἀλλ' εἴ τι δέῃ θεάσασθαι ἐν τῷ αὐτῷ ἐμέ τε καὶ Κρίσωνα θέοντας, τούτου δέου συγκαθεῖναι· ἐγὼ μὲν γὰρ οὐ δύναμαι ταχὺ θεῖν,
5 οὗτος δὲ δύναται βραδέως. εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς ἐμοῦ καὶ Πρωταγόρου ἀκούειν, τούτου δέου, ὥσπερ τὸ πρῶτόν μοι ἀπεκρίνατο διὰ βραχέων τε καὶ αὐτὰ τὰ ἐρωτώμενα, οὕτω καὶ νῦν ἀποκρί-
b νεσθαι· εἰ δὲ μή, τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων; χωρὶς γὰρ ἔγωγ' ᾤμην εἶναι τὸ συνεῖναί τε ἀλλήλοις διαλεγομένους καὶ τὸ δημηγορεῖν.

Ἀλλ'—ὁρᾷς;—ἔφη, ὦ Σώκρατες, δίκαια δοκεῖ λέγειν
5 Πρωταγόρας ἀξιῶν αὐτῷ τε ἐξεῖναι διαλέγεσθαι ὅπως βούλεται, καὶ σὺ ὅπως ἂν αὖ σὺ βούλῃ.

Ὑπολαβὼν οὖν ὁ Ἀλκιβιάδης, Οὐ καλῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Καλλία· Σωκράτης μὲν γὰρ ὅδε ὁμολογεῖ μὴ μετεῖναί οἱ μακρολογίας καὶ παραχωρεῖ Πρωταγόρᾳ, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι
c οἷός τ' εἶναι καὶ ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι θαυμάζοιμ' ἂν εἴ τῳ ἀνθρώπων παραχωρεῖ. εἰ μὲν οὖν καὶ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ φαυλότερος εἶναι Σωκράτους διαλεχθῆναι, ἐξαρκεῖ Σωκράτει· εἰ δὲ ἀντιποιεῖται, διαλεγέσθω
5 ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος, μὴ ἐφ' ἑκάστῃ ἐρωτήσει μακρὸν λόγον ἀποτείνων, ἐκκρούων τοὺς λόγους καὶ οὐκ ἐθέ-
d λων διδόναι λόγον, ἀλλ' ἀπομηκύνων ἕως ἂν ἐπιλάθωνται περὶ ὅτου τὸ ἐρώτημα ἦν οἱ πολλοὶ τῶν ἀκουόντων· ἐπεὶ Σωκράτη γε ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσεσθαι, οὐχ ὅτι παίζει καί φησιν ἐπιλήσμων εἶναι. ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ ἐπιεικέστερα Σωκράτης
5 λέγειν· χρὴ γὰρ ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀποφαίνεσθαι.

e 3 δρομεῖ ἀκμάζοντι secl. v. Prinsterer ἕπεσθαι secl. ci. Kroschel
e 4 τε καὶ ἕπεσθαι secl. Cobet a 6 δέου T²: δέοι B T a 6 μοι T: δ μοι B b 4 δοκεῖ B t: δεῖ T b 6 σὺ T (σοὶ t): σοι B
d 3 ἐγγυῶμαι t: ἐγγυῶ καὶ B T

335 e

si me pidieses cosas posibles. Pero ahora es como si me pidieses seguir el paso al vigoroso corredor Crisón de Himera o competir y seguir el paso a algún corredor de carrera larga o de carrera de una jornada. Te respondería que mucho
336 a más que tú desearía yo seguir el paso a estos corredores, pero que no puedo. Y si quieres vernos correr juntos a Crisón y a mí, pídele a él que sea condescendiente, porque yo no puedo correr velozmente y él, en cambio, puede hacerlo lentamente. Así es que si estás realmente deseoso de escucharnos a Protágoras y a mí, pídele a él que, al igual que antes respondía con brevedad y a lo que se le preguntaba,
b responda ahora también de esta manera. Si no, ¿qué forma de disputar puede haber?. Pues yo tenía entendido que una cosa era disputar entre varios en una conversación y otra, echar un discurso público.

— Reflexiona un poco, Sócrates, me dijo; parece justa la propuesta de Protágoras, al reclamar que le sea permitido disputar como le parezca, y a tí, también, como te plazca.

Tomando entonces la palabra Alcibíades dijo:

— No hablas como es debido, Calias (1); porque Sócrates reconoce no poseer el arte de los discursos largos y cede la
c primacía; pero en el arte de disputar y de saber ceder y tomar la palabra, me maravillaría si cediera la primacía a alguien. Por lo tanto, si Protágoras reconoce que es inferior a Sócrates en el arte de la disputa, Sócrates queda satisfecho. Pero si aspira a esa primacía, que dispute mediante preguntas y respuestas y que no desarrolle, a cada pregunta, un
d largo discurso, esquivando las cuestiones y rehusando justificarlas, antes bien, dándoles largas, hasta que la mayoría de los oyentes se olviden de qué trataba la pregunta. En cuanto a Sócrates, yo garantizo que no se olvida de nada y que, cuanto menos, bromea cuando dice que es olvidadizo. Así pues, me parece que la propuesta de Sócrates es más razonable. Es preciso que cada uno manifieste su opinión.

---

(1) Hay aquí un juego de palabras a propósito del nombre «Calias», de la misma raíz que *Kalós* (= hermoso). La traducción literal sonaría algo así como: «No hablas hermosamente, Hermoso».

Μετὰ δὲ τὸν Ἀλκιβιάδην, ὡς ἐγῷμαι, Κριτίας ἦν ὁ εἰπών· Ὦ Πρόδικε καὶ Ἱππία, Καλλίας μὲν δοκεῖ μοι μάλα πρὸς Πρωταγόρου εἶναι, Ἀλκιβιάδης δὲ ἀεὶ φιλόνικός ἐστι πρὸς ὃ e ἂν ὁρμήσῃ· ἡμᾶς δὲ οὐδὲν δεῖ συμφιλονικεῖν οὔτε Σωκράτει οὔτε Πρωταγόρᾳ, ἀλλὰ κοινῇ ἀμφοτέρων δεῖσθαι μὴ μεταξὺ διαλῦσαι τὴν συνουσίαν.

Εἰπόντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα, ὁ Πρόδικος, Καλῶς μοι, ἔφη, 337 δοκεῖς λέγειν, ὦ Κριτία· χρὴ γὰρ τοὺς ἐν τοιοῖσδε λόγοις παραγιγνομένους κοινοὺς μὲν εἶναι ἀμφοῖν τοῖν διαλεγομένοιν ἀκροατάς, ἴσους δὲ μή—ἔστιν γὰρ οὐ ταὐτόν· κοινῇ μὲν γὰρ ἀκοῦσαι δεῖ ἀμφοτέρων, μὴ ἴσον δὲ νεῖμαι ἑκατέρῳ, ἀλλὰ 5 τῷ μὲν σοφωτέρῳ πλέον, τῷ δὲ ἀμαθεστέρῳ ἔλαττον. ἐγὼ μὲν καὶ αὐτός, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μέν, ἐρίζειν δὲ μή—ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὔνοιαν οἱ b φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσιν δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις—καὶ οὕτως ἂν καλλίστη ἡμῖν ἡ συνουσία γίγνοιτο· ὑμεῖς τε γὰρ οἱ λέγοντες μάλιστ' ἂν οὕτως ἐν ἡμῖν τοῖς ἀκούουσιν εὐδοκιμοῖτε καὶ οὐκ ἐπαινοῖσθε—εὐδοκιμεῖν μὲν 5 γὰρ ἔστιν παρὰ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀκουόντων ἄνευ ἀπάτης, ἐπαινεῖσθαι δὲ ἐν λόγῳ πολλάκις παρὰ δόξαν ψευδομένων—ἡμεῖς τ' αὖ οἱ ἀκούοντες μάλιστ' ἂν οὕτως εὐφραινοίμεθα, c οὐχ ἡδοίμεσθα—εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἥδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι.

Ταῦτα οὖν εἰπόντος τοῦ Προδίκου πολλοὶ πάνυ τῶν 5 παρόντων ἀπεδέξαντο· μετὰ δὲ τὸν Πρόδικον Ἱππίας ὁ σοφὸς εἶπεν, Ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι—φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές d

e 1 ὃ B T W : ὅτι in marg. T a 1 ἔφη T : ἔφης B a 2 τοὺς t : τοῖς B T b 3 οὕτως ἂν καλλίστη B T : κάλλιστ' ἂν οὕτως W b 5 ἐπαινοῖσθε B : ἐπαινεῖσθε T (sed suprascr. οι) c 2 ἡδοίμεσθα B : ἡδοίμεθα T c 8 ὑμᾶς] ἡμᾶς Heindorf

336 d

Después de Alcibíades, creo que fue Critias quien dijo:

— Pródico e Hipias, me parece que Calias se inclina por
e Protágoras, en tanto que Alcibíades es siempre porfiado en lo que se propone. Nosotros, en cambio, no debemos porfiar ni por Sócrates ni por Protágoras, sino pedirles a ambos, a la vez, que no interrumpan la conversación.

337 a Una vez que Critias dijo esto, prosiguió Pródico: (1)

— Me parece, Critias, que hablas como es debido. Conviene que quienes asisten a estas disputas presten a ambos disputantes atención común, pero no igual; porque no es lo mismo: Conviene escuchar a ambos en común, pero no apreciar por igual a cada uno, sino más al más sabio, y menos al más ignorante. Yo también os pido, Protágoras y Sócrates, que condescendáis el uno con el otro y que, respecto de las cuestiones, disintáis entre vosotros, pero no riñáis:
b Disienten, pero con benevolencia, los amigos de los amigos, riñen, en cambio, los adversarios y los enemigos entre sí. De esta manera, tendríamos una conversación excelente. Pues vosotros, los hablantes, recibiríais así toda la aprobación de quienes os escuchamos, no ya nuestras alabanzas; porque la aprobación proviene de las almas de los oyentes sin decepción; la alabanza verbal, en cambio, proviene, con frecuencia, de la opinión de los mentirosos. Por nuestra par-
c te, nosotros, como oyentes, nos sentiríamos, así, llenos de alegría, no ya de placer; porque siente alegría quien aprende algo y quien concibe una idea con la propia mente; siente placer, en cambio, quien come algo o experimenta alguna otra sensación agradable con el propio cuerpo.

Cuando Pródico hubo dicho esto, casi todos los presentes le aplaudieron. Después de Pródico, el sabio Hipias dijo: (2)

— Varones aquí presentes, a todos os considero parientes, allegados y conciudadanos por naturaleza, no por ley;
d porque lo semejante está emparentado por naturaleza con lo semejante,

---

(1) En el pasaje que sigue hace Platón una rápida caracterización de Pródico preocupado siempre por la precisión de las palabras. En cada una de las cuatro proposiciones que enuncia distingue dos términos semánticamente emparentados. A la distinción de los sinónimos prestaba Pródico la mayor importancia.

(2) Como en el pasaje anterior a propósito de Pródico, así también en el que sigue tenemos una caracterización simplificada de otro gran sofista asistente a la reunión: Hipias de Elis, el sofista del saber enciclopédico, a quien ya nos presentó en 315 c resolviendo cuestiones de astronomía. Ahora suelta, sin venir a cuento, otro de los temas favoritos para la sofística: La oposición entre la ley y la naturaleza.

337 d

ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται—ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ
5 κατ' αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ
e ἀξιώματος ἄξιον ἀποφήνασθαι, ἀλλ' ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις. ἐγὼ μὲν οὖν καὶ δέομαι καὶ συμβουλεύω, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, συμβῆναι ὑμᾶς ὥσπερ ὑπὸ διαιτητῶν ἡμῶν συμβιβαζόντων
338 εἰς τὸ μέσον, καὶ μήτε σὲ τὸ ἀκριβὲς τοῦτο εἶδος τῶν διαλόγων ζητεῖν τὸ κατὰ βραχὺ λίαν, εἰ μὴ ἡδὺ Πρωταγόρᾳ, ἀλλ' ἐφεῖναι καὶ χαλάσαι τὰς ἡνίας τοῖς λόγοις, ἵνα μεγαλοπρεπέστεροι καὶ εὐσχημονέστεροι ἡμῖν φαίνωνται, μήτ' αὖ
5 Πρωταγόραν πάντα κάλων ἐκτείναντα, οὐρίᾳ ἐφέντα, φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων ἀποκρύψαντα γῆν, ἀλλὰ μέσον τι ἀμφοτέρους τεμεῖν. ὡς οὖν ποιήσετε, καὶ πείθεσθέ μοι ῥαβδοῦχον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν ἑλέσθαι ὃς ὑμῖν
b φυλάξει τὸ μέτριον μῆκος τῶν λόγων ἑκατέρου.

Ταῦτά ἤρεσε τοῖς παροῦσι, καὶ πάντες ἐπῄνεσαν, καὶ ἐμέ τε ὁ Καλλίας οὐκ ἔφη ἀφήσειν καὶ ἑλέσθαι ἐδέοντο ἐπιστάτην. εἶπον οὖν ἐγὼ ὅτι αἰσχρὸν εἴη βραβευτὴν ἑλέσθαι τῶν λόγων.
5 εἴτε γὰρ χείρων ἔσται ἡμῶν ὁ αἱρεθείς, οὐκ ὀρθῶς ἂν ἔχοι τὸν χείρω τῶν βελτιόνων ἐπιστατεῖν, εἴτε ὅμοιος, οὐδ' οὕτως ὀρθῶς· ὁ γὰρ ὅμοιος ἡμῖν ὅμοια καὶ ποιήσει, ὥστε ἐκ
c περιττοῦ ᾑρήσεται. ἀλλὰ δὴ βελτίονα ἡμῶν αἱρήσεσθε. τῇ μὲν ἀληθείᾳ, ὡς ἐγῷμαι, ἀδύνατον ὑμῖν ὥστε Πρωταγόρου τοῦδε σοφώτερόν τινα ἑλέσθαι· εἰ δὲ αἱρήσεσθε μὲν μηδὲν

d 6 αὐτῆς] αὖ Bekker τὸν] τὸ B T (sed ν in marg. B² et add. in textu rec. b) a 3 καὶ χαλάσαι secl. Cobet a 4 ἡμῖν W : ὑμῖν B T a 5 κάλων W t : κᾶλον B : κάλον T a 7 ποιήσετε] ποιήσατε Beck πείθεσθε] πείσεσθε scr. Ven. 184 : πιθέσθε (et mox ἑλέσθε Naber) b 3 τε] γε ci. Heindorf ἑλέσθαι B T : γρ. αἱρεῖσθαι in marg. T c 1 ᾑρήσεται B : ἡρήσεται T : εἱρήσεται W (sed αί supra ει) t αἱρήσεσθε scr. recc. : αἱρήσεσθαι B T W c 2 ὑμῖν ὥστε] ον ὑμῖν ἴστε Badham c 3 αἱρήσεσθε] αιρήσεσθαι re vera B

337 d

pero la ley, tirana de los hombres, violenta la naturaleza en muchos aspectos. Así pues, sería realmente vergonzoso que nosotros, que conocemos la naturaleza de las cosas, pues somos los más sabios de los helenos, que hemos acudido precisamente por esto de toda la Hélade a este pritaneo (1) de la sabiduría y, en concreto, a esta casa, la más grande y
e rica de la ciudad, no revelásemos nada digno de nuestra dignidad, sino que nos pusiéramos a discutir unos con otros como los más ignorantes de los hombres. Os pido y os aconsejo, por tanto, Sócrates y Protágoras, que os acerquéis mitad y mitad, como si salieseis al centro de la pa-
338 a lestra bajo nuestro arbitraje. Ni tú, Sócrates, exijas esa forma de diálogo tan ceñida a una brevedad excesiva, si ello no es del agrado de Protágoras, sino consiente en aflojar las riendas de las palabras para que nos resulten más espléndidas y elegantes, ni tú, Protágoras largues del todo las velas y soltándolas al viento huyas al piélago de los discursos, perdiendo de vista la tierra. Seguid ambos, más bien, un camino intermedio. Hacedlo así y obedecedme: Elegid un mo-
b derador, árbitro o juez que establezca la extensión de los discursos de cada uno.

PASO VIII

Estas palabras agradaron mucho a los presentes y todos aplaudieron. Calias me repitió que no me soltaría y me pidió que designara un presidente. Yo contesté que resultaría inoportuno elegir un árbitro de los discursos: Porque si el elegido, dije, es inferior a nosotros, no sería correcto que el inferior presidiese a los superiores; si es igual, tampoco sería correcto, ya que nuestro igual haría también las cosas
c igual que nosotros, por lo que sería elegido en vano. «Elegid, entonces, uno superior a nosotros». Pero, en verdad, pienso que no podréis elegir a alguien más sabio que Protágoras. Si elegís a uno en nada

(1) *Pritaneo:* Edificio público en Atenas en el que se conservaba el fuego sagrado, siendo el altar de Hestia el lugar más sagrado de la ciudad. En el Pritaneo se mantenía, a costa del estado, a hombres merecedores de honores patrios. En el juicio a Sócrates, éste reclama para sí el derecho a vivir en el Pritaneo.

βελτίω, φήσετε δέ, αἰσχρὸν καὶ τοῦτο τῷδε γίγνεται, ὥσπερ
φαύλῳ ἀνθρώπῳ ἐπιστάτην αἱρεῖσθαι, ἐπεὶ τό γ' ἐμὸν οὐδέν 5
μοι διαφέρει. ἀλλ' οὕτωσὶ ἐθέλω ποιῆσαι, ἵν' ὃ προθυμεῖσθε
συνουσία τε καὶ διάλογοι ἡμῖν γίγνωνται· εἰ μὴ βούλεται
Πρωταγόρας ἀποκρίνεσθαι, οὗτος μὲν ἐρωτάτω, ἐγὼ δὲ ἀπο- d
κρινοῦμαι, καὶ ἅμα πειράσομαι αὐτῷ δεῖξαι ὡς ἐγώ φημι
χρῆναι τὸν ἀποκρινόμενον ἀποκρίνεσθαι· ἐπειδὰν δὲ ἐγὼ
ἀποκρίνωμαι ὁπόσ' ἂν οὗτος βούληται ἐρωτᾶν, πάλιν οὗτος
ἐμοὶ λόγον ὑποσχέτω ὁμοίως. ἐὰν οὖν μὴ δοκῇ πρόθυμος εἶναι 5
πρὸς αὐτὸ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς κοινῇ
δεησόμεθα αὐτοῦ ἅπερ ὑμεῖς ἐμοῦ, μὴ διαφθείρειν τὴν συν-
ουσίαν· καὶ οὐδὲν δεῖ τούτου ἕνεκα ἕνα ἐπιστάτην γενέσθαι, e
ἀλλὰ πάντες κοινῇ ἐπιστατήσετε. Ἐδόκει πᾶσιν οὕτω ποιη-
τέον εἶναι· καὶ ὁ Πρωταγόρας πάνυ μὲν οὐκ ἤθελεν, ὅμως
δὲ ἠναγκάσθη ὁμολογῆσαι ἐρωτήσειν, καὶ ἐπειδὰν ἱκανῶς
ἐρωτήσῃ, πάλιν δώσειν λόγον κατὰ σμικρὸν ἀποκρινόμενος. 5

Ἤρξατο οὖν ἐρωτᾶν οὕτωσί πως· Ἡγοῦμαι, ἔφη, ὦ Σώ-
κρατες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν
δεινὸν εἶναι· ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα 339
οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή, καὶ
ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι. καὶ δὴ
καὶ νῦν ἔσται τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ αὐτοῦ μὲν περὶ οὗπερ ἐγώ
τε καὶ σὺ νῦν διαλεγόμεθα, περὶ ἀρετῆς, μετενηνεγμένον 5
δ' εἰς ποίησιν· τοσοῦτον μόνον διοίσει. λέγει γάρ που
Σιμωνίδης πρὸς Σκόπαν τὸν Κρέοντος ὑὸν τοῦ Θετταλοῦ ὅτι—

ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν, b
χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου
τετυγμένον.

τοῦτο ἐπίστασαι τὸ ᾆσμα, ἢ πᾶν σοι διεξέλθω;

c 4 φήσετε T W : φήσεται B c 5 αἱρεῖσθαι T : αἱρέσθαι B c 6 μοι διαφέρει] κωλύει Cobet d 4 ἀποκρίνωμαι W t : ἀποκρίνομαι B T ὁπόσ' B : ὅπως T W a 4 τὸ B : τῷ T a 5 νῦν διαλεγόμεθα B T : νῦν διελεγόμεθα W : νῦν δὴ διελεγόμεθα ci. Stallbaum μετενηνεγμένον Ast b 1 ἄνδρ'] ἄνδρα B T W b 2 χερσίν] χερσί B T W

338 c
mejor que Protágoras y le nombráis, también esto constituiría una afrenta para él, al designarle, como a un hombre ignorante, un presidente. Por lo que a mí respecta, me es indiferente. Por consiguiente, he aquí lo que estoy dispuesto a hacer para que, como deseáis, continúe la reunión y la
d disputa: Si Protágoras no quiere responder, que pregunte él y yo respondo, a la vez que procuraré demostrarle la manera en que yo creo debe responder el que responde. Cuando yo haya respondido a cuanto él quiera preguntar, que someta, a su vez, a mí el discurso de la misma manera. Si, entonces, no se muestra dispuesto a responder a la pregunta exacta, vosotros y yo conjuntamente le pediremos lo mismo que vosotros me pedís ahora: que no rompa la conversa-
e ción. Y para esto, no es necesario que haya un presidente único; todos en común presidiréis.

Todos convinieron en que debía procederse así. Protágoras no estaba del todo resuelto, pero se vió obligado a consentir en preguntar y en, una vez hubiese preguntado lo suficiente, responder, a su vez, cediendo la palabra a pequeños intervalos. Comenzó, pues, a preguntar de la siguiente manera:

— Considero, Sócrates, que una parte muy importante de la educación del hombre consiste en ser buen conocedor de la poesía épica, esto es, poder entender los escritos de los
339 a poetas; lo que han compuesto correctamente y lo que no, y saber discernir y dar razón de ello cuando sea preguntado. Y también ahora mi pregunta versará sobre aquello mismo sobre lo cual, ya antes, hemos disputado: la virtud; pero trasladada al campo de la poesía; ésta será la única diferencia.

En cierto pasaje dice Simónides, refiriéndose a Scopas, hijo de Creón el tesalio, que

b *Sin duda, llegar a ser un hombre bueno verdaderamente es difícil,*
cuadrado de manos, de pies y de mente, hecho sin defecto (1).

¿Conoces esta oda o te la recito completa?

---

(1) Los términos «sin duda» y «verdaderamente», guardan en estos versos un órden sintáctico pertinente (el «sin duda» ha de ir al principio y el «verdaderamente» entre las dos primeras frase, aplicable, bien a la primera, bien a la segunda). Sobre este órden sintáctico y sobre la aplicación ambigua de «verdaderamente» se basa la ulterior argumentación de Sócrates.
En las traducciones castellanas que conozco no se respetan estas condiciones. Este pasaje es paradigmático para observar las consecuencias que conlleva el no traducir del griego, sino de otra lengua. Veáse, por ejemplo, la traducción de Samaranch, *Op. cit.*, p. 180. Este, al traducir del francés, no se percata del órden sintáctico allí establecido y que cumple las condiciones arriba mencionadas.
«Cuadrado» era para los pitagóricos símbolo de perfección y por ello invocaban a la tétrada como juramento solemne: «Por el que transmitió a nuestra generación la tetractys, que contiene la fuente y la raíz de la naturaleza eterna» (*Confert* Kirk - Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, frag. 280, p. 325.

339 b

Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Οὐδὲν δεῖ· ἐπίσταμαί τε γάρ, καὶ πάνυ μοι τυγχάνει μεμεληκὸς τοῦ ᾄσματος.

Εὖ, ἔφη, λέγεις. πότερον οὖν καλῶς σοι δοκεῖ πεποιῆσθαι καὶ ὀρθῶς, ἢ οὔ;—Πάνυ, ἔφην ἐγώ, ⟨καλῶς⟩ τε καὶ ὀρθῶς. —Δοκεῖ δέ σοι καλῶς πεποιῆσθαι, εἰ ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ ὁ ποιητής;—Οὐ καλῶς, ἦν δ' ἐγώ.—Ὅρα δή, ἔφη, c βέλτιον.—Ἀλλ', ὠγαθέ, ἔσκεμμαι ἱκανῶς.—Οἶσθα οὖν, ἔφη, ὅτι προϊόντος τοῦ ᾄσματος λέγει που—

οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται,
καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.

ἐννοεῖς ὅτι ὁ αὐτὸς οὗτος καὶ τάδε λέγει κἀκεῖνα τὰ ἔμπροσθεν; —Οἶδα, ἦν δ' ἐγώ.—Δοκεῖ οὖν σοι, ἔφη, ταῦτα ἐκείνοις ὁμολογεῖσθαι;—Φαίνεται ἔμοιγε (καὶ ἅμα μέντοι ἐφοβούμην μὴ τὶ λέγοι) ἀτάρ, ἔφην ἐγώ, σοὶ οὐ φαίνεται;—Πῶς γὰρ ἂν d φαίνοιτο ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ταῦτα ἀμφότερα λέγων, ὅς γε τὸ μὲν πρῶτον αὐτὸς ὑπέθετο χαλεπὸν εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι ἀλαθείᾳ, ὀλίγον δὲ τοῦ ποιήματος εἰς τὸ πρόσθεν προελθὼν ἐπελάθετο, καὶ Πιττακὸν τὸν ταὐτὰ λέγοντα ἑαυτῷ, ὅτι χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, τοῦτον μέμφεταί τε καὶ οὔ φησιν ἀποδέχεσθαι αὐτοῦ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ λέγοντος; καίτοι ὁπότε τὸν ταὐτὰ λέγοντα αὑτῷ μέμφεται, δῆλον ὅτι καὶ ἑαυτὸν μέμφεται, ὥστε ἤτοι τὸ πρότερον ἢ ὕστερον οὐκ ὀρθῶς λέγει.

Εἰπὼν οὖν ταῦτα πολλοῖς θόρυβον παρέσχεν καὶ ἔπαινον e τῶν ἀκουόντων· καὶ ἐγὼ τὸ μὲν πρῶτον, ὡσπερεὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς, ἐσκοτώθην τε καὶ ἰλιγγίασα εἰπόντος αὐτοῦ ταῦτα καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθορυβησάντων· ἔπειτα—ὥς γε πρὸς

b 7 οὖν scr. recc. : οὔ T : οὐ re vera B W b 8 ἐγώ, καλῶς τε Bekker : ἐγώ τε B : ἔγωγε T W c 3 πιττάκειον W : πιττάκιον B T c 4 φάτ'] φάτο B T W ἐσλὸν Boeckh d 3 ἀλαθείᾳ re vera B t : ἀληθείᾳ T d 8 ἤτοι τὸ γρ. t et fort. ante ras. T : ἡγοῖτο B et in ras. T πρότερον T² : πότερον B T d 10 καὶ ἔπαινον secl. Sauppe e 2 ἰλιγγίασα t : εἰλιγγίασα B T

339 b

— No es necesario —respondí—, pues la conozco y me ha interesado mucho.

— Tanto mejor —repuso—. ¿Te parece, entonces, que ha sido compuesta con belleza y con verdad, o no?

— Con gran belleza y verdad —respondí.

— ¿Y si el poeta se contradice en ella? ¿Te seguiría pareciendo que ha sido compuesta con belleza?

— No; sin belleza —respondí.

— Mírala, entonces, mejor —dijo.

c — ¡Pero, querido amigo, si la he examinado cuidadosamente!

— Pues sabes que unos versos más adelante dice:

El dicho de Pítaco, aunque salido de un sabio, no me resulta armonioso:
Es difícil, decía, ser bueno.

¿Te das cuenta de que es la misma persona la que dice estos versos y los anteriores?

— Lo sé, —respondí.

— ¿Y te parece —repuso— que éstos concuerdan con aquéllos?

— Así me parece —repuse.

Pero recelando a la vez de lo que iría a añadir le pregunté:

— ¿Es que a ti no te lo parece?

d — ¿Cómo me iba a parecer que está de acuerdo consigo mismo el autor de ambos pasajes, el cuál, primero, establece que «llegar a ser un hombre bueno verdaderamente es difícil» y poco más adelante en el mismo poema lo olvida, y a Pítaco, que dice lo mismo que él, a saber, que «es difícil ser bueno», le censura, a la vez que manifiesta no estar de acuerdo con quien dice lo mismo que él?. Es evidente que censurar a quien dice lo mismo que uno mismo es censurarse a sí mismo, de modo que, o bien la primera vez, o bien la segunda, no habla como es debido.

Estas palabras provocaron un amplio murmullo y muchos
e elogios entre los oyentes. Yo, por un momento, como golpeado por un gran púgil, sentí vértigo y quedé perturbado, tanto por lo que él había dicho, como por la aclamación de los demás. Luego,

σὲ εἰρῆσθαι τἀληθῆ, ἵνα μοι χρόνος ἐγγένηται τῇ σκέψει τί λέγοι ὁ ποιητής—τρέπομαι πρὸς τὸν Πρόδικον, καὶ καλέσας αὐτόν, Ὦ Πρόδικε, ἔφην ἐγώ, σὸς μέντοι Σιμωνίδης πολίτης· δίκαιος εἶ βοηθεῖν τῷ ἀνδρί. δοκῶ οὖν μοι ἐγὼ παρακαλεῖν σέ· ὥσπερ ἔφη Ὅμηρος τὸν Σκάμανδρον πολιορκούμενον ὑπὸ τοῦ Ἀχιλλέως τὸν Σιμόεντα παρακαλεῖν, εἰπόντα—

φίλε κασίγνητε, σθένος ἀνέρος ἀμφότεροί περ
σχῶμεν,

ἀτὰρ καὶ ἐγὼ σὲ παρακαλῶ, μὴ ἡμῖν ὁ Πρωταγόρας τὸν Σιμωνίδην ἐκπέρσῃ. καὶ γὰρ οὖν καὶ δεῖται τὸ ὑπὲρ Σιμωνίδου ἐπανόρθωμα τῆς σῆς μουσικῆς, ᾗ τό τε βούλεσθαι καὶ ἐπιθυμεῖν διαιρεῖς ὡς οὐ ταὐτὸν ὄν, καὶ ἃ νυνδὴ εἶπες πολλά τε καὶ καλά. καὶ νῦν σκόπει εἴ σοι συνδοκεῖ ὅπερ ἐμοί. οὐ γὰρ φαίνεται ἐναντία λέγειν αὐτὸς αὑτῷ Σιμωνίδης. σὺ γάρ, ὦ Πρόδικε, προαπόφηναι τὴν σὴν γνώμην· ταὐτόν σοι δοκεῖ εἶναι τὸ γενέσθαι καὶ τὸ εἶναι, ἢ ἄλλο;—Ἄλλο νὴ Δί', ἔφη ὁ Πρόδικος.—Οὐκοῦν, ἔφην ἐγώ, ἐν μὲν τοῖς πρώτοις αὐτὸς ὁ Σιμωνίδης τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφήνατο, ὅτι ἄνδρα ἀγαθὸν ἀληθείᾳ γενέσθαι χαλεπὸν εἴη;—Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη ὁ Πρόδικος.—Τὸν δέ γε Πιττακόν, ἣν δ' ἐγώ, μέμφεται, οὐχ ὡς οἴεται Πρωταγόρας, ταὐτὸν ἑαυτῷ λέγοντα, ἀλλ' ἄλλο. οὐ γὰρ τοῦτο ὁ Πιττακὸς ἔλεγεν τὸ χαλεπόν, γενέσθαι ἐσθλόν, ὥσπερ ὁ Σιμωνίδης, ἀλλὰ τὸ ἔμμεναι· ἔστιν δὲ οὐ ταὐτόν, ὦ Πρωταγόρα, ὥς φησιν Πρόδικος ὅδε, τὸ εἶναι καὶ τὸ γενέσθαι. εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτό ἐστιν τὸ εἶναι τῷ γενέσθαι, οὐκ ἐναντία λέγει ὁ Σιμωνίδης αὐτὸς αὑτῷ. καὶ ἴσως ἂν φαίη Πρόδικος ὅδε καὶ ἄλλοι πολλοὶ καθ' Ἡσίοδον γενέσθαι μὲν ἀγαθὸν χαλεπὸν εἶναι—τῆς γὰρ ἀρετῆς ἔμπροσθεν τοὺς θεοὺς ἱδρῶτα θεῖναι—ὅταν δέ τις αὐτῆς εἰς ἄκρον ἵκηται, ῥηϊδίην δὴπειτα πέλειν, χαλεπήν περ ἐοῦσαν, ἐκτῆσθαι.

e 4 ἐγγένηται W: ἐκγένηται B T
e 5 λέγοι B W: λέγει T
c 4 τὸ χαλεπὸν B T W: χαλεπόν Sauppe
c 6 ὅδε B t: οὐδὲ T
d 5 ἐκτῆσθαι scr. recc.: κτῆσθαι B T W

339 e

si he de decirte la verdad, para ganar tiempo con el que examinar qué habría querido decir el poeta, me volví hacia Pródico y dirigiéndole la palabra: **PASO IX**

— Pródico —le dije—, Simónides es compatriota tuyo;
340 a justo es que acudas en su auxilio. Creo que debo pedirte ayuda para ello como relata Homero (1) que el Escamandro, atacado por Aquiles, pidió ayuda al Simois:

Hermano mío, contengamos juntos la fuerza de este hombre

Así, también, te pido ayuda yo ahora, para que Protágoras no nos eche por tierra a Simónides. Pues la defensa de Simónides precisa de ese arte tuyo mediante el cual distingues «querer» de «desear», como cosas que no son lo
b mismo; así como también otras muchas cosas bellas de las que antes nos hablabas. Ahora, mira a ver si tu opinión concuerda con la mía, pues no me parece que Simónides se contradiga. Pero expónnos tú primero, Pródico, tu parecer: ¿Crées que «llegar a ser» es lo mismo que «ser» o una cosa distinta?

— Una cosa distinta, ¡por Zeus! —respondió Pródico.

— ¿No es cierto que en el primer pasaje Simónides expone su propia opinión, a saber, que llegar a ser un hombre bueno verdaderamente es difícil?

c — Cierto es lo que dices, respondió Pródico.

— Censura a Pítaco —añadí— no, como piensa Protágoras, por decir lo mismo que él, sino por decir otra cosa. Pues Pítaco no dijo que era difícil «llegar a ser» bueno, como Simónides, sino «ser». Por lo tanto, Protágoras, según Pródico, no es lo mismo «ser» que «llegar a ser». Y si no es lo mismo «ser» que «llegar a ser», entonces Simónides no se contradice. Y a propósito de «es difícil llegar a ser
d bueno», quizá Pródico, aquí presente, y otros muchos hagan suyas las palabras de Hesíodo (2): «Que los dioses han puesto el sudor delante de la virtud, pero que, una vez que alguien ha llegado a la cima de la virtud, luego, le es más fácil, aun siendo difícil poseerla».

---

(1) *Ilíada*, XXI, 308.

(2) *Los trabajos y los días*, 289.

340 d

Ὁ μὲν οὖν Πρόδικος ἀκούσας ταῦτα ἐπῄνεσέν με· ὁ δὲ Πρωταγόρας, Τὸ ἐπανόρθωμά σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, μεῖζον ἁμάρτημα ἔχει ἢ ὃ ἐπανορθοῖς.

Καὶ ἐγὼ εἶπον· Κακὸν ἄρα μοι εἴργασται, ὡς ἔοικεν, ὦ
e Πρωταγόρα, καὶ εἰμί τις γελοῖος ἰατρός· ἰώμενος μεῖζον τὸ νόσημα ποιῶ.

Ἀλλ' οὕτως ἔχει, ἔφη.

Πῶς δή; ἦν δ' ἐγώ.

5 Πολλὴ ἄν, ἔφη, ἀμαθία εἴη τοῦ ποιητοῦ, εἰ οὕτω φαῦλόν τί φησιν εἶναι τὴν ἀρετὴν ἐκτῆσθαι, ὅ ἐστιν πάντων χαλεπώτατον, ὡς ἅπασιν δοκεῖ ἀνθρώποις.

Καὶ ἐγὼ εἶπον· Νὴ τὸν Δία, εἰς καιρόν γε παρατετύχηκεν ἡμῖν ἐν τοῖς λόγοις Πρόδικος ὅδε. κινδυνεύει γάρ τοι, ὦ
341 Πρωταγόρα, ἡ Προδίκου σοφία θεία τις εἶναι πάλαι, ἤτοι ἀπὸ Σιμωνίδου ἀρξαμένη, ἢ καὶ ἔτι παλαιοτέρα. σὺ δὲ ἄλλων πολλῶν ἔμπειρος ὢν ταύτης ἄπειρος εἶναι φαίνῃ, οὐχ ὥσπερ ἐγὼ ἔμπειρος διὰ τὸ μαθητὴς εἶναι Προδίκου τουτουί·
5 καὶ νῦν μοι δοκεῖς οὐ μανθάνειν ὅτι καὶ τὸ "χαλεπὸν" τοῦτο ἴσως οὐχ οὕτως Σιμωνίδης ὑπελάμβανεν ὥσπερ σὺ ὑπολαμβάνεις, ἀλλ' ὥσπερ περὶ τοῦ "δεινοῦ" Πρόδικός με οὑτοσὶ νουθετεῖ ἑκάστοτε, ὅταν ἐπαινῶν ἐγὼ ἢ σὲ ἢ ἄλλον τινὰ λέγω ὅτι Πρωταγόρας σοφὸς καὶ δεινός ἐστιν ἀνήρ, ἐρωτᾷ
b εἰ οὐκ αἰσχύνομαι τἀγαθὰ δεινὰ καλῶν. τὸ γὰρ δεινόν, φησίν, κακόν ἐστιν· οὐδεὶς γοῦν λέγει ἑκάστοτε "δεινοῦ πλούτου" οὐδὲ "δεινῆς εἰρήνης" οὐδὲ "δεινῆς ὑγιείας," ἀλλὰ "δεινῆς νόσου" καὶ "δεινοῦ πολέμου" καὶ "δεινῆς πενίας,"
5 ὡς τοῦ δεινοῦ κακοῦ ὄντος. ἴσως οὖν καὶ τὸ "χαλεπὸν" αὖ οἱ Κεῖοι καὶ ὁ Σιμωνίδης ἢ κακὸν ὑπολαμβάνουσι ἢ ἄλλο τι ὃ σὺ οὐ μανθάνεις· ἐρώμεθα οὖν Πρόδικον—δίκαιον γὰρ τὴν Σιμωνίδου φωνὴν τοῦτον ἐρωτᾶν—τί ἔλεγεν, ὦ Πρόδικε, τὸ
c "χαλεπὸν" Σιμωνίδης;

Κακόν, ἔφη.

e 2 ποιῶ] ποιῶν Hirschig

340 d

Al oirme decir esto, Pródico me alabó, pero Protágoras replicó:

— Tu defensa, Sócrates, contiene un error mayor que el que defiendes.

e — Entonces, según tú, Protágoras, lo he hecho mal y soy como un médico ridículo que, por curar la enfermedad, la agravo.

— Pues así es —añadió.

— ¿Y cómo es eso?, —repuse.

— Mucha habría de ser la ignorancia del poeta, dijo, para afirmar algo tan necio sobre lo que es poseer la virtud, dado que resulta lo más difícil de todo, como todo el mundo reconoce.

— ¡Por Zeus! —repuse—, ¡qué oportunidad que Pródico
341 a presencie nuestra disputa!, ya que su divina sabiduría parece ser, Protágoras, una de las más antiguas, que se remonta a Simónides o, incluso, es más antigua. Pero tú, que eres experto en otras muchas cosas, en ésta pareces un inexperto, y no un experto como yo, por ser discípulo de Pródico (1). En este momento me parece que no llegas a entender que el «difícil» ese, quizá, Simónides no lo tomó en el mismo sentido en que tú lo tomas, sino en un sentido como el que a propósito de «terrible» me corrige siempre Pródico: Cuando para alabar, por ejemplo, a tí o a algún otro digo:
b «Protágoras es un sabio terrible», me pregunta si no me avergüenzo de llamar «terrible» a lo que es bueno; pues lo terrible, dice, es malo. En efecto, nadie habla de una riqueza terrible, de una paz terrible o de una salud terrible, sino de una enfermedad terrible, de una guerra terrible, de una pobreza terrible; puesto que lo terrible es malo. Por consiguiente, quizá también los de Ceos y Simónides tomen «difícil» en el sentido de «malo» o de alguna otra cosa que tú no llegas a entender. Preguntemos a Pródico, pues justo es preguntarle sobre este vocablo de Simónides. Pródico, ¿qué
c entendía Simónides por «difícil»?

— «Malo» —respondió.

---

(1) «Dos cosas —dice Aristóteles en *Metafísica*, M, IV, 1078 b— se pueden atribuir propiamente con justicia a Sócrates: El principio de la inducción y la definición de lo universal». Con respecto a esto último, Sócrates declara aquí su deuda con Pródico, el sofista a quien más respeta Sócrates.

Διὰ ταῦτ' ἄρα καὶ μέμφεται, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Πρόδικε, τὸν Πιττακὸν λέγοντα χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, ὥσπερ ἂν εἰ ἤκουεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐστὶν κακὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι. 5

Ἀλλὰ τί οἴει, ἔφη, λέγειν, ὦ Σώκρατες, Σιμωνίδην ἄλλο ἢ τοῦτο, καὶ ὀνειδίζειν τῷ Πιττακῷ ὅτι τὰ ὀνόματα οὐκ ἠπίστατο ὀρθῶς διαιρεῖν ἅτε Λέσβιος ὢν καὶ ἐν φωνῇ βαρβάρῳ τεθραμμένος;

Ἀκούεις δή, ἔφην ἐγώ, ὦ Πρωταγόρα, Προδίκου τοῦδε. 10
ἔχεις τι πρὸς ταῦτα λέγειν; d

Καὶ ὁ Πρωταγόρας, Πολλοῦ γε δεῖ, ἔφη, οὕτως ἔχειν, ὦ Πρόδικε· ἀλλ' ἐγὼ εὖ οἶδ' ὅτι καὶ Σιμωνίδης τὸ "χαλεπὸν" ἔλεγεν ὅπερ ἡμεῖς οἱ ἄλλοι, οὐ τὸ κακόν, ἀλλ' ὃ ἂν μὴ ῥᾴδιον ᾖ ἀλλὰ διὰ πολλῶν πραγμάτων γίγνηται. 5

Ἀλλὰ καὶ ἐγὼ οἶμαι, ἔφην, ὦ Πρωταγόρα, τοῦτο λέγειν Σιμωνίδην, καὶ Πρόδικόν γε τόνδε εἰδέναι, ἀλλὰ παίζειν καὶ σοῦ δοκεῖν ἀποπειρᾶσθαι εἰ οἷός τ' ἔσῃ τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν. ἐπεὶ ὅτι γε Σιμωνίδης οὐ λέγει τὸ χαλεπὸν κακόν, μέγα τεκμήριόν ἐστιν εὐθὺς τὸ μετὰ τοῦτο ῥῆμα· e
λέγει γὰρ ὅτι—

θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας,

οὐ δήπου τοῦτό γε λέγων, κακὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, εἶτα τὸν θεόν φησιν μόνον τοῦτο ἂν ἔχειν καὶ τῷ θεῷ τοῦτο 5
γέρας ἀπένειμε μόνῳ· ἀκόλαστον γὰρ ἄν τινα λέγοι Σιμωνίδην ὁ Πρόδικος καὶ οὐδαμῶς Κεῖον. ἀλλ' ἅ μοι δοκεῖ διανοεῖσθαι Σιμωνίδης ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι, ἐθέλω σοι εἰπεῖν,
εἰ βούλει λαβεῖν μου πεῖραν ὅπως ἔχω, ὃ σὺ λέγεις τοῦτο, 342
περὶ ἐπῶν· ἐὰν δὲ βούλῃ, σοῦ ἀκούσομαι.

Ὁ μὲν οὖν Πρωταγόρας ἀκούσας μου ταῦτα λέγοντος, Εἰ σὺ βούλει, ἔφη, ὦ Σώκρατες· ὁ δὲ Πρόδικός τε καὶ ὁ Ἱππίας ἐκελευέτην πάνυ, καὶ οἱ ἄλλοι. 5

c 3 διὰ secl. Hirschig
εἴπερ vel εἴ γε Kroschel
e 1 σὺ T : σοι B
e 3 τοῦτ'] τοῦτο B T W
e 6 σιμωνίδην ὁ T W : σιμωνίδης B
e 4 εἶτα]

341 c

— Y por eso, Pródico —repuse—, censura a Pítaco cuando éste dice que es difícil ser bueno; como si le hubiese oído decir que es malo ser bueno.

— ¿Pues qué crees, Sócrates —dijo Pródico—, que iba a entender Simónides sino eso?. Y reprocha a Pítaco no haber aprendido a emplear correctamente los nombres por ser de Lesbos y haberse educado en una lengua bárbara.

— Protágoras —repuse—, ya oyes lo que dice Pródico.
d ¿Tienes algo que objetar?

— Pródico —dijo Protágoras—: dista mucho de ser eso así. Estoy seguro de que Simónides, como la mayoría de nosotros, entendía por «difícil», no lo malo, sino lo que no es fácil, lo que se consigue con muchos impedimentos.

— También yo creo, Protágoras —repuse—, que Simónides entendía eso y que, además, Pródico lo sabe, pero que bromea y te tienta para ver si eres capaz de defender tu razonamiento. Prueba evidente de que Simónides no entiende
e «malo» por «difícil» es lo que sigue inmediatamente después, cuando dice que

Sólo un dios podría poseer este privilegio.

Sin duda, no iba a decir que es malo ser bueno y a continuación afirmar que sólo el dios posee tal cosa y asignar al dios, exclusivamente, dicho privilegio. Si así fuera, Pródico consideraría a Simónides un disoluto y no ciudadano de Ceos. Por lo demás, cuál era, en mi opinión, la idea de Simónides en este poema, estoy dispuesto a exponértela, si es
342 a que quieres enterarte de cómo entiendo yo eso que tú llamas poesía. Pero, si lo prefieres, te escucho.

Al oirme decir ésto, Protágoras replicó:

— Como tú quieras, Sócrates.

Por su parte, Pródico, Hipias y todos los demás me pidieron insistentemente que lo hiciera.

342 a

Ἐγὼ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἅ γέ μοι δοκεῖ περὶ τοῦ ᾄσματος τούτου, πειράσομαι ὑμῖν διεξελθεῖν. φιλοσοφία γάρ ἐστιν παλαιοτάτη τε καὶ πλείστη τῶν Ἑλλήνων ἐν Κρήτῃ τε καὶ
b ἐν Λακεδαίμονι, καὶ σοφισταὶ πλεῖστοι γῆς ἐκεῖ εἰσιν· ἀλλ' ἐξαρνοῦνται καὶ σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι, ἵνα μὴ κατάδηλοι ὦσιν ὅτι σοφίᾳ τῶν Ἑλλήνων περίεισιν, ὥσπερ οὓς Πρωταγόρας ἔλεγε τοὺς σοφιστάς, ἀλλὰ δοκῶσιν τῷ μάχε-
5 σθαι καὶ ἀνδρείᾳ περιεῖναι, ἡγούμενοι, εἰ γνωσθεῖεν ᾧ περίεισιν, πάντας τοῦτο ἀσκήσειν, τὴν σοφίαν. νῦν δὲ ἀποκρυψάμενοι ἐκεῖνο ἐξηπατήκασιν τοὺς ἐν ταῖς πόλεσι λακωνίζοντας, καὶ οἱ μὲν ὦτά τε κατάγνυνται μιμούμενοι
c αὐτούς, καὶ ἱμάντας περιειλίττονται καὶ φιλογυμναστοῦσιν καὶ βραχείας ἀναβολὰς φοροῦσιν, ὡς δὴ τούτοις κρατοῦντας τῶν Ἑλλήνων τοὺς Λακεδαιμονίους· οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι, ἐπειδὰν βούλωνται ἀνέδην τοῖς παρ' αὐτοῖς συγγενέσθαι
5 σοφισταῖς καὶ ἤδη ἄχθωνται λάθρᾳ συγγιγνόμενοι, ξενηλασίας ποιούμενοι τῶν τε λακωνιζόντων τούτων καὶ ἐάν τις ἄλλος ξένος ὢν ἐπιδημήσῃ, συγγίγνονται τοῖς σοφισταῖς λανθάνοντες τοὺς ξένους, καὶ αὐτοὶ οὐδένα ἐῶσιν τῶν νέων
d εἰς τὰς ἄλλας πόλεις ἐξιέναι, ὥσπερ οὐδὲ Κρῆτες, ἵνα μὴ ἀπομανθάνωσιν ἃ αὐτοὶ διδάσκουσιν. εἰσὶν δὲ ἐν ταύταις ταῖς πόλεσιν οὐ μόνον ἄνδρες ἐπὶ παιδεύσει μέγα φρονοῦν τες, ἀλλὰ καὶ γυναῖκες. γνοῖτε δ' ἂν ὅτι ἐγὼ ταῦτα ἀληθῆ
5 λέγω καὶ Λακεδαιμόνιοι πρὸς φιλοσοφίαν καὶ λόγους ἄριστα πεπαίδευνται, ὧδε· εἰ γὰρ ἐθέλει τις Λακεδαιμονίων τῷ φαυλοτάτῳ συγγενέσθαι, τὰ μὲν πολλὰ ἐν τοῖς λόγοις εὑρή-
e σει αὐτὸν φαῦλόν τινα φαινόμενον, ἔπειτα, ὅπου ἂν τύχῃ τῶν λεγομένων, ἐνέβαλεν ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής, ὥστε φαίνεσθαι

a 6 γ' ἐμοὶ Bekker b 5 ἀνδρείᾳ T : ἀνδρεῖοι B ᾧ περίεισι Heusde : οἱ περίεισιν B : ὥιπερ εἰσὶν T : οἵπερ εἰσὶ W b 6 τὴν σοφίαν B W t : om. T c 4 αὐτοῖς B T c 5 ἄχθωνται B : ἄχθονται T d 1 κρῆτες T : κρήτης B d 2 διδάσκουσιν B : διδάσκωσιν T (sed suprascr. υ) d 4 γνοίητε B T d 6 πεπαίδευνται T : πεπαίδευται B

342 a

— Voy a intentar, pues —dije—, exponeros cuál es mi opinión sobre este poema:

La afición al saber es muy antigua entre los helenos y
b está muy extendida por Creta y Lacedemonia: Allí hay más
sabios que en parte alguna, pero se ocultan y fingen ser ig-
norantes, para que no se evidencie que son superiores a los
helenos en sabiduría, tal como nos decía antes Protágoras
que hacían los sofistas. Aparentan, antes bien, ser superio-
res en la lucha y en el valor; porque piensan que, si se lle-
ga a conocer en qué son superiores, entonces, todo el mun-
do se dedicaría a esto, a la sabiduría. Y así, ocultando su
habilidad, engañan a los laconizantes de las demás ciuda-
c des, los cuales, para imitarlos, se abren las orejas, se ciñen
con cintas, se aficionan a la gimnasia y usan vestidos cor-
tos, como si los lacedemonios superasen en esto a los de-
más helenos. Los lacedemonios, por su parte, cuando quie-
ren conversar libremente con sus sabios y se cansan de fre-
cuentarlos en secreto, decretan una expulsión de estos
extranjeros laconizantes, así como de cualquier otro extran-
jero allí residente, y se reúnen con los sabios, a espaldas de
los extranjeros. Además, no permiten, como tampoco los
d cretenses, que ninguno de sus jóvenes salga a las otras ciu-
dades, para que no desaprendan lo que ellos les han enseña-
do. En efecto, en estas ciudades se encuentran no sólo
hombres, sino también mujeres, orgullosos de su educación.
Una prueba de que digo la verdad y de que los lacedemo-
nios se educan magníficamente en filosofía y en elocuencia
es la siguiente: Si alguien se pone a conversar con el más
e vulgar de los lacedemonios, le tendrá por un inepto en mu-
chas de sus frases, pero luego, de repente, en un momento
dado de la conversación, al igual que un hábil arquero, lan-
za, como un rayo, una frase corta y llena de sentido,

τὸν προσδιαλεγόμενον παιδὸς μηδὲν βελτίω. τοῦτο οὖν αὐτὸ καὶ τῶν νῦν εἰσὶν οἳ κατανενοήκασι καὶ τῶν πάλαι, ὅτι τὸ λακωνίζειν πολὺ μᾶλλόν ἐστιν φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν, εἰδότες ὅτι τοιαῦτα οἷόν τ' εἶναι ῥήματα φθέγγεσθαι τελέως πεπαιδευμένου ἐστὶν ἀνθρώπου. τούτων ἦν καὶ 343
Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μυτιληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεύς, καὶ ἕβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο Λακεδαιμόνιος Χίλων. οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἄν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὖσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἑκάστῳ εἰρημένα· οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν b
νεὼν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, Γνῶθι σαυτόν καὶ Μηδὲν ἄγαν. τοῦ δὴ ἕνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική· καὶ δὴ καὶ τοῦ Πιττακοῦ ἰδίᾳ περιεφέρετο τοῦτο τὸ ῥῆμα ἐγκωμιαζόμενον ὑπὸ τῶν σοφῶν, τὸ Χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι. ὁ οὖν Σιμωνίδης, ἅτε φιλότιμος ὢν ἐπὶ σοφίᾳ, ἔγνω ὅτι εἰ καθέλοι τοῦτο τὸ c
ῥῆμα ὥσπερ εὐδοκιμοῦντα ἀθλητὴν καὶ περιγένοιτο αὐτοῦ, αὐτὸς εὐδοκιμήσει ἐν τοῖς τότε ἀνθρώποις. εἰς τοῦτο οὖν τὸ ῥῆμα καὶ τούτου ἕνεκα τούτῳ ἐπιβουλεύων κολοῦσαι αὐτὸ ἅπαν τὸ ᾆσμα πεποίηκεν, ὥς μοι φαίνεται.

Ἐπισκεψώμεθα δὴ αὐτὸ κοινῇ ἅπαντες, εἰ ἄρα ἐγὼ ἀληθῆ λέγω. εὐθὺς γὰρ τὸ πρῶτον τοῦ ᾄσματος μανικὸν ἂν φανείη, εἰ βουλόμενος λέγειν ὅτι ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι χαλεπόν, ἔπειτα ἐνέβαλε τὸ μέν. τοῦτο γὰρ οὐδὲ πρὸς ἕνα λόγον d
φαίνεται ἐμβεβλῆσθαι, ἐὰν μή τις ὑπολάβῃ πρὸς τὸ τοῦ

a 2 μυτιληναῖος B W : μιτυληναῖος T a 3 ἡμέτερος] ἡμετέρειος Herwerden a 8 εἰρημένα] εἰρημένα ἃ Hermann : εἰρημέν' ἃ Schanz (σκοπῶν ante ἑκάστῳ add. Král) c 2 καὶ περιγένοιτο αὐτοῦ secl. Cobet c 3 εὐδοκιμήσει ἐν B : εὐδοκιμήσειεν T d 1 ἐνέβαλε τὸ scr. recc. : ἐνεβάλετο B T W

342 e

de modo que su interlocutor no queda a su lado por encima
de un niño. Por eso, hay ahora y ha habido antiguamente
quienes se han percatado de esto mismo, a saber, de que la-
conizar consiste en aficionarse al saber mucho más que a la
gimnasia, al darse cuenta de que el ser capaz de proferir ta-
343 a les sentencias es de hombres completamente instruídos. A
esta clase de hombres pertenecieron Tales de Mileto, Pítaco
de Mitilene, Bias de Priene, nuestro Solón, Cleóbulo de
Lindos, Misón de Quene y, como séptimo, se mencionaba
entre éstos a Quilón de Lacedemonia. Todos ellos fueron
émulos apasionados y estudiosos de la educación lacedemo-
nia. Señal de esta su sabiduría son esas sentencias breves,
dignas de recuerdo por parte de todos, que, como primicias
b de su sabiduría, ofrecieron conjuntamente a Apolo en el
templo de Delfos, haciendo inscribir estas dos que todos
repiten: *Conócete a tí mismo* y *nada en demasía*.

¿Qué por qué os cuento ésto?. Porque esa era la manera
de filosofar de los antiguos: una concisión lacónica. Y a Pí-
taco, en particular, se le atribuía esta sentencia celebrada
por los sabios: «Lo difícil: ser bueno». Simónides, por su
parte, ansioso de fama en la sabiduría, comprendió que si
c echaba por tierra esta sentencia, al igual que si hubiese ven-
cido a un atleta famoso, sería célebre entre los hombres de
entonces. Así pues, con la pretensión de destruir esa sen-
tencia y por la razón indicada, compuso todo su poema. Tal
es mi opinión.

Examinémoslo, no obstante, todos juntos para ver si ten-
go razón. En efecto, el comienzo mismo del poema resulta-
ría ya ridículo si el poeta, queriendo decir que es difícil lle-
d gar a ser un hombre bueno, introduce el «sin duda». Pues
esta expresión no parece introducida por razón alguna, a
menos que se suponga que

343 d

Πιττακοῦ ῥῆμα ὥσπερ ἐρίζοντα λέγειν τὸν Σιμωνίδην· λέγοντος τοῦ Πιττακοῦ ὅτι χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, ἀμφισβητοῦντα εἰπεῖν ὅτι Οὔκ, ἀλλὰ γενέσθαι μὲν χαλεπὸν ἄνδρα ἀγαθόν ἐστιν, ὦ Πιττακέ, ὡς ἀληθῶς—οὐκ ἀληθείᾳ ἀγαθόν, οὐκ ἐπὶ τούτῳ λέγει τὴν ἀλήθειαν, ὡς ἄρα ὄντων τινῶν
e τῶν μὲν ὡς ἀληθῶς ἀγαθῶν, τῶν δὲ ἀγαθῶν μέν, οὐ μέντοι ἀληθῶς—εὔηθες γὰρ τοῦτό γε φανείη ἂν καὶ οὐ Σιμωνίδου —ἀλλ' ὑπερβατὸν δεῖ θεῖναι ἐν τῷ ᾄσματι τὸ ἀλαθέως, οὕτωσί πως ὑπειπόντα τὸ τοῦ Πιττακοῦ, ὥσπερ ἂν εἰ θεῖμεν αὐτὸν λέγοντα τὸν Πιττακὸν καὶ Σιμωνίδην ἀποκρινόμενον εἰπόντα· Ὦ ἄνθρωποι, χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, τὸν δὲ
344 ἀποκρινόμενον ὅτι Ὦ Πιττακέ, οὐκ ἀληθῆ λέγεις· οὐ γὰρ εἶναι ἀλλὰ γενέσθαι μέν ἐστιν ἄνδρα ἀγαθὸν χερσί τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον, χαλεπὸν ἀλαθέως. οὕτω φαίνεται [τὸ] πρὸς λόγον τὸ μέν ἐμβεβλημένον καὶ τὸ ἀλαθέως ὀρθῶς ἐπ' ἐσχάτῳ κείμενον· καὶ τὰ ἐπιόντα πάντα τούτῳ μαρτυρεῖ, ὅτι οὕτως εἴρηται. πολλὰ μὲν γὰρ ἔστι καὶ περὶ ἑκάστου τῶν
b ἐν τῷ ᾄσματι εἰρημένων ἀποδεῖξαι ὡς εὖ πεποίηται—πάνυ γὰρ χαριέντως καὶ μεμελημένως ἔχει—ἀλλὰ μακρὸν ἂν εἴη αὐτὸ οὕτω διελθεῖν· ἀλλὰ τὸν τύπον αὐτοῦ τὸν ὅλον διεξέλθωμεν καὶ τὴν βούλησιν, ὅτι παντὸς μᾶλλον ἔλεγχός ἐστιν τοῦ Πιττακείου ῥήματος διὰ παντὸς τοῦ ᾄσματος.

Λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο ὀλίγα διελθών, ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον, ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν χαλεπὸν ἀλαθέως, οἷόν τε μέντοι ἐπί γε χρόνον τινά· γενόμενον δὲ διαμένειν
c ἐν ταύτῃ τῇ ἕξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν, ὡς σὺ λέγεις, ὦ Πιττακέ, ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας,

d 6 ὡς B W : καὶ ὡς T d 7 οὐκ] οὐδ' Hermann e 2 οὐ ⟨πρὸς⟩ Cobet e 3 τὸ ἀλαθέως B : τὸ* ἀληθέως T e 4 θείημεν B T a 4 τὸ secl. Heindorf : μοι Ast : τε Schirlitz b 5 πιττακείου W rec. t : πιττακίου B T c 2 ἀνθρώπειον T : ἀνθρώπιον B c 3 τὸ secl. Hirschig

343 d

Simónides se refiere a la sentencia de Pítaco para poner pegas. Al decir Pítaco: «es difícil ser bueno», Simónides disiente diciendo: «No, Pítaco; sin duda, lo difícil es llegar a ser un hombre bueno verdaderamente». No «verdaderamente bueno», pues no es a «bueno» a lo que se aplica «verda-
e deramente», como si hubiese algunos que son verdaderamente buenos y otros sólo buenos, pero no verdaderamente. Esto sería evidentemente una simpleza, indigna de Simónides. Es preciso admitir en el verso una trasposición de «verdaderamente» que se corresponde con el dicho de Pítaco, como si lo pusiéramos en un diálogo entre Pítaco y Simónides en el que, al decir aquél: «humanos, es difícil ser
344 a bueno», éste respondiera: «Pítaco: no dices la verdad, porque no es el *ser*, sino, sin duda, el *llegar a ser*, un hombre bueno, cuadrado de manos, de pies y de espíritu, lo verdaderamente difícil». De esta forma aparece el «sin duda» introducido con razón y el «verdaderamente» correctamente colocado al final. Y todo lo que sigue en el poema confirma que ése es el sentido. Muchas de sus partes, así como lo
b que se dice a propósito de cada materia, confirman que ha sido cuidadosamente compuesto, pues está lleno de encanto y elegancia. Pero resultaría excesivo analizarle de esta manera. Analicemos, pues, la idea del poema en general y su intención: Se trata, ante todo, de refutar, a lo largo de todo el poema, la sentencia de Pítaco. En efecto, poco después de este pasaje, como para justificar que, sin duda, llegar a ser un hombre bueno es verdaderamente difícil, añade: «aunque alguien sea capaz de ello por algún tiempo», pero,
c una vez que haya llegado a serlo, permanecer en ese estado y «ser un hombre bueno», como tú dices, Pítaco, es imposible y sobrehumano, pues «sólo un dios podría poseer este privilegio».

ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὃν [ἂν] ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ.

τίνα οὖν ἀμήχανος συμφορὰ καθαιρεῖ ἐν πλοίου ἀρχῇ; δῆλον ὅτι οὐ τὸν ἰδιώτην· ὁ μὲν γὰρ ἰδιώτης ἀεὶ καθῄρηται. ὥσπερ οὖν οὐ τὸν κείμενόν τις ἂν καταβάλοι, ἀλλὰ τὸν μὲν ἑστῶτά ποτε καταβάλοι ἄν τις ὥστε κείμενον ποιῆσαι, τὸν δὲ κείμενον οὔ, οὕτω καὶ τὸν εὐμήχανον ὄντα ποτὲ ἀμήχανος ἂν d συμφορὰ καθέλοι, τὸν δὲ ἀεὶ ἀμήχανον ὄντα οὔ, καὶ τὸν κυβερνήτην μέγας χειμὼν ἐπιπεσὼν ἀμήχανον ἂν ποιήσειεν, καὶ γεωργὸν χαλεπὴ ὥρα ἐπελθοῦσα ἀμήχανον ἂν θείη, καὶ ἰατρὸν ταὐτὰ ταῦτα. τῷ μὲν γὰρ ἐσθλῷ ἐγχωρεῖ κακῷ γενέσθαι, ὥσπερ καὶ παρ' ἄλλου ποιητοῦ μαρτυρεῖται τοῦ εἰπόντος—

αὐτὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς τοτὲ μὲν κακός, ἄλλοτε δ' ἐσθλός·

τῷ δὲ κακῷ οὐκ ἐγχωρεῖ γενέσθαι, ἀλλ' ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη. e ὥστε τὸν μὲν εὐμήχανον καὶ σοφὸν καὶ ἀγαθὸν ἐπειδὰν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ, οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι· σὺ δὲ φῄς, ὦ Πιττακέ, χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι· τὸ δ' ἐστὶ γενέσθαι μὲν χαλεπόν, δυνατὸν δέ, ἐσθλόν, ἔμμεναι δὲ ἀδύνατον·

πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ' εἰ κακῶς.

τίς οὖν εἰς γράμματα ἀγαθὴ πρᾶξίς ἐστιν, καὶ τίς ἄνδρα 345 ἀγαθὸν ποιεῖ εἰς γράμματα; δῆλον ὅτι ἡ τούτων μάθησις. τίς δὲ εὐπραγία ἀγαθὸν ἰατρὸν ποιεῖ; δῆλον ὅτι ἡ τῶν καμνόντων τῆς θεραπείας μάθησις. κακὸς δὲ κακῶς· τίς οὖν ἂν κακὸς ἰατρὸς γένοιτο; δῆλον ὅτι ᾧ πρῶτον μὲν ὑπάρχει ἰατρῷ εἶναι, ἔπειτα ἀγαθῷ ἰατρῷ—οὗτος γὰρ ἂν καὶ κακὸς γένοιτο—ἡμεῖς δὲ οἱ ἰατρικῆς ἰδιῶται οὐκ ἄν ποτε

c 4 δ'] δὲ B T ἔστι T : ἔστιν B c 5 ἂν om. Bergk
c 9 καταβάλοι . . . d 1 οὔ secl. Herwerden e 5 ἐσθλόν secl. Schneidewin e 6 ἔμμεναι δὲ B t : δ' ἔμμεναι T e 7 πράξαις Boeckh μὲν secl. G. Hermann a 4 δὲ] δ' εἰ Ast

344 c

Al hombre, en cambio, no le es posible ser no malo, cuando una adversidad irresistible le abate.

Así pues, ¿a quién abate una irresistible adversidad en el mando de un navío?. Es evidente que no al profano, porque el profano siempre está abatido. Como tampoco se derriba a quien está tumbado, sino que se derriba a quien ésta de pie, para ponerle tumbado; pero no al tumbado. Así,
d también, una adversidad irresistible abate a quien alguna vez tuvo recursos, no a quien siempre estuvo sin ellos: La descarga de una gran tempestad deja sin recursos al piloto, como la estación que viene desarreglada deja sin recursos al labrador, y como le sucede al médico *mutatis mutandis*. Es decir, cabe que el bueno llegue a ser malo, como lo atestigua el dicho de otro poeta:

El hombre bueno es, unas veces, malo, otras, bueno.

e Pero no cabe que el malo llegue a ser malo, porque lo es necesariamente siempre. De modo que al dotado de recursos, al sabio, o al bueno, cuando le abate una adversidad irresistible, «no le es posible ser no malo». Tú dices, Pítaco, que es difícil ser bueno, pero, sin duda, es difícil llegar a serlo, aunque posible; pero ser bueno es imposible.

Todo hombre, que actúa bien, es bueno,
pero malo, si actúa mal.

345 a Ahora bien, ¿qué es una buena actuación en lo referente a la escritura, y qué hace bueno a un hombre en escritura?. Es evidente que el aprendizaje de dicha materia. ¿Cuál es la buena conducta que hace a un médico bueno?. Evidentemente, el aprendizaje de la cura de enfermos. Por otra parte, «es malo, si actúa mal»: ¿Quién podría llegar a ser un mal médico?. Evidentemente, quien, en primer lugar, sea médico; y, en segundo, buen médico. Este, efectivamente, podría llegar a ser, a su vez, malo. Nosotros, en cambio, legos en medicina, nunca

345 a

γενοίμεθα κακῶς πράξαντες οὔτε ἰατροὶ οὔτε τέκτονες οὔτε
b ἄλλο οὐδὲν τῶν τοιούτων· ὅστις δὲ μὴ ἰατρὸς ἂν γένοιτο
κακῶς πράξας, δῆλον ὅτι οὐδὲ κακὸς ἰατρός. οὕτω καὶ ὁ
μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ' ἄν ποτε καὶ κακὸς ἢ ὑπὸ χρόνου ἢ
ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος—
5 αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πρᾶξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι—ὁ
δὲ κακὸς ἀνὴρ οὐκ ἄν ποτε γένοιτο κακός—ἔστιν γὰρ ἀεί—
ἀλλ' εἰ μέλλει κακὸς γενέσθαι, δεῖ αὐτὸν πρότερον ἀγαθὸν
γενέσθαι. ὥστε καὶ τοῦτο τοῦ ἄσματος πρὸς τοῦτο τείνει,
c ὅτι εἶναι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν οὐχ οἷόν τε, διατελοῦντα ἀγαθόν,
γενέσθαι δὲ ἀγαθὸν οἷόν τε, καὶ κακόν γε τὸν αὐτὸν τοῦτον·
ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν.

Ταῦτά τε οὖν πάντα πρὸς τὸν Πιττακὸν εἴρηται, καὶ τὰ
5 ἐπιόντα γε τοῦ ἄσματος ἔτι μᾶλλον δηλοῖ. φησὶ γάρ—

τοὔνεκεν οὔ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν
διζήμενος κενεὰν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος
βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα
10 χθονός·
ἐπί θ' ὑμῖν εὑρὼν ἀπαγγελέω,

d φησίν—οὕτω σφόδρα καὶ δι' ὅλου τοῦ ἄσματος ἐπεξέρχεται
τῷ τοῦ Πιττακοῦ ῥήματι—

πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἑκὼν ὅστις ἔρδῃ
5 μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται·

καὶ τοῦτ' ἐστὶ πρὸς τὸ αὐτὸ τοῦτο εἰρημένον. οὐ γὰρ οὕτως
ἀπαίδευτος ἦν Σιμωνίδης, ὥστε τούτους φάναι ἐπαινεῖν, ὃς

c 1 ἀγαθόν addub. Sauppe: an verba διατελοῦντα ἀγαθόν delenda? Schanz: διὰ τέλους [ἀγαθόν] Cobet c 7 κενεὰν W: κενεαν T: κεν ἐὰν B c 11 ἐπί θ' ὑμῖν Adam: ἐπί τ' ὕμμιν Schneidewin: ἐπὶ δ' ὕμμιν Bergk: ἔπειθ' ὑμῖν B T: ἐπὶ δή μιν Sauppe d 3 πάντας B t: πάντα T δ'] δὲ B T W ἐπαίνημι b: ἐπαίνημιν B: ἐπαινῆμιν T d 5 ἀνάγκᾳ Diogenes Laertius δ'] δὲ B T W d 7 τούτους B T: τούτοις W

345 a

podríamos llegar a ser, actuando mal, ni médicos, ni arqui-
b tectos, ni cosa por el estilo. Quien actuando mal no llegue a ser médico, es evidente que tampoco será un mal médico. Así también, el hombre bueno podrá llegar a ser, en determinadas circunstancias, malo, debido a la edad o la fatiga o una enfermedad o a cualquier otra desgracia, porque la única actuación mala es ésta: privarse del saber. Pero el hombre malo nunca podrá llegar a ser malo, pues lo es siempre. Si pretende llegar a ser malo, es preciso que antes llegue a ser bueno.

De modo que también esta parte del poema apunta a lo
c siguiente: Que no es posible ser un hombre bueno y perseverar siempre en ese estado; es posible, en cambio, llegar a ser bueno y, luego, malo. Pero, «ante todo, los mejores son aquéllos a quienes los dioses aman». Todo esto, pues, va dirigido contra Pítaco, y lo que sigue lo atestigua aún mejor. Dice, en efecto:

Por eso yo nunca hacia una esperanza inútil
lanzaré el destino de mi vida,
lo que llegar a ser es imposible buscando:
un hombre sin tacha entre quienes
los frutos de la vasta tierra compartimos.
Cuando le encuentre os lo diré.

d Y sigue diciendo —con tal vehemencia y a lo largo de todo el poema ataca la sentencia de Pítaco:

Pero a todo el mundo que
nada vergonzoso realiza gustosamente alabo y amo,
pues contra la necesidad ni los dioses luchan (1).

También estos versos van dirigidos a ese mismo dicho. Porque Simónides no era tan poco instruído como para decir que alababa a quien

---

(1) No encontramos traducción castellana posible que respete, a la vez, el órden sintáctico de estos versos (sobre el que luego argumentará Sócrates) y la función ambigua del término «gustosamente» (debería quedar entre las dos frases, pudiendo ir, bien con la primera, bien con la segunda). En las traducciones castellanas que conozco, no se respeta ninguna de estas condiciones.

ἂν ἑκὼν μηδὲν κακὸν ποιῇ, ὡς ὄντων τινῶν οἱ ἑκόντες κακὰ
ποιοῦσιν. ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν
σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἑκόντα ἐξαμαρ- e
τάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ
ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκον-
τες ποιοῦσιν· καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὃς ἂν μὴ κακὰ
ποιῇ ἑκών, τούτων φησὶν ἐπαινέτης εἶναι, ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ 5
λέγει τοῦτο τὸ ἑκών. ἡγεῖτο γὰρ ἄνδρα καλὸν κἀγαθὸν
πολλάκις αὐτὸν ἐπαναγκάζειν φίλον τινὶ γίγνεσθαι καὶ ἐπαι-
νέτην [φιλεῖν καὶ ἐπαινεῖν], οἷον ἀνδρὶ πολλάκις συμβῆναι 346
μητέρα ἢ πατέρα ἀλλόκοτον ἢ πατρίδα ἢ ἄλλο τι τῶν τοιού-
των. τοὺς μὲν οὖν πονηρούς, ὅταν τοιοῦτόν τι αὐτοῖς
συμβῇ, ὥσπερ ἀσμένους ὁρᾶν καὶ ψέγοντας ἐπιδεικνύναι καὶ
κατηγορεῖν τὴν πονηρίαν τῶν γονέων ἢ πατρίδος, ἵνα αὐτοῖς 5
ἀμελοῦσιν αὐτῶν μὴ ἐγκαλῶσιν οἱ ἄνθρωποι μηδ' ὀνειδίζωσιν
ὅτι ἀμελοῦσιν, ὥστε ἔτι μᾶλλον ψέγειν τε αὐτοὺς καὶ ἔχθρας
ἑκουσίους πρὸς ταῖς ἀναγκαίαις προστίθεσθαι· τοὺς δ' ἀγα- b
θοὺς ἐπικρύπτεσθαί τε καὶ ἐπαινεῖν ἀναγκάζεσθαι, καὶ ἄν τι
ὀργισθῶσιν τοῖς γονεῦσιν ἢ πατρίδι ἀδικηθέντες, αὐτοὺς ἑαυ-
τοὺς παραμυθεῖσθαι καὶ διαλλάττεσθαι προσαναγκάζοντας
ἑαυτοὺς φιλεῖν τοὺς ἑαυτῶν καὶ ἐπαινεῖν. πολλάκις δὲ 5
οἶμαι καὶ Σιμωνίδης ἡγήσατο καὶ αὐτὸς ἢ τύραννον ἢ ἄλλον
τινὰ τῶν τοιούτων ἐπαινέσαι καὶ ἐγκωμιάσαι οὐχ ἑκών, ἀλλ'
ἀναγκαζόμενος. ταῦτα δὴ καὶ τῷ Πιττακῷ λέγει ὅτι Ἐγώ,
ὦ Πιττακέ, οὐ διὰ ταῦτά σε ψέγω, ὅτι εἰμὶ φιλόψογος, c
ἐπεὶ—

ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ
μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδώς τ' ὀνησίπολιν δίκαν ὑγιὴς
ἀνήρ· 5

e 1 ἑκόντα B T: ἑκόν W e 5 τούτων B T: τούτου W
a 1 φιλεῖν καὶ ἐπαινεῖν secl. Grou a 3 τοιοῦτόν τι B W: τι τοιοῦτον T b 1 ἀναγκαίαις Heusde: ἀνάγκαις B T W b 3 πατριδι ἀδικηθέντες B: πατρίδι διαδικηθέντες T c 3 ἔμοιγ'] ἔμοιγε B T W
c 4 τ' ὀνησίπολιν G. Hermann: γε ὀνήσει πόλιν B T W

345 d

no hace nada malo «gustosamente»; como si hubiese alguien que obrase mal gustosamente. Pues estoy persuadido de que
e ningún varón sabio piensa que hombre alguno yerre gustosamente o cometa acciones vergonzosas y malas gustosamente. Por el contrario, saben bien que todo el que comete acciones vergonzosas y malas las comete a pesar suyo. Y Simónides dice alabar, no a quien no hace mal gustosamente, sino que el «gustosamente» se lo aplica a sí mismo. Pensaba, en efecto, que un hombre de bien se hace muchas veces violencia a sí mismo para llegar a ser amigo y elogiador de
346 a ciertas personas. Muchas veces, por ejemplo, a una persona le cae en suerte una madre, un padre, una patria o algo por el estilo, un tanto especiales. Los que son malos, cuando les sucede algo de esto, lo ven como con agrado y con sus reproches sacan a la luz y divulgan los defectos de los padres o de la patria, para que, al despreocuparse de ellos, los demás no les recriminen ni les echen en cara su despreocupación; de modo que murmuran aún más y a los
b odios inevitables añaden otros por su cuenta. Los buenos, por el contrario, disimulan y se esfuerzan en procurarles alabanzas; y si alguna injusticia de sus padres o de su patria les indigna, se apaciguan a sí mismos y restablecen la concordia, proponiéndose amarlos y alabarlos.

Supongo que muchas veces Simónides mismo habrá considerado oportuno alabar y encomiar a un tirano o a algún otro por el estilo, no gustosamente, sino por necesidad. Y
c por eso dice a Pítaco: «Pítaco, yo, si te censuro, no es porque soy amigo de censurar, puesto que

me basta quien no sea malo
ni demasiado inútil: el hombre sano
que conoce la justicia beneficiosa para la ciudad.

346 c

οὔ μιν ἐγὼ μωμήσομαι—

οὐ γάρ εἰμι φιλόμωμος—

τῶν γὰρ ἠλιθίων ἀπείρων γενέθλα,

ὥστ' εἴ τις χαίρει ψέγων, ἐμπλησθείη ἂν ἐκείνους μεμ-
10 φόμενος—

πάντα τοι καλά, τοῖσί τ' αἰσχρὰ μὴ μέμεικται.

d οὐ τοῦτο λέγει, ὥσπερ ἂν εἰ ἔλεγε πάντα τοι λευκά, οἷς μέλανα μὴ μέμεικται—γελοῖον γὰρ ἂν εἴη πολλαχῇ—ἀλλ' ὅτι αὐτὸς καὶ τὰ μέσα ἀποδέχεται ὥστε μὴ ψέγειν. καὶ οὐ ζητῶ, ἔφη, πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὅσοι
5 καρπὸν αἰνύμεθα χθονός, ἐπί θ' ὑμῖν εὑρὼν ἀπαγγελέω· ὥστε τούτου γ' ἕνεκα οὐδένα ἐπαινέσομαι, ἀλλά μοι ἐξαρκεῖ ἂν ᾖ μέσος καὶ μηδὲν κακὸν ποιῇ, ὡς ἐγὼ πάντας φιλέω καὶ ἐπαίνημι—καὶ τῇ φωνῇ ἐνταῦθα κέχρηται τῇ
e τῶν Μυτιληναίων, ὡς πρὸς Πιττακὸν λέγων τὸ πάντας δὲ ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἑκών—ἐνταῦθα δεῖ ἐν τῷ ἑκών διαλαβεῖν λέγοντα—ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρόν, ἄκων δ' ἔστιν οὓς ἐγὼ ἐπαινῶ καὶ φιλῶ. σὲ οὖν, καὶ εἰ μέσως
347 ἔλεγες ἐπιεικῆ καὶ ἀληθῆ, ὦ Πιττακέ, οὐκ ἄν ποτε ἔψεγον· νῦν δὲ σφόδρα γὰρ καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψευδόμενος δοκεῖς ἀληθῆ λέγειν, διὰ ταῦτά σε ἐγὼ ψέγω. ταῦτά μοι δοκεῖ, ὦ Πρόδικε καὶ Πρωταγόρα, ἦν δ' ἐγώ, Σιμωνίδης διανοούμενος
5 πεποιηκέναι τοῦτο τὸ ᾆσμα.

Καὶ ὁ Ἱππίας, Εὖ μέν μοι δοκεῖς, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ σὺ περὶ τοῦ ᾄσματος διεληλυθέναι· ἔστιν μέντοι, ἔφη, καὶ
b ἐμοὶ λόγος περὶ αὐτοῦ εὖ ἔχων, ὃν ὑμῖν ἐπιδείξω, ἂν βούλησθε.

Καὶ ὁ Ἀλκιβιάδης, Ναί, ἔφη, ὦ Ἱππία, εἰς αὖθίς γε· νῦν δὲ δίκαιόν ἐστιν ἃ ὡμολογησάτην πρὸς ἀλλήλω Πρωταγόρας
5 καὶ Σωκράτης, Πρωταγόρας μὲν εἰ ἔτι βούλεται ἐρωτᾶν,

c 6 οὔ μιν Schleiermacher : οὐ μὴν B T W c 7 εἰμι φιλόμωμος] φιλόμωμός εἰμι Sauppe Simonidi tribuens d 5 ἐπί θ'] ἔπειθ' B T d 6 γ' T : τ' B e 1 μυτιληναίων B : μιτυληναίων T τὸ B t : τὸ δὲ T b 5 βούλεται B T : βούλεσθαι W

346 c

No denigraré a ése,
pues de denigrar no soy amigo,
porque no tiene límite el linaje de los necios.

de modo que, si alguien gusta de censurar, de los reproches a éstos quedará harto.

En verdad, son honestas todas las cosas con las que no están mezcladas las torpes.

d No dice esto como dando a entender que, en verdad, son blancas todas las cosas con las que no están mezcladas las negras, pues esto resultaría extremadamente ridículo, sino que él se contenta con la mediocridad para no censurar. Y «no busco —dice— un hombre sin tacha entre quienes compartimos los frutos de la vasta tierra. Cuando le encuentre, os lo diré». De modo que, por esta razón, no voy a alabar a nadie, ya que «me basta quien sea mediocre y no haga nada malo», puesto que «a todo el mundo alabo y amo». Emplea
e aquí una expresión de los mitilenos como para dirigirse a Pítaco: «A todo el mundo (...) gustosamente alabo y amo». (Dentro del paréntesis y entre pausas va) «que nada vergonzoso realiza» (1). Porque hay personas a las que alabo y amo no gustosamente. A tí, pues, Pítaco, si dijeras una
347 a cosa medianamente conveniente y verdadera, nunca te censuraría. Pero ahora, por engañarnos gravemente en un asunto de suma importancia, bajo la apariencia de decir la verdad, por eso te censuro.

Esta es, mi opinión, Pródico y Protágoras, la intención con la que Simónides ha compuesto este poema.

Entonces dijo Hipias:

— Me parece, Sócrates, que has explicado hábilmente el
b poema. Pero yo también tengo un buen comentario del mismo que os puedo ofrecer, si queréis.

— De acuerdo, Hipias —repuso Alcibíades—, pero en otra ocasión. Ahora justo es que Protágoras y Sócrates cumplan lo que concertaron: si todavía Protágoras quiere preguntar,

---

(1) Hago aquí una traducción de sentido acomodada al órden sintáctico en que quedaron los versos de 345 d 3-5; (ver nota pág. 48).

ἀποκρίνεσθαι Σωκράτη, εἰ δὲ δὴ βούλεται Σωκράτει ἀποκρίνεσθαι, ἐρωτᾶν τὸν ἕτερον.

Καὶ ἐγὼ εἶπον· Ἐπιτρέπω μὲν ἔγωγε Πρωταγόρᾳ ὁπότερον αὐτῷ ἥδιον· εἰ δὲ βούλεται, περὶ μὲν ἀσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν, περὶ δὲ ὧν τὸ πρῶτον ἐγώ σε ἠρώτησα, ὦ Πρω- c
ταγόρα, ἡδέως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθοιμι μετὰ σοῦ σκοπούμενος. καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' 5
ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοῦ μισθούμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν d
τῶν αὐλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν· ὅπου δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν, οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' αὐλητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίας, ἀλλὰ αὐτοὺς αὑτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν 5
λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὑτῶν φωνῆς, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν. οὕτω δὲ καὶ αἱ τοιαίδε συνουσίαι, ἐὰν e
μὲν λάβωνται ἀνδρῶν οἱοίπερ ἡμῶν οἱ πολλοί φασιν εἶναι, οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὓς οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοί τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταὐτά φασιν τὸν 5
ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὃ ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι· ἀλλὰ τὰς μὲν τοιαύτας συνουσίας ἐῶσιν χαίρειν, αὐτοὶ δ' ἑαυτοῖς σύνεισιν δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς 348
ἑαυτῶν λόγοις πεῖραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες. τοὺς τοιούτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι ἐμέ τε καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ 5
ἡμῶν αὐτῶν πεῖραν λαμβάνοντας· κἂν μὲν βούλῃ ἔτι ἐρωτᾶν,

c 7 τῶν ante λόγων om. Athenaeus d 3 καὶ πεπαιδευμένοι t Athenaeus : πεπαιδευμένοι B T W : secl. Schanz e 5 ταῦτα B : ταὐτὰ T e 6 ὃ W : om. B T

347 b

que responda Sócrates; pero si quiere ya responder a Sócrates, que pregunte éste. **PASO X**

— Dejo a Protágoras que elija lo que más le guste —repuse—. Pero si accede a ello, dejemos a un lado las odas y
c poemas épicos. Con mucho gusto, Protágoras, concluiría contigo el examen de lo que te pregunté al principio. Porque las disputas sobre poesía me parecen adecuadas para los banquetes de las gentes ignorantes y vulgares; pues éstas, al no poder, debido a su falta de educación, por sí mismas mantener con las demás una conversación ni con su
d voz ni con sus razonamientos, alquilan flautistas, pagando cara la voz ajena de las flautas, y a través de sus sonidos se relacionan con los demás. En cambio, cuando se reunen a comer gentes de bien y educadas, no verás ni flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que se bastan a sí mismas para conversar por su propia voz sin necesidad de esas bagatelas y puerilidades. Hablan y escuchan alternativa y ordenadamente, aun cuando hayan bebido vino en abundan-
e cia. Así, también este tipo de reuniones, cuando se compoponen de gentes como las que la mayoría de nosotros nos preciamos de ser, no tienen necesidad de voces ajenas ni de poetas a los que no cabe preguntar sobre qué hablan, en tanto que sus intérpretes, disputando sobre cualquier cuestión que no pueden probar, unos dicen que el poeta entendía esto y otros, lo otro. Los hombres virtuosos rechazan
348 a complacerse en tales reuniones; conversan entre sí por sus propios medios, poniendo a prueba el ingenio de los demás y dando prueba del suyo a través de los razonamientos. Estos son, en mi opinión, a quienes debemos más bien imitar tú y yo. Dejando a un lado los poetas, hablemos entre nosotros por nuestros propios medios, poniendo a prueba la verdad y nuestro ingenio. Si quieres preguntar aún,

348 a

ἕτοιμός εἰμί σοι παρέχειν ἀποκρινόμενος· ἐὰν δὲ βούλῃ, σὺ ἐμοὶ παράσχες, περὶ ὧν μεταξὺ ἐπαυσάμεθα διεξιόντες, τούτοις τέλος ἐπιθεῖναι.

b Λέγοντος οὖν ἐμοῦ ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἄλλα οὐδὲν ἀπεσάφει ὁ Πρωταγόρας ὁπότερα ποιήσοι. εἶπεν οὖν ὁ Ἀλκιβιάδης πρὸς τὸν Καλλίαν βλέψας, Ὦ Καλλία, δοκεῖ σοι, ἔφη, καὶ νῦν καλῶς Πρωταγόρας ποιεῖν, οὐκ ἐθέλων εἴτε
5 δώσει λόγον εἴτε μὴ διασαφεῖν; ἐμοὶ γὰρ οὐ δοκεῖ· ἀλλ' ἤτοι διαλεγέσθω ἢ εἰπέτω ὅτι οὐκ ἐθέλει διαλέγεσθαι, ἵνα τούτῳ μὲν ταῦτα συνειδῶμεν, Σωκράτης δὲ ἄλλῳ τῳ διαλέγηται ἢ ἄλλος ὅστις ἂν βούληται ἄλλῳ.

c Καὶ ὁ Πρωταγόρας αἰσχυνθείς, ὥς γέ μοι ἔδοξεν, τοῦ τε Ἀλκιβιάδου ταῦτα λέγοντος καὶ τοῦ Καλλίου δεομένου καὶ τῶν ἄλλων σχεδόν τι τῶν παρόντων, μόγις προυτράπετο εἰς τὸ διαλέγεσθαι καὶ ἐκέλευεν ἐρωτᾶν αὐτὸν ὡς ἀποκρινούμενος.
5 Εἶπον δὴ ἐγώ· Ὦ Πρωταγόρα, μὴ οἷου διαλέγεσθαί μέ σοι ἄλλο τι βουλόμενον ἢ ἃ αὐτὸς ἀπορῶ ἑκάστοτε, ταῦτα διασκέψασθαι. ἡγοῦμαι γὰρ πάνυ λέγειν τι τὸν Ὅμηρον τὸ—

d σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν.

εὐπορώτεροι γάρ πως ἅπαντές ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἅπαν ἔργον καὶ λόγον καὶ διανόημα· "μοῦνος δ' εἴπερ τε νοήσῃ," αὐτίκα περιιὼν ζητεῖ ὅτῳ ἐπιδείξηται καὶ μεθ'
5 ὅτου βεβαιώσηται, ἕως ἂν ἐντύχῃ. ὥσπερ καὶ ἐγὼ ἕνεκα τούτου σοὶ ἡδέως διαλέγομαι μᾶλλον ἢ ἄλλῳ τινί, ἡγούμενός σε βέλτιστ' ἂν ἐπισκέψασθαι καὶ περὶ τῶν ἄλλων

b 1 ἀπεσάφει corr. Coisl. : ἀπεσάφη B T W b 2 ποιήσοι B T : ποιήσει W b 5 δώσει B T : δώσειν W οὐ B T : om. W b 7 συνείδωμεν (sic) B : συνίδωμεν T W : συνειδωμεν t ἄλλῳ T : ἄλλό B διαλέγηται B T : διαλέγεται W (sed supra scr. η) c 1 ὥς γέ μοι] ὥς γ' ἐμοὶ T W : ὥστε μοι B c 3 προυτράπετο] που τράπετο B et γρ. t : προὐτρεπετο T (sed supra scr. α) : που ἐτράπετο W c 4 ἀποκρινούμενος B T : ἀποκρινόμενος W c 5 μέ B T : μοί W c 7 τὸν Ὅμηρον secl. ci. Schanz d 4 νοήσῃ B T : νοήσει W περιιὼν t : περὶ ὧν B : περιὼν T W ἐπιδείξηται B T W (sed ε supra η W) : ἐπιδείξεται al. d 5 βεβαιώσητε W : βεβαιώσεται al.

348 a

dispuesto estoy a responderte; o bien, si quieres, permíteme preguntarte, para dar fin a las cuestiones que habíamos iniciado e interrumpimos a la mitad.

b Mientras yo decía estas y otras cosas por el estilo, Protágoras no dejaba entrever qué opción tomaría. Entonces, Alcibíades, dirigiéndose a Calias le dijo:

— Calias, ¿te parece correcto el proceder de Protágoras, al no querer mostrar con claridad si va a entrar en conversación o no?. A mí, desde luego, no. Que dispute o que diga que no quiere disputar, para que todos nos enteremos de ello por su propia boca y para que Sócrates dispute con algún otro u otro cualquiera, si quiere, con otro.

c Entonces Protágoras, avergonzado, según me pareció, por lo que decía Alcibíades y por las instancias de Calias y de casi todos los presentes, se decidió, no sin dificultad, a disputar y me mandó que le preguntase, pues estaba dispuesto a responder. **PASO XI**

— Protágoras —le dije—, no creas que mi deseo de disputar contigo es otro que el de examinar las cuestiones sobre las que yo mismo dudo a cada paso. Porque pienso que Homero tenía razón al decir (1)

d *Cuando dos hombres caminan juntos, uno observa antes que el otro,*

porque, todos juntos, los humanos estamos, de algún modo, mejor preparados para cualquier acción, razonamiento o pensamiento. «Quien observa algo en soledad», al punto va buscando por todas partes hasta encontrar a quien comunicárselo y con quien confirmarlo. Por eso mismo también, yo disputo más a gusto contigo que con cualquier otro, porque pienso que eres el más indicado para someter a exámen, tanto las demás materias.

---

(1) *Ilíada*, X, 224.

περὶ ὧν εἰκὸς σκοπεῖσθαι τὸν ἐπιεικῆ, καὶ δὴ καὶ περὶ ἀρετῆς. e
τίνα γὰρ ἄλλον ἢ σέ; ὅς γε οὐ μόνον αὐτὸς οἴει καλὸς
κἀγαθὸς εἶναι, ὥσπερ τινὲς ἄλλοι αὐτοὶ μὲν ἐπιεικεῖς εἰσιν,
ἄλλους δὲ οὐ δύνανται ποιεῖν· σὺ δὲ καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς εἶ
καὶ ἄλλους οἷός τ' εἶ ποιεῖν ἀγαθούς, καὶ οὕτω πεπί- 5
στευκας σαυτῷ, ὥστε καὶ ἄλλων ταύτην τὴν τέχνην ἀπο-
κρυπτόμενων σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς 349
πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτόν,
ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, πρῶτος τού-
του μισθὸν ἀξιώσας ἄρνυσθαι. πῶς οὖν οὐ σὲ χρῆν παρα-
καλεῖν ἐπὶ τὴν τούτων σκέψιν καὶ ἐρωτᾶν καὶ ἀνακοινοῦσθαι; 5
οὐκ ἔσθ' ὅπως οὔ. καὶ νῦν δὴ ἐγὼ ἐκεῖνα, ἅπερ τὸ πρῶτον
ἠρώτων περὶ τούτων, πάλιν ἐπιθυμῶ ἐξ ἀρχῆς τὰ μὲν
ἀναμνησθῆναι παρὰ σοῦ, τὰ δὲ συνδιασκέψασθαι. ἦν δέ,
ὡς ἐγῷμαι, τὸ ἐρώτημα τόδε· σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ b
ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε
ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἑνὶ πράγματί ἐστιν, ἢ ἑκάστῳ τῶν ὀνο-
μάτων τούτων ὑπόκειταί τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον
ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὂν οἷον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ 5
ἕτερον; ἔφησθα οὖν σὺ οὐκ ὀνόματα ἐπὶ ἑνὶ εἶναι, ἀλλὰ
ἕκαστον ἰδίῳ πράγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπικεῖσθαι, c
πάντα δὲ ταῦτα μόρια εἶναι ἀρετῆς, οὐχ ὡς τὰ τοῦ χρυσοῦ
μόρια ὅμοιά ἐστιν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ οὗ μόριά ἐστιν,
ἀλλ' ὡς τὰ τοῦ προσώπου μόρια καὶ τῷ ὅλῳ οὗ μόριά ἐστιν
καὶ ἀλλήλοις ἀνόμοια, ἰδίαν ἕκαστα δύναμιν ἔχοντα. ταῦτα 5
εἰ μέν σοι δοκεῖ ἔτι ὥσπερ τότε, φάθι· εἰ δὲ ἄλλως πως,
τοῦτο διόρισαι, ὡς ἔγωγε οὐδέν σοι ὑπόλογον τίθεμαι, ἐάν
πῃ ἄλλῃ νῦν φήσῃς· οὐ γὰρ ἂν θαυμάζοιμι εἰ τότε ἀποπει-
ρώμενός μου ταῦτα ἔλεγες. d

Ἀλλ' ἐγώ σοι, ἔφη, λέγω, ὦ Σώκρατες, ὅτι ταῦτα πάντα
μόρια μέν ἐστιν ἀρετῆς, καὶ τὰ μὲν τέτταρα αὐτῶν ἐπιεικῶς

a 6 οὐ T : οὔ B (dist. post ὅπως) c 7 ὑπόλογον] ὑπολόγον T : ὑπὸ λόγων B : ὑπολόγων W c 8 φήσῃς B T : θήσεις W

348 e

e por las que el hombre de bien debe interesarse, como la virtud en particular. Porque ¿quién mejor que tú?. Tú, en efecto, no sólo te crees hombre de bien, al igual que algunos otros que lo son ellos mismos de manera correcta, pero no pueden hacer tales a los demás; tú, en cambio, no sólo eres tú mismo bueno, sino que eres capaz de hacer buenos a otros. Y tienes tal confianza en tí mismo que, mientras los
349 a demás ocultan su arte, tú, en cambio, haces profesión pública de él por todas las ciudades helenas, te proclamas sofista, te presentas como maestro de educación y de virtud y eres el primero que considera conveniente cobrar salario por ello? (1) ¿Cómo, entonces, no recurrir a tí para examinar estas materias mediante preguntas y respuestas?. No cabe otra solución.

Y ahora, pues, deseo, por una parte, recordar desde el principio tu postura sobre aquello que primeramente preguntaba acerca de estas cuestiones y, por otra parte, reexami-
b narlas conjuntamente. La cuestión era, según creo, ésta: La sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la piedad, ¿son cinco nombres de una sola realidad o bien cada uno de éstos se apoya en una esencia propia y en una realidad con facultad particular, de modo que ninguna de ellas es como otra?.

Decías entonces que no eran nombres de una sola reali-
c dad, sino que cada uno de estos nombres se aplicaba a una realidad particular y que todas éstas eran partes de la virtud, no a la manera en que lo son las partes del oro: semejantes entre sí y cada una respecto del todo del que son partes, sino como lo son las partes del rostro: diferentes entre sí y cada una respecto del todo del que son partes, poseyendo cada una facultad propia. Dime, pues, si tu opción al respecto es aún la misma que la de entonces; y si es otra, acláramela, para no tener que imputarte nada de lo que ahora te desdigas; pues no me extrañaría que hubieses
d dicho entonces aquello para ponerme a prueba.

— Pues te repito, Sócrates —dijo—, que todas ellas son partes de la virtud y que, si bien cuatro de ellas

---

(1) Protágoras fue el primero en exigir un salario en pago de sus enseñanzas —según Diógenes Laercio, cobraba 100 minas por su curso—, pero no el único. Pródico cobraba 50 dracmas por sus lecciones de gramática (confert *Cratilo*, 384 b). Y en *Hipias el mayor*, 282 b - 283 a, menciona Platón las grandes sumas recaudadas por Gorgias y Pródico, inferiores con todo a las de Hipias, según declara éste en *Ibidem*.

349 d

παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν, ἡ δὲ ἀνδρεία πάνυ πολὺ διαφέρον πάντων τούτων. ὧδε δὲ γνώσῃ ὅτι ἐγὼ ἀληθῆ λέγω· εὑρήσεις γὰρ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀδικωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀνοσιωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δὲ διαφερόντως.

e Ἔχε δή, ἔφην ἐγώ· ἄξιον γάρ τοι ἐπισκέψασθαι ὃ λέγεις. πότερον τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις ἢ ἄλλο τι;—Καὶ ἴτας γε, ἔφη, ἐφ' ἃ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἰέναι.—Φέρε δή, τὴν ἀρετὴν καλόν τι φῂς εἶναι, καὶ ὡς καλοῦ ὄντος αὐτοῦ σὺ διδάσκαλον σαυτὸν παρέχεις;—Κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε.—Πότερον οὖν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μέν τι αὐτοῦ αἰσχρόν, τὸ δέ τι καλόν, ἢ ὅλον καλόν;—Ὅλον που καλὸν ὡς οἷόν τε μάλιστα.—Οἶσθα οὖν τίνες εἰς τὰ
350 φρέατα κολυμβῶσιν θαρραλέως;—Ἔγωγε, ὅτι οἱ κολυμβηταί.—Πότερον διότι ἐπίστανται ἢ δι' ἄλλο τι;—Ὅτι ἐπίστανται.—Τίνες δὲ ἀπὸ τῶν ἵππων πολεμεῖν θαρραλέοι εἰσίν; πότερον οἱ ἱππικοὶ ἢ οἱ ἄφιπποι;—Οἱ ἱππικοί.—Τίνες δὲ πέλτας ἔχοντες; οἱ πελταστικοὶ ἢ οἱ μή;—Οἱ πελταστικοί. καὶ τὰ ἄλλα γε πάντα, εἰ τοῦτο ζητεῖς, ἔφη, οἱ ἐπιστήμονες τῶν μὴ ἐπισταμένων θαρραλεώτεροί εἰσιν, καὶ αὐτοὶ ἑαυτῶν
b ἐπειδὰν μάθωσιν ἢ πρὶν μαθεῖν.—Ἤδη δέ τινας ἑώρακας, ἔφην, πάντων τούτων ἀνεπιστήμονας ὄντας, θαρροῦντας δὲ πρὸς ἕκαστα τούτων;—Ἔγωγε, ἦ δ' ὅς, καὶ λίαν γε θαρροῦντας.—Οὐκοῦν οἱ θαρραλέοι οὗτοι καὶ ἀνδρεῖοί εἰσιν;—Αἰσχρὸν μεντἄν, ἔφη, εἴη ἡ ἀνδρεία· ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοί εἰσιν.—Πῶς οὖν, ἔφην ἐγώ, λέγεις τοὺς ἀνδρείους; οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι;—Καὶ νῦν γ', ἔφη.—
c Οὐκοῦν οὗτοι, ἦν δ' ἐγώ, οἱ οὕτω θαρραλέοι ὄντες οὐκ ἀνδρεῖοι ἀλλὰ μαινόμενοι φαίνονται; καὶ ἐκεῖ αὖ οἱ σοφώτατοι οὗτοι καὶ θαρραλεώτατοί εἰσιν, θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες

d 4 πάνυ πολὺ] πάμπολυ Cobet d 8 ἀνδρείους δὲ διαφερόντως Cobet (διαφερόντως secl. Schanz) a 1 ἔγωγε T: ἐγώ τε B b 3 ἕκαστα B T: ἕκαστον W b 6 ἔφην B T: ἔφη W b 7 τοὺς ante θαρραλέους secl. Sauppe

349 d
guardan bastante proximidad entre sí, el valor, en cambio, es bastante diferente de las restantes. Te darás cuenta de que digo la verdad por lo siguiente: Encontrarás muchos hombres que son muy injustos, muy impíos, muy intemperantes y muy ignorantes, pero, por otra parte, muy valientes, con diferencia.

e — Espera —dije—, porque merece la pena examinar lo que dices. ¿A los valientes les llamas audaces o bien alguna otra cosa?

— Y también arriesgados, ya que van a donde la mayoría tiene miedo a ir.

— Veamos, pues, ¿afirmas que la virtud es algo bello y que tú te tienes por maestro de ella precisamente en cuanto es bella?

Muy bella, efectivamente, a menos que yo haya perdido el juicio.

— Y ésta ¿es en parte fea y en parte bella o toda bella?

— Toda bella, al máximum.

— ¿Sabes quiénes se sumergen audazmente en los pozos?

350 a — Sí; los buzos.

— ¿Porque saben o por alguna otra razón?

— Porque saben.

— ¿Y quiénes son audaces en la lucha a caballo? ¿Los jinetes o los que no saben montar a caballo?

— Los jinetes.

— Y en el caso de la lucha con escudo, ¿quiénes?, ¿los que son soldados de escudo o los que no lo son?

— Los que son soldados de escudo. Y así en todo lo demás, si es eso lo que buscas: los entendidos son más audaces que los no entendidos, y aquéllos, a su vez, cuando han aprendido, más que antes de aprender.

b — ¿Y no has visto a algunos que, sin entender de nada de esto, son, no obstante, audaces en cada una de las circunstancias anteriores?

— ¡Pero que muy audaces!

— Quienes así son audaces, ¿acáso no son también valientes?

— El valor, en ese caso, sería una cosa fea, porque los tales no están en su sano juicio.

— Entonces —repliqué—, ¿cómo llamas a los valientes?; ¿no dijiste que eran los audaces?

— Y lo mantengo.

c — ¿No es cierto —repuse— que quienes son audaces de ésta última manera te parecen, no valientes, sino locos, y por otra parte, que los más sabios son los más audaces y, al ser los más audaces,

ἀνδρειότεροι; καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία
εἴη; 5

Οὐ καλῶς, ἔφη, μνημονεύεις, ὦ Σώκρατες, ἃ ἔλεγόν τε
καὶ ἀπεκρινόμην σοι. ἔγωγε ἐρωτηθεὶς ὑπὸ σοῦ εἰ οἱ
ἀνδρεῖοι θαρραλέοι εἰσίν, ὡμολόγησα· εἰ δὲ καὶ οἱ θαρραλέοι
ἀνδρεῖοι, οὐκ ἠρωτήθην—εἰ γάρ με τότε ἤρου, εἶπον ἂν ὅτι
οὐ πάντες—τοὺς δὲ ἀνδρείους ὡς οὐ θαρραλέοι εἰσίν, τὸ d
ἐμὸν ὁμολόγημα οὐδαμοῦ ἐπέδειξας ὡς οὐκ ὀρθῶς ὡμολόγησα.
ἔπειτα τοὺς ἐπισταμένους αὐτοὺς ἑαυτῶν θαρραλεωτέρους
ὄντας ἀποφαίνεις καὶ μὴ ἐπισταμένων ἄλλων, καὶ ἐν τούτῳ
οἴει τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν σοφίαν ταὐτὸν εἶναι· τούτῳ δὲ 5
τῷ τρόπῳ μετιὼν καὶ τὴν ἰσχὺν οἰηθείης ἂν εἶναι σοφίαν.
πρῶτον μὲν γὰρ εἰ οὕτω μετιὼν ἔροιό με εἰ οἱ ἰσχυροὶ
δυνατοί εἰσιν, φαίην ἄν· ἔπειτα, εἰ οἱ ἐπιστάμενοι παλαίειν e
δυνατώτεροί εἰσιν τῶν μὴ ἐπισταμένων παλαίειν καὶ αὐτοὶ
αὐτῶν ἐπειδὰν μάθωσιν ἢ πρὶν μαθεῖν, φαίην ἄν· ταῦτα
δὲ ἐμοῦ ὁμολογήσαντος ἐξείη ἄν σοι, χρωμένῳ τοῖς αὐτοῖς
τεκμηρίοις τούτοις, λέγειν ὡς κατὰ τὴν ἐμὴν ὁμολογίαν ἡ 5
σοφία ἐστὶν ἰσχύς. ἐγὼ δὲ οὐδαμοῦ οὐδ' ἐνταῦθα ὁμολογῶ
τοὺς δυνατοὺς ἰσχυροὺς εἶναι, τοὺς μέντοι ἰσχυροὺς δυνατούς·
οὐ γὰρ ταὐτὸν εἶναι δύναμίν τε καὶ ἰσχύν, ἀλλὰ τὸ μὲν 351
καὶ ἀπὸ ἐπιστήμης γίγνεσθαι, τὴν δύναμιν, καὶ ἀπὸ μανίας
γε καὶ θυμοῦ, ἰσχὺν δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν
σωμάτων. οὕτω δὲ κἀκεῖ οὐ ταὐτὸν εἶναι θάρσος τε καὶ
ἀνδρείαν· ὥστε συμβαίνει τοὺς μὲν ἀνδρείους θαρραλέους 5
εἶναι, μὴ μέντοι τούς γε θαρραλέους ἀνδρείους πάντας·
θάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ
ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας, ὥσπερ ἡ δύναμις, ἀνδρεία b
δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται.

c 9 τότε B T W : τοῦτο Par. 1811 d 7 εἰ οἱ T : εἰ B e 1 εἰ οἱ t : οἰει B : οἴει T e 2 παλαίειν secl. Cobet e 7 δυνατοὺς] δυναμένους Stobaeus a 3 γε W t Stobaeus : τε B T θυμοῦ T Stobaeus : ἀπὸ θυμοῦ B t εὐτροφίας B T : ἀπὸ εὐτροφίας Stobaeus a 5 συμβαίνει re vera B T Stobaeus a 6 πάντας om. Stobaeus b 1 γε καὶ Stobaeus : τε καὶ B T W ἀπὸ secl. Naber

350 c los más valientes y, según este razonamiento, la sabiduría sería valor?

— Sócrates, no reproduces bien lo que yo he dicho al responderte. Al ser preguntado por tí si los valientes son audaces, asentí; pero sobre si los audaces son valientes no fuí preguntado. Si me lo hubieras preguntado, te habría dicho
d que no todos. En cuanto a mi asenso, no has demostrado que los valientes no son audaces y que, por lo tanto, asentí incorrectamente. Luego, estableces que, de éstos, los entendidos son más audaces que los no entendidos, y de aquí deduces que el valor y la sabiduría son lo mismo. Siguiendo por este camino, podrías también deducir que la fuerza es sabiduría. Pues si volvieses de nuevo a preguntarme si los
e fuertes son potentes, respondería que sí. Y después, si los diestros en la lucha son más potentes que los no diestros y si aquéllos, cuando han aprendido, más que antes de aprender; y también respondería afirmativamente. El haber asentido yo a esto te permitiría, valiéndote de estos mismos argumentos, afirmar que, según mi asenso, la sabiduría es fuerza. Pero tampoco en este caso admito yo que los potentes son fuertes, pese a que los fuertes son potentes, pues
351 a potencia y fuerza no son la misma cosa, sino que la potencia es lo que procede del saber y también de la locura y de la pasión; la fuerza, en cambio, lo que procede de la naturaleza y de la buena alimentación del cuerpo. Así, también, en el caso anterior, audacia y valor no son la misma cosa: Sucede que los valientes son audaces, pero no, que los audaces son todos valientes. En el hombre, la audacia, como la potencia, procede del arte así como de la pasión y de la
b locura. El valor, en cambio, procede de la naturaleza y de la buena alimentación del espíritu.

351 b

Λέγεις δέ τινας, ἔφην, ὦ Πρωταγόρα, τῶν ἀνθρώπων εὖ ζῆν, τοὺς δὲ κακῶς;—Ἔφη.—Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ἄνθρωπος
5 ἂν εὖ ζῆν, εἰ ἀνιώμενός τε καὶ ὀδυνώμενος ζῴη;—Οὐκ ἔφη.—Τί δ' εἰ ἡδέως βιοὺς τὸν βίον τελευτήσειεν; οὐκ εὖ ἄν σοι δοκεῖ οὕτως βεβιωκέναι;—Ἔμοιγ', ἔφη.—Τὸ μὲν ἄρα
c ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν.—Εἴπερ τοῖς καλοῖς γ', ἔφη, ζῴη ἡδόμενος.—Τί δή, ὦ Πρωταγόρα; μὴ καὶ σύ, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἡδέ' ἄττα καλεῖς κακὰ καὶ ἀνιαρὰ ἀγαθά; ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἆρα κατὰ τοῦτο οὐκ
5 ἀγαθά, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καθ' ὅσον ἀνιαρά, κακά;—Οὐκ οἶδα, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἁπλῶς οὕτως, ὡς σὺ ἐρωτᾷς,
d εἰ ἐμοὶ ἀποκριτέον ἐστὶν ὡς τὰ ἡδέα τε ἀγαθά ἐστιν ἅπαντα καὶ τὰ ἀνιαρὰ κακά· ἀλλά μοι δοκεῖ οὐ μόνον πρὸς τὴν νῦν ἀπόκρισιν ἐμοὶ ἀσφαλέστερον εἶναι ἀποκρίνασθαι, ἀλλὰ καὶ πρὸς πάντα τὸν ἄλλον βίον τὸν ἐμόν, ὅτι ἔστι μὲν ἃ τῶν
5 ἡδέων οὐκ ἔστιν ἀγαθά, ἔστι δ' αὖ καὶ ἃ τῶν ἀνιαρῶν οὐκ ἔστι κακά, ἔστι δ' ἃ ἔστι, καὶ τρίτον ἃ οὐδέτερα, οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθά.—Ἡδέα δὲ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, οὐ τὰ ἡδονῆς
e μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν;—Πάνυ γ', ἔφη.—Τοῦτο τοίνυν λέγω, καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθά, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστιν.—Ὥσπερ σὺ λέγεις, ἔφη, ἑκάστοτε, ὦ Σώκρατες, σκοπώμεθα αὐτό, καὶ ἐὰν μὲν πρὸς
5 λόγον δοκῇ εἶναι τὸ σκέμμα καὶ τὸ αὐτὸ φαίνηται ἡδύ τε καὶ ἀγαθόν, συγχωρησόμεθα· εἰ δὲ μή, τότε ἤδη ἀμφισβητήσομεν.

Πότερον οὖν, ἦν δ' ἐγώ, σὺ βούλει ἡγεμονεύειν τῆς σκέψεως, ἢ ἐγὼ ἡγῶμαι;

10 Δίκαιος, ἔφη, σὺ ἡγεῖσθαι· σὺ γὰρ καὶ κατάρχεις τοῦ λόγου.

b 7 δοκεῖ scr. recc. : δοκοῖ B T W οὕτως T W (sed ο supra ω W): οὗτος re vera B c 4 καθὸ T (sed suprascr. ν) : καθὸν B : καθ' ὃ μηδ' W c 5 μὴ εἴ τι B T W : εἰ μή τι t : εἰ μὴ εἴ τι ci. Thompson d 6 οὔτε κακὰ οὔτ' ἀγαθά B T : οὔτ' ἀγαθὰ οὔτε κακά W

351 b

— Protágoras —repliqué—, admites tú que, de los hombres, unos viven bien y otros, mal?

— Sí.

— ¿Y te parece que un hombre vive bien, si vive con pesadumbres y con dolores?

— No.

— Y si uno acaba sus días después de haber pasado una vida agradable, ¿no te parecería que ha vivido bien?

— Sí.

— Por lo tanto, vivir agradablemente es bueno, y vivir desagradablemente, malo.

c — A condición de vivir complaciéndose en cosas bellas.

— ¡Pero qué dices, Protágoras!. ¿Es que tú también, como la mayoría, llamas malas a ciertas cosas agradables y buenas a ciertas cosas molestas?. Pues te digo: ¿No es cierto que las cosas agradables son buenas en cuanto tales y no en cuanto lo que de ellas se sigue, y por otra parte, que las cosas molestas son malas de la misma manera, esto es, en cuanto que son molestas?

— No sé, Sócrates, si he de responderte de forma tan es-
d cueta como tú preguntas, a saber, que las cosas agradables son todas buenas y las molestas, malas. Me parece que la manera más acertada consiste en responder con la vista puesta, no sólo en este caso concreto, sino en toda la experiencia de mi vida: Hay ciertas cosas agradables que no son buenas; también hay ciertas cosas molestas que no son malas, y hay otras que sí lo son y, en tercer lugar, las hay que son neutras: ni buenas ni malas.

— ¿Acáso no llamas agradables a las cosas que conllevan placer o lo producen?

e —Sin duda.

— Pues bien, al preguntarte si las cosas agradables no buenas, te estoy preguntando si el placer mismo no es bueno.

— Como tú sueles decir siempre, Sócrates, examinemos este punto. Si el examen nos parece correcto y resulta que lo agradable y lo bueno son lo mismo, asentiremos; si no, discutiremos.

— ¿Prefieres dirigir tú el examen o que lo dirija yo?

— Justo es que lo dirijas tú, ya que tú iniciaste la discusión.

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, τῇδέ πῃ καταφανὲς ἂν ἡμῖν γένοιτο; 352
ὥσπερ εἴ τις ἄνθρωπον σκοπῶν ἐκ τοῦ εἴδους ἢ πρὸς ὑγίειαν
ἢ πρὸς ἄλλο τι τῶν τοῦ σώματος ἔργων, ἰδὼν τὸ πρόσωπον
καὶ τὰς χεῖρας ἄκρας εἴποι· "Ἴθι δή μοι ἀποκαλύψας καὶ τὰ
στήθη καὶ τὸ μετάφρενον ἐπίδειξον, ἵνα ἐπισκέψωμαι σαφέ- 5
στερον," καὶ ἐγὼ τοιοῦτόν τι ποθῶ πρὸς τὴν σκέψιν· θεα-
σάμενος ὅτι οὕτως ἔχεις πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ ὡς
φῄς, δέομαι τοιοῦτόν τι εἰπεῖν· Ἴθι δή μοι, ὦ Πρωταγόρα,
καὶ τόδε τῆς διανοίας ἀποκάλυψον· πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστή- b
μην; πότερον καὶ τοῦτό σοι δοκεῖ ὥσπερ τοῖς πολλοῖς
ἀνθρώποις, ἢ ἄλλως; δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης
τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι·
οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης 5
πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ
ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ
δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς
διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, c
περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. ἆρ' οὖν καὶ σοὶ
τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη
καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις
τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε 5
ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι
τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ;

Καὶ δοκεῖ, ἔφη, ὥσπερ σὺ λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἅμα,
εἴπερ τῷ ἄλλῳ, αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐμοὶ σοφίαν καὶ ἐπιστή- d
μην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον φάναι εἶναι τῶν ἀνθρωπείων
πραγμάτων.

Καλῶς γε, ἔφην ἐγώ, σὺ λέγων καὶ ἀληθῆ. οἶσθα οὖν
ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, 5
ἀλλὰ πολλούς φασι γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν
πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν· καὶ ὅσους δὴ

a 8 εἰπεῖν] ἐπειπεῖν Cobet
τοιούτου T : τοῦ οὐ τοῦ B W
ἢ ἃ ἡ B : ἢ ἂν T : ἡ ἂν W
b 5 ὡς περὶ B W : ὥσπερ T
c 6 ἢ ἂν Sauppe (ἢ ἃ ἂν Stephanus) :
d 4 σὺ B T : σοι W

352 a — Veamos, pues, si conseguimos aclarar la cuestión de la siguiente manera: Si alguien, por ejemplo, tuviera que examinar en un hombre su salud o algún otro aspecto de la actividad corporal, al ver el rostro y las extremidades de las manos, diría: «Ea, descúbrete y muéstrame el pecho y la espalda para que pueda examinarte mejor». Pues algo similar pido yo también para mi examen. Después de haber observado por tus palabras cómo opinas respecto de lo bueno y de lo agradable, he de decirte algo así como: «Ea, Protá-
b goras, descúbreme este otro aspecto de tu pensamiento»: ¿Qué opinas del saber?; ¿piensas sobre el particular como la mayoría de la gente o de modo diferente?. La mayoría de la gente piensa, efectivamente, sobre el saber lo siguiente: Que no es algo eficaz, ni algo que rige, ni algo que manda. Antes bien, está convencida de que, muchas veces, aun dándose en un hombre el saber, no es su saber el que manda, sino otra cosa: unas veces la pasión, otras el placer, otras la tristeza; a veces el amor, frecuentemente el temor.
c En una palabra, consideran, sin más, el saber como algo traído y llevado por todo lo demás, igual que un esclavo. ¿Es así como tú opinas del saber, o bien consideras que el saber es bello y capaz de mandar, de modo que quien conoce lo bueno y lo malo no será forzado por ningún otro principio a hacer otra cosa distinta de la que el saber prescribe y que, por lo tanto, la sensatez es suficiente para socorrer al hombre?

— Opino, efectivamente, como dices, Sócrates, y, ade-
d más, a mí más que a ningún otro me resultaría vergonzoso no admitir que la sabiduría y el saber son los que más poder tienen de todo lo humano.

— Bien dices y con verdad. Sin embargo, sabes que la mayoría de la gente no nos cree y que sostiene, en cambio, que muchos, conscientes de lo que es mejor y pudiendo hacerlo, sin embargo, no quieren y hacen otra cosa. Y a cuantos de éstos

352 d

ἐγὼ ἠρόμην ὅτι ποτε αἴτιόν ἐστι τούτου, ὑπὸ ἡδονῆς φασιν
e ἡττωμένους ἢ λύπης ἢ ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπό τινος τούτων κρατουμένους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιοῦντας.

Πολλὰ γὰρ οἶμαι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ἄλλα οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι.

5 Ἴθι δὴ μετ' ἐμοῦ ἐπιχείρησον πείθειν τοὺς ἀνθρώπους καὶ διδάσκειν ὅ ἐστιν αὐτοῖς τοῦτο τὸ πάθος, ὅ φασιν ὑπὸ
353 τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι καὶ οὐ πράττειν διὰ ταῦτα τὰ βέλτιστα, ἐπεὶ γιγνώσκειν γε αὐτά. ἴσως γὰρ ἂν λεγόντων ἡμῶν ὅτι Οὐκ ὀρθῶς λέγετε, ὦ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ψεύδεσθε, ἔροιντ' ἂν ἡμᾶς· "Ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, εἰ μὴ ἔστιν
5 τοῦτο τὸ πάθημα ἡδονῆς ἡττᾶσθαι, ἀλλὰ τί ποτ' ἐστίν, καὶ τί ὑμεῖς αὐτό φατε εἶναι; εἴπατον ἡμῖν."

Τί δέ, ὦ Σώκρατες, δεῖ ἡμᾶς σκοπεῖσθαι τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἳ ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο λέγουσιν;

b Οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, εἶναί τι ἡμῖν τοῦτο πρὸς τὸ ἐξευρεῖν περὶ ἀνδρείας, πρὸς τἆλλα μόρια τὰ τῆς ἀρετῆς πῶς ποτ' ἔχει. εἰ οὖν σοι δοκεῖ ἐμμένειν οἷς ἄρτι ἔδοξεν ἡμῖν, ἐμὲ ἡγήσασθαι ᾗ οἶμαι ἂν ἔγωγε κάλλιστα φανερὸν γενέσθαι,
5 ἔπου· εἰ δὲ μὴ βούλει, εἴ σοι φίλον, ἐῶ χαίρειν.

Ἀλλ', ἔφη, ὀρθῶς λέγεις· καὶ πέραινε ὥσπερ ἤρξω.

c Πάλιν τοίνυν, ἔφην ἐγώ, εἰ ἔροιντο ἡμᾶς· "Τί οὖν φατε τοῦτο εἶναι, ὃ ἡμεῖς ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν ἐλέγομεν;" εἴποιμ' ἂν ἔγωγε πρὸς αὐτοὺς ὡδί· Ἀκούετε δή· πειρασόμεθα γὰρ ὑμῖν ἐγώ τε καὶ Πρωταγόρας φράσαι. ἄλλο τι
5 γάρ, ὦ ἄνθρωποι, φατὲ ὑμῖν τοῦτο γίγνεσθαι ἐν τοῖσδε, οἷον πολλάκις ὑπὸ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων κρατούμενοι ἡδέων ὄντων, γιγνώσκοντες ὅτι πονηρά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ πράττειν;—Φαῖεν ἄν.—Οὐκοῦν ἐροίμεθ' ἂν αὐτοὺς ἐγώ τε καὶ σὺ πάλιν· Πονηρὰ δὲ αὐτὰ πῇ φατε εἶναι;

a 2 ἐπεὶ γινώσκειν (sic) W : ἐπιγινώσκειν B T a 3 ἔροιντ' B T : ἔροιτ' W a 5 ἀλλὰ T : ἄλλο B b 1 ἡμῖν B T : ὑμῖν W
b 5 βούλει, εἰ secl. Herwerden c 1 τί corr. Coisl. : ἔτι B T W
c 2 ἐλέγομεν] λέγομεν Cobet

352 d

he preguntado la causa de tal conducta, responden que
e quienes actúan así lo hacen vencidos y dominados por el placer o por el sufrimiento o por algo de lo antes mencionado.

— Pienso, Sócrates, que también en otras muchas cosas los hombres se engañan.

— ¡Vamos!, intenta conmigo persuadir a esas gentes y enseñarlas en qué consiste esa experiencia a la que llaman
353 a «ser vencido por el placer» y debido a la cual no hacen lo mejor, aunque lo conozcan. Es probable que, al decirles nosotros: «amigos, no habláis correctamente y os engañáis», nos preguntasen: «Protágoras y Sócrates, si no es esa experiencia, «ser vencido por el placer», ¿cuál es entonces?; ¿por qué no nos explicáis en qué consiste?. Decídnoslo».

— ¿Pero por qué, Sócrates, tenemos que examinar la opinión de la mayoría de los hombres, que dice lo primero que se les ocurre?

b — Porque creo —repuse—, que ello nos sirve para dilucidar qué relación guarda el valor con las restantes partes de la virtud. Por eso, si tienes a bien mantenerte en lo que antes hemos convenido, esto es, que yo dirija dicho examen en la forma a mi entender más esclarecedora, sígueme; si no quieres y prefieres dejarlo, lo dejo.

— ¡Ni mucho menos!; tienes razón, continúa como has comenzado.

c — Pues bien, si nos preguntasen de nuevo: «¿Qué entendéis, entonces, por eso que nosotros llamamos «ser vencidos por el placer». Yo les diría lo siguiente: «Oíd: Protágoras y yo vamos a intentar explicároslo. ¿Qué otra cosa, amigos, queréis decir que sucede en tales situaciones sino, por ejemplo, que, frecuentemente, dominados por cosas que son agradables tales como alimentos, bebidas, afrodisíacos, pese a conocer que estas cosas resultan dañosas, sin embargo, las hacéis?». Ellos lo admitirían. En este caso, tú y yo seguiríamos preguntando: «¿Por qué decís que esas cosas son dañosas?

πότερον ὅτι τὴν ἡδονὴν ταύτην ἐν τῷ παραχρῆμα παρέχει d
καὶ ἡδύ ἐστιν ἕκαστον αὐτῶν, ἢ ὅτι εἰς τὸν ὕστερον χρόνον
νόσους τε ποιεῖ καὶ πενίας καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ παρα-
σκευάζει; ἢ κἂν εἴ τι τούτων εἰς τὸ ὕστερον μηδὲν παρα-
σκευάζει, χαίρειν δὲ μόνον ποιεῖ, ὅμως δ' ἂν κακὰ ᾖν, ὅτι 5
μαθόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὁπῃοῦν; ἆρ' οἰόμεθ' ἂν αὐτούς,
ὦ Πρωταγόρα, ἄλλο τι ἀποκρίνασθαι ἢ ὅτι οὐ κατὰ τὴν
αὐτῆς τῆς ἡδονῆς τῆς παραχρῆμα ἐργασίαν κακά ἐστιν,
ἀλλὰ διὰ τὰ ὕστερον γιγνόμενα, νόσους τε καὶ τἆλλα.—Ἐγὼ e
μὲν οἶμαι, ἔφη ὁ Πρωταγόρας, τοὺς πολλοὺς ἂν ταῦτα
ἀποκρίνασθαι.—Οὐκοῦν νόσους ποιοῦντα ἀνίας ποιεῖ, καὶ
πενίας ποιοῦντα ἀνίας ποιεῖ; Ὁμολογοῖεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι.—
Συνέφη ὁ Πρωταγόρας.—Οὐκοῦν φαίνεται, ὦ ἄνθρωποι, 5
ὑμῖν, ὥς φαμεν ἐγώ τε καὶ Πρωταγόρας, δι' οὐδὲν ἄλλο
ταῦτα κακὰ ὄντα ἢ διότι εἰς ἀνίας τε ἀποτελευτᾷ καὶ ἄλλων
ἡδονῶν ἀποστερεῖ; Ὁμολογοῖεν ἄν;—Συνεδόκει ἡμῖν ἀμ- 354
φοῖν.—Οὐκοῦν πάλιν ἂν αὐτοὺς τὸ ἐναντίον εἰ ἐροίμεθα·
Ὦ ἄνθρωποι οἱ λέγοντες αὖ ἀγαθὰ ἀνιαρὰ εἶναι, ἆρα οὐ τὰ
τοιάδε λέγετε, οἷον τά τε γυμνάσια καὶ τὰς στρατείας καὶ
τὰς ὑπὸ τῶν ἰατρῶν θεραπείας τὰς διὰ καύσεών τε καὶ τομῶν 5
καὶ φαρμακειῶν καὶ λιμοκτονιῶν γιγνομένας, ὅτι ταῦτα
ἀγαθὰ μέν ἐστιν, ἀνιαρὰ δέ; Φαῖεν ἄν;—Συνεδόκει.—Πότε-
ρον οὖν κατὰ τόδε ἀγαθὰ αὐτὰ καλεῖτε, ὅτι ἐν τῷ παραχρῆμα b
ὀδύνας τὰς ἐσχάτας παρέχει καὶ ἀλγηδόνας, ἢ ὅτι εἰς τὸν
ὕστερον χρόνον ὑγίειαί τε ἀπ' αὐτῶν γίγνονται καὶ εὐεξίαι
τῶν σωμάτων καὶ τῶν πόλεων σωτηρίαι καὶ ἄλλων ἀρχαὶ
καὶ πλοῦτοι; Φαῖεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι.—Συνεδόκει.—Ταῦτα δὲ 5
ἀγαθά ἐστι δι' ἄλλο τι ἢ ὅτι εἰς ἡδονὰς ἀποτελευτᾷ καὶ
λυπῶν ἀπαλλαγάς τε καὶ ἀποτροπάς; ἢ ἔχετέ τι ἄλλο τέλος
λέγειν, εἰς ὃ ἀποβλέψαντες αὐτὰ ἀγαθὰ καλεῖτε, ἀλλ' ⟨ἢ⟩ c

d 5 ἦν] εἴη corr. Ven. 189 d 6 μαθόντα] παθόντα Stallbaum : παρόντα Hermann a 2 ἂν] αὖ Schanz a 4 στρατείας T : στρατιὰς B a 6 φαρμακειῶν T W : φαρμάκων B : φαρμακιῶν B² b 5 δὲ] δὴ Sauppe c 1 ἢ add. Stephanus

353 d

d ¿Acáso porque proporcionan ese placer momentáneo y cada una de ellas resulta agradable o bien porque producen ulteriormente enfermedades y acarrean penurias y otras muchas cosas por el estilo?. En caso de que no acarreasen posteriormente nada de eso y produjesen solamente alegría, ¿serían igualmente malas por el hecho de que sólo y en cualquier caso producen alegría?». Supongamos, Protágoras, que no nos responden otra cosa sino que tales cosas son malas, no por producir momentáneamente placer, sino por
e sus efectos ulteriores, tales como enfermedades y demás.

— Supongo —dijo Protágoras— que la mayoría respondería eso.

— ¿No es cierto que, al producir enfermedades, producen dolores y, al producir penurias, producen dolores?. Pienso que así lo reconocerían.

También Protágoras convino en ello.

— «¿No os parece, amigos, que, como Protágoras y yo decimos, esas cosas no son malas sino porque acaban en dolores y privan de otros placeres?». ¿Estarían de acuerdo?

354 a Ambos convinimos en que sí.

— Y si luego les presentásemos la pregunta opuesta: «Amigos, cuando decís que las cosas dolorosas son buenas, ¿no es cierto que os referís a cosas tales como los ejercicios gimnásticos, la disciplina militar, las curas médicas realizadas mediante cirugía o fármacos o dietas, y a que éstas, aunque desagradables, son buenas» ¿Lo admitirían?

A él le pareció que sí.

b — «¿Y por qué las llamáis buenas?; ¿acáso porque proporcionan momentáneamente penas y dolores muy duros, o bien porque de ellas se siguen luego la salud, la buena constitución del cuerpo, la salvación de la ciudad, el dominio sobre los demás y las riquezas?». Pienso que asentirían a ésto último.

También a él le pareció que sí.

— «¿Y no es cierto que esas cosas no son buenas sino porque acaban en placeres y os evitan o alejan los sufrimientos? ¿Podéis indicarnos otro fin distinto de los placeres
c y los sufrimientos al que dirigís la vista para llamar a estas cosas buenas?».

354 c

ἡδονάς τε καὶ λύπας; Οὐκ ἂν φαῖεν, ὡς ἐγῷμαι.—
Οὐδ' ἐμοὶ δοκεῖ, ἔφη ὁ Πρωταγόρας.—Οὐκοῦν τὴν μὲν
ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν ὄν, τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς
5 κακόν;—Συνεδόκει.—Τοῦτ' ἄρα ἡγεῖσθ' εἶναι κακόν, τὴν
λύπην, καὶ ἀγαθὸν τὴν ἡδονήν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ χαίρειν
τότε λέγετε κακὸν εἶναι, ὅταν μειζόνων ἡδονῶν ἀποστερῇ
ἢ ὅσας αὐτὸ ἔχει, ἢ λύπας μείζους παρασκευάζῃ τῶν ἐν
d αὐτῷ ἡδονῶν· ἐπεὶ εἰ κατ' ἄλλο τι αὐτὸ τὸ χαίρειν κακὸν
καλεῖτε καὶ εἰς ἄλλο τι τέλος ἀποβλέψαντες, ἔχοιτε ἂν καὶ
ἡμῖν εἰπεῖν· ἀλλ' οὐχ ἕξετε.—Οὐδ' ἐμοὶ δοκοῦσιν, ἔφη ὁ
Πρωταγόρας.—Ἄλλο τι οὖν πάλιν καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ
5 λυπεῖσθαι ὁ αὐτὸς τρόπος; τότε καλεῖτε αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι
ἀγαθόν, ὅταν ἢ μείζους λύπας τῶν ἐν αὐτῷ οὐσῶν ἀπαλ-
λάττῃ ἢ μείζους ἡδονὰς τῶν λυπῶν παρασκευάζῃ; ἐπεὶ εἰ
πρὸς ἄλλο τι τέλος ἀποβλέπετε, ὅταν καλῆτε αὐτὸ τὸ λυ-
e πεῖσθαι ἀγαθόν, ἢ πρὸς ὃ ἐγὼ λέγω, ἔχετε ἡμῖν εἰπεῖν·
ἀλλ' οὐχ ἕξετε.—Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὁ Πρωταγόρας.

Πάλιν τοίνυν, ἔφην ἐγώ, εἴ με ἀνέροισθε, ὦ ἄνθρωποι,
"Τίνος οὖν δήποτε ἕνεκα πολλὰ περὶ τούτου λέγεις καὶ
5 πολλαχῇ;" Συγγιγνώσκετέ μοι, φαίην ἂν ἔγωγε. πρῶτον
μὲν γὰρ οὐ ῥᾴδιον ἀποδεῖξαι τί ἐστίν ποτε τοῦτο ὃ ὑμεῖς
καλεῖτε τῶν ἡδονῶν ἥττω εἶναι· ἔπειτα ἐν τούτῳ εἰσὶν
πᾶσαι αἱ ἀποδείξεις. ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν ἀναθέσθαι ἔξεστιν,
355 εἴ πῃ ἔχετε ἄλλο τι φάναι εἶναι τὸ ἀγαθὸν ἢ τὴν ἡδονήν,
ἢ τὸ κακὸν ἄλλο τι ἢ τὴν ἀνίαν· ἢ ἀρκεῖ ὑμῖν τὸ ἡδέως
καταβιῶναι τὸν βίον ἄνευ λυπῶν; εἰ δὲ ἀρκεῖ καὶ μὴ ἔχετε
μηδὲν ἄλλο φάναι εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ὃ μὴ εἰς ταῦτα
5 τελευτᾷ, τὸ μετὰ τοῦτο ἀκούετε. φημὶ γὰρ ὑμῖν τούτου
οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι, ὅταν λέγητε
ὅτι πολλάκις γιγνώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος ὅτι κακά ἐστιν,

c 5 τοῦτ'] ταῦτ' Cobet c 7 λέγετε T : λέγεται B W c 8 παρασκευάζῃ B T : παρασκευάζει W (sed η supra ει W) d 5 καλεῖτε B T : καλεῖται W (sed ε supra αι W) a 2 ἄλλο τι t : ἢ ἄλλο τι B T W a 7 ἄνθρωπος] ὁ ἄνθρωπος Bekker : ἄνθρωπος Sauppe

354 c

Pienso que no podrían indicarlo.

— Yo creo que tampoco —repuso Protágoras.

— «¿No es cierto que perseguís el placer como una cosa buena y rehuís el sufrimiento como una cosa mala?»

— Sin duda —dirían.

— «Por lo tanto, consideráis que el sufrimiento es malo y el placer, bueno, puesto que de una misma alegría decís que es mala cuando os priva de mayores placeres que los que ella misma aporta o cuando de por sí proporciona más su-
d frimientos que placeres. Puesto que si a la alegría en sí la llamaseis mala por alguna otra razón o desde algún otro punto de vista, podríais indicárnoslo, pero no os será posible».

— Tampoco creo yo que les sea posible —añadió Protágoras.

— «Y, a su vez, ¿no sucede lo mismo con la aflicción en sí misma?. ¿Acáso no llamáis buena a la aflicción en sí cuando evita mayores sufrimientos que los que conlleva o cuando proporciona más placeres que sufrimientos?. Puesto que si tuvierais algún otro punto de vista que no sea éste
e que digo desde el cual llamáis buena a la aflicción en sí, podríais indicárnoslo, pero no os será posible».

— Hablas con verdad —repuso Protágoras.

— Si por vuestra parte me preguntaseis: «¿por qué insistes tanto en esto y de tantas maneras?», yo respondería: «Amigos, perdonadme. En primer lugar, no resulta fácil determinar qué es eso a lo que llamáis «ser vencido por el placer»; en segundo lugar, porque de este punto dependen las demás demostraciones. Pero aún es posible rectificar la
355 a opinión, si, por otra parte, podéis afirmar que lo bueno es algo distinto del placer o que lo malo, algo distinto del dolor; ¿o bien os basta con pasar la vida agradablemente y sin sufrimiento?. Si os basta con esto y no podéis sostener que lo bueno o lo malo sea otra cosa distinta de lo que acaba en placer o en dolor, entonces escuchad lo que sigue: Si esto es así, sostengo que vuestra forma de hablar es ridícula, cuando decís que un hombre, con frecuencia, consciente de que una cosa mala es mala

ὅμως πράττει αὐτά, ἐξὸν μὴ πράττειν, ὑπὸ τῶν ἡδονῶν
ἀγόμενος καὶ ἐκπληττόμενος· καὶ αὖθις αὖ λέγετε ὅτι b
γιγνώσκων ὁ ἄνθρωπος τἀγαθὰ πράττειν οὐκ ἐθέλει διὰ τὰς
παραχρῆμα ἡδονάς, ὑπὸ τούτων ἡττώμενος. ὡς δὲ ταῦτα
γελοῖά ἐστιν, κατάδηλον ἔσται, ἐὰν μὴ πολλοῖς ὀνόμασι
χρώμεθα ἅμα, ἡδεῖ τε καὶ ἀνιαρῷ καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ, ἀλλ' 5
ἐπειδὴ δύο ἐφάνη ταῦτα, δυοῖν καὶ ὀνόμασιν προσαγορεύωμεν
αὐτά, πρῶτον μὲν ἀγαθῷ καὶ κακῷ, ἔπειτα αὖθις ἡδεῖ τε
καὶ ἀνιαρῷ. θέμενοι δὴ οὕτω λέγωμεν ὅτι Γιγνώσκων ὁ c
ἄνθρωπος τὰ κακὰ ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως αὐτὰ ποιεῖ. ἐὰν οὖν
τις ἡμᾶς ἔρηται, "Διὰ τί;" Ἡττώμενος, φήσομεν· "Ὑπὸ
τοῦ;" ἐκεῖνος ἐρήσεται ἡμᾶς· ἡμῖν δὲ ὑπὸ μὲν ἡδονῆς οὐκέτι
ἔξεστιν εἰπεῖν—ἄλλο γὰρ ὄνομα μετείληφεν ἀντὶ τῆς ἡδονῆς 5
τὸ ἀγαθόν—ἐκείνῳ δὴ ἀποκρινώμεθα καὶ λέγωμεν ὅτι
Ἡττώμενος—"Ὑπὸ τίνος;" φήσει. Τοῦ ἀγαθοῦ, φήσομεν
μὴ Δία. ἂν οὖν τύχῃ ὁ ἐρόμενος ἡμᾶς ὑβριστὴς ὤν, γελάσεται
καὶ ἐρεῖ· "Ἦ γελοῖον λέγετε πρᾶγμα, εἰ πράττει τις κακά, d
γιγνώσκων ὅτι κακά ἐστιν, οὐ δέον αὐτὸν πράττειν, ἡττώ-
μενος ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν. ἆρα," φήσει, "οὐκ ἀξίων ὄντων
νικᾶν ἐν ὑμῖν τῶν ἀγαθῶν τὰ κακά, ἢ ἀξίων;" φήσομεν
δῆλον ὅτι ἀποκρινόμενοι, ὅτι Οὐκ ἀξίων ὄντων· οὐ γὰρ ἂν 5
ἐξημάρτανεν ὃν φαμεν ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν. "Κατὰ τί
δέ," φήσει ἴσως, "ἀνάξιά ἐστιν τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἢ τὰ κακὰ
τῶν ἀγαθῶν; ἢ κατ' ἄλλο τι ἢ ὅταν τὰ μὲν μείζω, τὰ δὲ
σμικρότερα ᾖ; ἢ πλείω, τὰ δὲ ἐλάττω ᾖ;" οὐχ ἕξομεν εἰπεῖν e
ἄλλο ἢ τοῦτο. "Δῆλον ἄρα," φήσει, "ὅτι τὸ ἡττᾶσθαι τοῦτο
λέγετε, ἀντὶ ἐλαττόνων ἀγαθῶν μείζω κακὰ λαμβάνειν."
Ταῦτα μὲν οὖν οὕτω. μεταλάβωμεν δὴ τὰ ὀνόματα πάλιν

a 8 αὐτά T: αὐτό B b 1 λέγετε] λέγητε Heindorf: secl. Hirschig b 5 ἅμα corr. Coisl.: ἄρα B T W b 6 καὶ B T: om. W προσαγορεύωμεν] προσαγορεύομεν re vera B T W c 1 λέγωμεν T: λέγομεν B W c 4 του (sic) T W: τούτου B ἐρήσεται T: εἰρήσεται B W c 6 ἀποκρινώμεθα B T: ἀποκρινόμεθα W λέγωμεν scr. recc.: λέγομεν B T W c 7 φήσει corr. Ven. 189: φησι B T W e 3 λέγετε corr. Coisl.: λέγεται B T W

355 a

y pudiendo no realizarla, la realiza, sin embargo, arrastrado
b y turbado por los placeres, y por otra parte, cuando decís asimismo que un hombre, consciente de lo que es bueno, rehúsa realizarlo a causa de los placeres momentáneos y vencido por ellos. Y que estas afirmaciones resultan ridículas queda de manifiesto si, en vez de emplear muchos nombres: «agradable», «molesto», «malo», «bueno», dado que quedó demostrado que había dos cosas, designamos éstas con dos nombres: Primero con «bueno» y «malo»; luego, con «agradable» y «molesto».

c Esto supuesto, repitamos ahora en este contexto que un hombre, consciente de que una cosa mala es mala, sin embargo, la realiza. Si alguien nos pregunta entonces: «¿Por qué?». «Porque ha sido vencido» —responderemos. «¿Por qué?» —nos preguntará. Nosotros no podemos responder ya que por el placer, puesto que otro nombre está en lugar de «placer», a saber, «bueno». Al responder, pues, a aquél y decir que ha sido vencido, nos dirá: «¿Por qué?». «Por lo bueno, ¡voto a Zeus!» —diremos. Entonces, si nuestro pre-
d guntante es dado a la burla, se reirá y dirá: «Decís una cosa ridícula: alguien realiza una cosa mala, consciente de que es mala y que no debe realizarla, vencido por lo bueno. Pero ¿es que en este caso valía más que no venciese en vosotros lo bueno o valía más que sí?». Responderíamos, evidentemente, que valía más que no. En caso contrario, aquél que decimos ha sido vencido por los placeres, no habría incurrido en falta. Sin duda, él continuará: «Según qué criterio vale más lo bueno que lo malo o lo malo que lo bueno? ¿No será en virtud de que lo uno es mayor y lo otro menor
e o bien lo uno más y lo otro menos?». No tendríamos otra respuesta. «Es, pues, Evidente —añadirá— que por «ser vencido» entendéis escoger un mal mayor a cambio de un bien menor». Así son las cosas.

Empleemos ahora de nuevo los nombres

355 e

5 τὸ ἡδύ τε καὶ ἀνιαρὸν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις, καὶ λέγωμεν
ὅτι Ἄνθρωπος πράττει—τότε μὲν ἐλέγομεν τὰ κακά, νῦν δὲ
λέγωμεν τὰ ἀνιαρά, γιγνώσκων ὅτι ἀνιαρά ἐστιν, ἡττώμενος
356 ὑπὸ τῶν ἡδέων, δῆλον ὅτι ἀναξίων ὄντων νικᾶν. καὶ τίς
ἄλλη ἀναξία ἡδονῇ πρὸς λύπην ἐστίν, ἀλλ' ἢ ὑπερβολὴ
ἀλλήλων καὶ ἔλλειψις; ταῦτα δ' ἐστὶ μείζω τε καὶ σμικρότερα γιγνόμενα ἀλλήλων καὶ πλείω καὶ ἐλάττω καὶ μᾶλλον
5 καὶ ἧττον. εἰ γάρ τις λέγοι ὅτι "Ἀλλὰ πολὺ διαφέρει, ὦ
Σώκρατες, τὸ παραχρῆμα ἡδὺ τοῦ εἰς τὸν ὕστερον χρόνον
καὶ ἡδέος καὶ λυπηροῦ," Μῶν ἄλλῳ τῳ, φαίην ἂν ἔγωγε,
ἢ ἡδονῇ καὶ λύπῃ; οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ. ἀλλ' ὥσπερ
b ἀγαθὸς ἱστάναι ἄνθρωπος, συνθεὶς τὰ ἡδέα καὶ συνθεὶς τὰ
λυπηρά, καὶ τὸ ἐγγὺς καὶ τὸ πόρρω στήσας ἐν τῷ ζυγῷ,
εἰπὲ πότερα πλείω ἐστίν. ἐὰν μὲν γὰρ ἡδέα πρὸς ἡδέα
ἱστῇς, τὰ μείζω ἀεὶ καὶ πλείω ληπτέα· ἐὰν δὲ λυπηρὰ πρὸς
5 λυπηρά, τὰ ἐλάττω καὶ σμικρότερα· ἐὰν δὲ ἡδέα πρὸς
λυπηρά, ἐὰν μὲν τὰ ἀνιαρὰ ὑπερβάλληται ὑπὸ τῶν ἡδέων,
ἐάντε τὰ ἐγγὺς ὑπὸ τῶν πόρρω ἐάντε τὰ πόρρω ὑπὸ τῶν
ἐγγύς, ταύτην τὴν πρᾶξιν πρακτέον ἐν ᾗ ἂν ταῦτ' ἐνῇ· ἐὰν
c δὲ τὰ ἡδέα ὑπὸ τῶν ἀνιαρῶν, οὐ πρακτέα. μή πῃ ἄλλῃ
ἔχει, φαίην ἄν, ταῦτα, ὦ ἄνθρωποι; οἶδ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοιεν
ἄλλως λέγειν.—Συνεδόκει καὶ ἐκείνῳ.

Ὅτε δὴ τοῦτο οὕτως ἔχει, τόδε μοι ἀποκρίνασθε, φήσω.
5 φαίνεται ὑμῖν τῇ ὄψει τὰ αὐτὰ μεγέθη ἐγγύθεν μὲν μείζω,
πόρρωθεν δὲ ἐλάττω· ἢ οὔ;—Φήσουσιν.—Καὶ τὰ παχέα
καὶ τὰ πολλὰ ὡσαύτως; καὶ αἱ φωναὶ ⟨αἱ⟩ ἴσαι ἐγγύθεν
μὲν μείζους, πόρρωθεν δὲ σμικρότεραι;—Φαῖεν ἄν.—Εἰ οὖν
d ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα

e 5 λέγωμεν T : λέγομεν B W e 6 ἄνθρωπος Sauppe e 7 λέγωμεν T : λέγομεν B W a 2 ἄλλη B T : ἂν ἄλλη W ἀναξία B T W (*indignitas* Cicero) : ἀξία Schleiermacher : δὴ ἀξία Schanz ἡδονῇ Heindorf : ἡδονῆς Ast : ἡδονὴ B T W a 8 ἡδονῇ καὶ λύπῃ B T : ἡδονὴν καὶ λύπην W b 3 εἰπὲ corr. Coisl. : εἶπε B T W c 1 οὐ in marg. T : om. B T W c 2 ἄνθρωποι B T : ἄνθρωπε W οἶδ' T : οὐδ' B W c 7 prius αἱ secl. Deuschle posterius αἱ add. Heindorf

355 e

«agradable» y «molesto» en este mismo contexto y digamos que un hombre realiza lo que antes llamábamos «malo» y ahora «molesto», consciente de que es molesto, vencido por
356 a lo agradable, que, evidentemente, vale más que no venza. Pero ¿qué otra valoración cabe en lo tocante al placer y al sufrimiento, si no es la del exceso y el defecto, esto es, ver si lo uno respecto de lo otro resulta ser más o menos, superior o inferior?. Y si alguien me dice: «pero, Sócrates, existe una gran diferencia entre lo agradable presente y lo agradable o penoso futuro», yo le replicaré: «Pues ¿en qué, que no sea en placer o en sufrimiento?. Porque no hay otra diferencia. La situación es la de un hombre que sabe pesar
b bien, poniendo en los platillos de la balanza las cosas agradables y las penosas, tanto las presentes como las futuras; luego, di cuál es más. Pues si pesas cosas agradables con cosas agradables, hay que elegir siempre las mayores y las más; si penosas con penosas, las menos y más pequeñas; si pesas agradables con penosas y ves que las molestas son superadas por las agradables, bien sean las presentes por las futuras o las futuras por las presentes, entonces has de realizar la acción que cumpla estos requisitos; pero si las
c agradables son superadas por las molestas, no debes realizar la acción que implique tal cosa. ¿Cabe, amigos, otra solución?». Estoy seguro de que no podrían decir otra cosa.

También convino en ello Protágoras.

— Puesto que esto es así, les diré: «Respondedme a esto: ¿Es cierto o no que a simple vista una misma magnitud os parece mayor de cerca y menor de lejos?». Ellos dirían que sí. «¿Y no sucede lo mismo con los grosores y con las cantidades?; ¿y no sucede también que voces iguales parecen mayores de cerca y menores de lejos?

— Así les parecería —repuso Protágoras.

d — «Si, pues, nuestra felicidad consistiese en lo siguiente:

μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ σμικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἆρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἢ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταὐτὰ καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἱρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ σμικρῶν, ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον; ἆρ' ἂν ὁμολογοῖεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ταῦτα ἡμᾶς τὴν μετρητικὴν σῴζειν ἂν τέχνην ἢ ἄλλην;—Τὴν μετρητικήν, ὡμολόγει.—Τί δ' εἰ ἐν τῇ τοῦ περιττοῦ καὶ ἀρτίου αἱρέσει ἡμῖν ἦν ἡ σωτηρία τοῦ βίου, ὁπότε τὸ πλέον ὀρθῶς ἔδει ἑλέσθαι καὶ ὁπότε τὸ ἔλαττον, ἢ αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ ἢ τὸ ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον, εἴτ' ἐγγὺς εἴτε πόρρω εἴη; τί ἂν ἔσῳζεν ἡμῖν τὸν βίον; ἆρ' ἂν οὐκ ἐπιστήμη; καὶ ἆρ' ἂν οὐ μετρητική τις, ἐπειδήπερ ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας ἐστὶν ἡ τέχνη; ἐπειδὴ δὲ περιττοῦ τε καὶ ἀρτίου, ἆρα ἄλλη τις ἢ ἀριθμητική; Ὁμολογοῖεν ἂν ἡμῖν οἱ ἄνθρωποι ἢ οὔ;—Ἐδόκουν ἂν καὶ τῷ Πρωταγόρᾳ ὁμολογεῖν.—Εἶεν, ὦ ἄνθρωποι· ἐπεὶ δὲ δὴ ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα, τοῦ τε πλέονος καὶ ἐλάττονος καὶ μείζονος καὶ σμικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω, ἆρα πρῶτον μὲν οὐ μετρητικὴ φαίνεται, ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὖσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις;—Ἀλλ' ἀνάγκη.—Ἐπεὶ δὲ μετρητική, ἀνάγκη δήπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη.—Συμφήσουσιν.—Ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὖθις σκεψόμεθα· ὅτι δὲ ἐπιστήμη ἐστίν, τοσοῦτον

d 4 ἢ ἡ W : ἡ B T d 5 τε καὶ secl. Naber d 6 ταὐτὰ T : ταῦτα B μεταμέλειν B T : μεταμέλλειν W d 8 δηλώσασα T : δηλώσας B e 3 οἱ W : om. re vera B T a 1 οὐκ add. t : om. B T W a 3 ἢ corr. Coisl. : ἡ W : om. B T ἀριθμητική B W : ἀριθμητικῇ T a 5 ἐπεὶ δὲ δὴ Adam : ἐπὶ δὲ δὴ W : ἐπειδὴ δὲ B T b 6 τῇ B t : πῇ T b 6 αὕτη corr. Ven. 189 : ἡ αὐτὴ B T W σκεψόμεθα B T : σκεψώμεθα W (sed ο supra ω w)

356 d

en escoger y realizar cosas de grandes dimensiones y en rechazar y no realizar las de pequeñas dimensiones, cuál os parece que sería la salvación de nuestra vida?; ¿el arte de medir o la facultad de las apariencias?; ¿no es cierto que ésta última nos confunde y, con frecuencia, hace que tomemos unas cosas por otras o que nos arrepintamos de nuestra conducta y de la elección de lo grande o lo pequeño?. El arte de medir, en cambio, dejaría sin valor estas aparien-
e cias y, mostrándonos la verdad, proporcionaría tranquilidad a nuestra alma, por mantenerse en la verdad, a la vez que constituiría la salvación de nuestra vida». A la vista de esto, ¿reconocerían esas gentes que el arte que nos iba a salvar en ese caso es el arte de medir, o bien otro?

— Que es el arte de medir —reconoció Protágoras.

— «¿Y qué pasaría si la salvación de nuestra vida dependiese de la elección entre lo par y lo impar y de saber cuándo hay que elegir correctamente lo más y cuándo lo menos, bien sea en la comparación de cada uno consigo mismo bien en la comparación de cada uno con los otros, ya estén próximos, ya distantes? ¿Cuál sería la salvación de
357 a nuestra vida? ¿no es cierto que sería un saber?; ¿no sería éste un saber medir, puesto que éste es el arte que trata del exceso y del defecto?; y puesto que trata de lo par y lo impar, ¿será otro que el de la aritmética?». ¿Estarían de acuerdo esas gentes o no?.

A Protágoras le pareció que estarían de acuerdo.

— «Y bien, amigos, puesto que hemos quedado en que la salvación de nuestra vida consiste en la correcta elección del placer y del sufrimiento, según que sea más o menos,
b mayor o menor, más remoto o más inmediato, ¿no os parece que esta apreciación del exceso o del defecto o de la igualdad de uno respecto de otro es, ante todo, un arte de medir?». «Necesariamente». «¿Y que en cuanto arte de medir es también necesariamente un arte y un saber?».

— Asentirán a esto.

— «Qué clase de arte y de saber es, luego lo veremos. Con que sea un saber

357 b

ἐξαρκεῖ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν ἣν ἐμὲ δεῖ καὶ Πρωταγόραν
c ἀποδεῖξαι περὶ ὧν ἤρεσθ' ἡμᾶς. ἤρεσθε δέ, εἰ μέμνησθε,
ἡνίκα ἡμεῖς ἀλλήλοις ὡμολογοῦμεν ἐπιστήμης μηδὲν εἶναι
κρεῖττον, ἀλλὰ τοῦτο ἀεὶ κρατεῖν, ὅπου ἂν ἐνῇ, καὶ ἡδονῆς
καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων· ὑμεῖς δὲ δὴ ἔφατε τὴν ἡδονὴν
5 πολλάκις κρατεῖν καὶ τοῦ εἰδότος ἀνθρώπου, ἐπειδὴ δὲ ὑμῖν
οὐχ ὡμολογοῦμεν, μετὰ τοῦτο ἤρεσθε ἡμᾶς· "Ὦ Πρωταγόρα
τε καὶ Σώκρατες, εἰ μὴ ἔστι τοῦτο τὸ πάθημα ἡδονῆς ἡττᾶσθαι,
ἀλλὰ τί ποτ' ἐστὶν καὶ τί ὑμεῖς αὐτό φατε εἶναι; εἴπατε
d ἡμῖν." εἰ μὲν οὖν τότε εὐθὺς ὑμῖν εἴπομεν ὅτι Ἀμαθία,
κατεγελᾶτε ἂν ἡμῶν· νῦν δὲ ἂν ἡμῶν καταγελᾶτε, καὶ ὑμῶν
αὐτῶν καταγελάσεσθε. καὶ γὰρ ὑμεῖς ὡμολογήκατε ἐπιστή-
μης ἐνδείᾳ ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἵρεσιν καὶ
5 λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας—ταῦτα δέ ἐστιν ἀγαθά τε καὶ
κακά—καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἧς τὸ πρόσθεν ἔτι
ὡμολογήκατε ὅτι μετρητικῆς· ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις
e ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθίᾳ πράττεται.
ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἡ μεγίστη,
ἧς Πρωταγόρας ὅδε φησὶν ἰατρὸς εἶναι καὶ Πρόδικος καὶ
Ἱππίας· ὑμεῖς δὲ διὰ τὸ οἴεσθαι ἄλλο τι ἢ ἀμαθίαν εἶναι
5 οὔτε αὐτοὶ οὔτε τοὺς ὑμετέρους παῖδας παρὰ τοὺς τούτων
διδασκάλους τούσδε τοὺς σοφιστὰς πέμπετε, ὡς οὐ διδακτοῦ
ὄντος, ἀλλὰ κηδόμενοι τοῦ ἀργυρίου καὶ οὐ διδόντες τούτοις
κακῶς πράττετε καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.

358 Ταῦτα μὲν τοῖς πολλοῖς ἀποκεκριμένοι ἂν ἦμεν· ὑμᾶς δὲ
δὴ μετὰ Πρωταγόρου ἐρωτῶ, ⟨ὦ⟩ Ἱππία τε καὶ Πρόδικε

c 1 ἀποδεῖξαι] ὑμῖν ἀποδεῖξαι Stobaeus c 2 ὡμολογοῦμεν T Stobaeus : ὁμολογοῦμεν B μηδὲν εἶναι] μὴ εἶναι μηδὲν Stobaeus c 6 ὡμολογοῦμεν T² Stobaeus : ὁμολογοῦμεν B T c 7 εἰ] εἰ δὲ Stobaeus c 8 ἀλλὰ T Stobaeus : ἄλλο B εἴπατε Stobaeus : εἴπετε B T d 6 οὐ μόνον] οὐκέτι Stobaeus ἧς B T Stobaeus : εἰς W d 7 ὅτι B T W Stobaeus : secl. Hirschig ἐξαμαρτανομένη] ἁμαρτανομένη Stobaeus e 5 post αὐτοί add. ci. ἴτε Madvig : ἤτε Adam οὔτε . . . παῖδας post e 6 τούσδε transp. Cobet τούτων] τούτου Cobet e 6 τοὺς σοφιστὰς secl. Naber a 2 ὦ add. Rückert

357 b

me basta para la explicación que teníamos que daros Protá-
c goras y yo sobre lo que nos habéis preguntado. Iniciasteis las preguntas, si recordáis, justo cuando Protágoras y yo estábamos de acuerdo en que nada hay más fuerte que el saber, el cual siempre domina, dondequiera que se encuentre, sobre el placer y sobre todo lo demás. Decíais entonces que el placer domina con frecuencia incluso sobre el hombre que sabe. Al no estar nosotros de acuerdo con vosotros, nos preguntasteis: «Protágoras y Sócrates, si no es esa experiencia, «ser vencido por el placer», ¿cuál es, entonces?;
d ¿por qué no nos explicáis en qué consiste?. Decídnoslo». Si os hubiéramos dicho de inmediato que era la ignorancia, os hubierais reído de nosotros. Ahora, en cambio, si os reís de nosotros, os reís de vosotros mismos; porque habéis admitido que yerra por falta de saber quien yerra en la elección de los placeres y de los sufrimientos, esto es, en la elección de lo bueno y de lo malo. Y no sólo que es por falta de saber, sino que también reconocísteis más adelante que es por falta de saber medir. Ahora bien, sabéis que toda acción
e errada por falta de saber se realiza por ignorancia; de modo que «ser vencido por el placer» es la mayor de las ignorancias, y de la que Protágoras, junto con Pródico e Hipias, se dice médico. Pero, vosotros, por creer que se trata de otra cosa distinta de la ignorancia, no acudís ni enviáis a vuestros hijos a los sofistas aquí presentes, maestros en estas materias; como si ellas no fueran enseñables, antes bien, avaros de vuestro dinero, por no dárselo a éstos, actuáis mal, tanto privada como públicamente».

358 a He aquí lo que habríamos respondido a la mayoría. Pero ahora, junto con Protágoras, os pregunto a vosotros, Hipias y Pródico

(κοινὸς γὰρ δὴ ἔστω ὑμῖν ὁ λόγος) πότερον δοκῶ ὑμῖν ἀληθῆ λέγειν ἢ ψεύδεσθαι.—Ὑπερφυῶς ἐδόκει ἅπασιν ἀληθῆ εἶναι τὰ εἰρημένα.—Ὁμολογεῖτε ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν 5 εἶναι, τὸ δὲ ἀνιαρὸν κακόν. τὴν δὲ Προδίκου τοῦδε διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων παραιτοῦμαι· εἴτε γὰρ ἡδὺ εἴτε τερπνὸν λέγεις εἴτε χαρτόν, εἴτε ὁπόθεν καὶ ὅπως χαίρεις τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων, ὦ βέλτιστε Πρόδικε, τοῦτό μοι πρὸς ὃ βούλομαι b ἀπόκριναι.—Γελάσας οὖν ὁ Πρόδικος συνωμολόγησε, καὶ οἱ ἄλλοι.—Τί δὲ δή, ὦ ἄνδρες, ἔφην ἐγώ, τὸ τοιόνδε; αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις ἅπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως, ἆρ' οὐ καλαί [καὶ ὠφέλιμοι]; καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ 5 ὠφέλιμον;—Συνεδόκει.—Εἰ ἄρα, ἔφην ἐγώ, τὸ ἡδὺ ἀγαθόν ἐστιν, οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω· οὐδὲ c τὸ ἥττω εἶναι αὑτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία.—Συνεδόκει πᾶσιν.—Τί δὲ δή; ἀμαθίαν ἆρα τὸ τοιόνδε λέγετε, τὸ ψευδῆ ἔχειν δόξαν καὶ ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων;—Καὶ 5 τοῦτο πᾶσι συνεδόκει.—Ἄλλο τι οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἑκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ d εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν· ὅταν τε ἀναγκασθῇ δυοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἱρεῖσθαι, οὐδεὶς τὸ μεῖζον αἱρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον;—Ἅπαντα ταῦτα συνεδόκει ἅπασιν ἡμῖν.—Τί οὖν; ἔφην ἐγώ, καλεῖτέ ⟨τι⟩ δέος καὶ φόβον; καὶ ἆρα 5 ὅπερ ἐγώ; (πρὸς σὲ λέγω, ὦ Πρόδικε). προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο, εἴτε φόβον εἴτε δέος καλεῖτε.—Ἐδόκει Πρωταγόρᾳ μὲν καὶ Ἱππίᾳ δέος τε καὶ φόβος εἶναι τοῦτο, Προδίκῳ δὲ δέος, φόβος δ' οὔ.—Ἀλλ' οὐδέν, ἔφην ἐγώ, e

a 4 ἀληθῆ] ὡς ἀληθῆ Cobet a 7 εἴτε γὰρ B T: εἶπε γὰρ W a 8 καὶ B T: om. W b 4 τούτου] τούτῳ ci. Heindorf b 5 καὶ ὠφέλιμοι secl. Schleiermacher c 1 ποιεῖ Heindorf: ἐποίει B T W δυνατά Schleiermacher: δύναται B T W d 4 συνεδόκει W: συνδοκεῖ B T d 5 τι add. Heindorf d 8 τοῦτο] ταὐτό Cobet e 1 δὲ T: om. B δέος ⟨μὲν⟩ Cobet

358 a

(pues ya es hora de que participéis en la disputa) si lo que digo os parece verdadero o falso.

A todos les pareció que lo dicho era pero que muy verdadero.

— Así, pues —añadí—, estáis de acuerdo en que lo agradable es bueno y lo molesto, malo. Dejo de lado ahora la distinción de los nombres de Pródico: Bien digas «agradable», «delectable» o «regocijante», bien gustes de llamar a esto de cualquier modo o manera, ten a bien responder, es-
b timado Pródico, al contenido de mi pregunta.

Pródico, sonriendo, asintió; e igualmente los demás.

— Y bien, amigos —proseguí—, ¿qué pensáis al respecto?; ¿no es cierto que todas las acciones encaminadas a vivir agradablemente y sin sufrimientos son bellas?; ¿y no es cierto que una obra bella es buena y útil?.

Convinieron en ello.

— Si, pues, lo agradable es bueno, nadie, sabiendo o creyendo que otras acciones son mejores que la que él realiza, si le es posible, va y la realiza, pudiendo realizar la que
c es mejor. Y dejarse vencer no es otra cosa que ignorancia, en tanto que superarse a sí mismo no es otra cosa que sabiduría.

Todos convinieron en ello.

— Y bien, ¿acáso no llamáis ignorancia al hecho de tener una falsa opinión y de engañarse sobre las cosas de mucha importancia?

También convinieron todos en ello.

— ¿Qué otra conclusión sacar, entonces, sino que nadie va por gusto hacia lo malo ni hacia lo que considera malo y que, según parece, no está en la naturaleza del hombre el
d deseo de ir tras lo que considera malo con preferencia a lo bueno, y que, en caso de verse obligado a escoger entre dos males, nadie escoge el mayor, pudiendo escoger el menor?

Todos convinieron en todo esto.

— Y bien —proseguí—, ¿hay algo a lo que llamáis temor o miedo? ¿Llamáis eso a lo mismo que yo?. A tí me dirijo ahora, Pródico. Yo llamo esto a cierta espera de un mal, tanto si la llamáis temor como si miedo.

Protágoras e Hipias convinieron en que efectivamente, esto era temor o miedo. Pródico, en cambio, convino en que era temor, pero no miedo.

e — Nada importa eso, Pródico —repuse—,

358 e

Πρόδικε, διαφέρει· ἀλλὰ τόδε. εἰ ἀληθῆ τὰ ἔμπροσθέν ἐστιν,
ἆρά τις ἀνθρώπων ἐθελήσει ἐπὶ ταῦτα ἰέναι ἃ δέδοικεν, ἐξὸν
ἐπὶ ἃ μή; ἢ ἀδύνατον ἐκ τῶν ὡμολογημένων; ἃ γὰρ δέ-
5 δοικεν, ὡμολόγηται ἡγεῖσθαι κακὰ εἶναι· ἃ δὲ ἡγεῖται κακά,
οὐδένα οὔτε ἰέναι ἐπὶ ταῦτα οὔτε λαμβάνειν ἐκόντα.—Ἐδόκει
359 καὶ ταῦτα πᾶσιν.

Οὕτω δὴ τούτων ὑποκειμένων, ἦν δ' ἐγώ, Πρόδικέ τε καὶ
Ἱππία, ἀπολογείσθω ἡμῖν Πρωταγόρας ὅδε ἃ τὸ πρῶτον
ἀπεκρίνατο πῶς ὀρθῶς ἔχει—μὴ ἃ τὸ πρῶτον παντάπασι·
5 τότε μὲν γὰρ δὴ πέντε ὄντων μορίων τῆς ἀρετῆς οὐδὲν ἔφη
εἶναι τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον, ἰδίαν δὲ αὑτοῦ ἕκαστον ἔχειν
δύναμιν· ἀλλ' οὐ ταῦτα λέγω, ἀλλ' ἃ τὸ ὕστερον εἶπεν. τὸ γὰρ
ὕστερον ἔφη τὰ μὲν τέτταρα ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις
b εἶναι, τὸ δὲ ἓν πάνυ πολὺ διαφέρειν τῶν ἄλλων, τὴν ἀνδρείαν,
γνώσεσθαι δέ μ' ἔφη τεκμηρίῳ τῷδε· "Εὑρήσεις γάρ, ὦ Σώ-
κρατες, ἀνθρώπους ἀνοσιωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀδικωτάτους
καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δέ· ᾧ
5 γνώσῃ ὅτι πολὺ διαφέρει ἡ ἀνδρεία τῶν ἄλλων μορίων τῆς
ἀρετῆς." καὶ ἐγὼ εὐθὺς τότε πάνυ ἐθαύμασα τὴν ἀπόκρισιν,
καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπειδὴ ταῦτα μεθ' ὑμῶν διεξῆλθον. ἠρόμην
δ' οὖν τοῦτον εἰ τοὺς ἀνδρείους λέγοι θαρραλέους· ὁ δέ, "Καὶ
c ἵτας γ'," ἔφη. μέμνησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Πρωταγόρα, ταῦτα
ἀποκρινόμενος;—Ὡμολόγει.—Ἴθι δή, ἔφην ἐγώ, εἰπὲ ἡμῖν,
ἐπὶ τί λέγεις ἵτας εἶναι τοὺς ἀνδρείους; ἢ ἐφ' ἅπερ οἱ
δειλοί;—Οὐκ ἔφη.—Οὐκοῦν ἐφ' ἕτερα.—Ναί, ἦ δ' ὅς.—
5 Πότερον οἱ μὲν δειλοὶ ἐπὶ τὰ θαρραλέα ἔρχονται, οἱ δὲ
ἀνδρεῖοι ἐπὶ τὰ δεινά;—Λέγεται δή, ὦ Σώκρατες, οὕτως ὑπὸ
τῶν ἀνθρώπων.—Ἀληθῆ, ἔφην ἐγώ, λέγεις· ἀλλ' οὐ τοῦτο
d ἐρωτῶ, ἀλλὰ σὺ ἐπὶ τί φῂς ἵτας εἶναι τοὺς ἀνδρείους; ἆρ'

e 2 ⟨ὦ⟩ Πρόδικε Bekker a 2 ὦ ante Πρόδικε add. corr. Ven.
189 a 7 ἃ B : ὃ T W b 1 πάνυ πολὺ B W : πάνυ T
b 2 γνώσεσθαι W : γνώσεσθε B T c 3 τί B T W : τίνα B² ἢ B :
ἢ T c 6 δεινά corr. Par. 1811 : δειλά B T W δὴ B T : δὲ W
(sed η supra ὲ W)

358 e

Lo importante es lo siguiente: Si lo anterior es verdad, ¿acáso un hombre sentirá deseos de ir tras lo que teme pudiendo ir tras lo que no teme? ¿No resulta esto imposible según lo que hemos concertado?. En efecto, quedamos de acuerdo en que lo que se teme es lo que se considera malo, y que nadie por gusto va tras, ni toma, lo que considera malo.

359 a Todos convinieron en esto. Yo proseguí:

— Esto supuesto, Pródico e Hipias, que Protágoras nos justifique la verdad de lo que respondió al principio. No lo del principio del todo, esto es, que siendo cinco las partes de la virtud ninguna de ellas es como otra, sino que cada una de ellas posee facultad propia; ahora no me refiero a esto, sino a lo que dijo después. En efecto, a continuación afirmó que cuatro de ellas guardaban bastante proximidad
b entre sí, pero que el valor era bastante diferente de las restantes; afirmó que yo me daría cuenta de ello mediante la prueba siguiente: «Sócrates —dijo—, encontrarás hombres que son muy impíos, muy injustos, muy intemperantes y muy ignorantes, pero, por otra parte, muy valientes». Yo, entonces, quedé de momento sorprendido de la respuesta, pero más sorprendido aún he quedado después de haber tratado esto con vosotros. Le pregunté, en efecto, si a los valientes les llamaba audaces. «Sí —dijo—; y, además, arries-
c gados». ¿Recuerdas, Protágoras, que respondiste esto?

Dijo que sí se acordaba.

— Veamos, pues —proseguí—; dinos: ¿En qué afirmas tú que son arriesgados los valientes? ¿En lo mismo que lo son los cobardes?

— No —respondió.

— ¿En otras cosas?

— Sí —dijo.

— Entonces, ¿los cobardes afrontan las situaciones que inspiran confianza en tanto que los valientes, las terribles?

— Así opina la gente, Sócrates.

— Tienes razón —repuse—; pero no te pregunto eso, sino
d en qué afirmas tú que son arriesgados los valientes:

ἐπὶ τὰ δεινά, ἡγουμένους δεινὰ εἶναι, ἢ ἐπὶ τὰ μή;—Ἀλλὰ τοῦτό γ', ἔφη, ἐν οἷς σὺ ἔλεγες τοῖς λόγοις ἀπεδείχθη ἄρτι ὅτι ἀδύνατον.—Καὶ τοῦτο, ἔφην ἐγώ, ἀληθὲς λέγεις· ὥστ' εἰ τοῦτο ὀρθῶς ἀπεδείχθη, ἐπὶ μὲν ἃ δεινὰ ἡγεῖται εἶναι οὐδεὶς 5 ἔρχεται, ἐπειδὴ τὸ ἥττω εἶναι ἑαυτοῦ ηὑρέθη ἀμαθία οὖσα. —Ὡμολόγει.—Ἀλλὰ μὴν ἐπὶ ἃ γε θαρροῦσι πάντες αὖ ἔρχονται, καὶ δειλοὶ καὶ ἀνδρεῖοι, καὶ ταύτῃ γε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἔρχονται οἱ δειλοί τε καὶ οἱ ἀνδρεῖοι.—Ἀλλὰ μέντοι, ἔφη, e ὦ Σώκρατες, πᾶν γε τοὐναντίον ἐστὶν ἐπὶ ἃ οἵ τε δειλοὶ ἔρχονται καὶ οἱ ἀνδρεῖοι. αὐτίκα εἰς τὸν πόλεμον οἱ μὲν ἐθέλουσιν ἰέναι, οἱ δὲ οὐκ ἐθέλουσιν.—Πότερον, ἔφην ἐγώ, καλὸν ὂν ἰέναι ἢ αἰσχρόν;—Καλόν, ἔφη.—Οὐκοῦν εἴπερ 5 καλόν, καὶ ἀγαθὸν ὡμολογήσαμεν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν· τὰς γὰρ καλὰς πράξεις ἁπάσας ἀγαθὰς ὡμολογήσαμεν.—Ἀληθῆ λέγεις, καὶ ἀεὶ ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως.—Ὀρθῶς γε, ἔφην ἐγώ. ἀλλὰ ποτέρους φῂς εἰς τὸν πόλεμον οὐκ ἐθέλειν ἰέναι, καλὸν 360 ὂν καὶ ἀγαθόν;—Τοὺς δειλούς, ἦ δ' ὅς.—Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, εἴπερ καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ ἡδύ;—Ὡμολόγηται γοῦν, ἔφη.— Ἆρ' οὖν γιγνώσκοντες οἱ δειλοὶ οὐκ ἐθέλουσιν ἰέναι ἐπὶ τὸ κάλλιόν τε καὶ ἄμεινον καὶ ἥδιον;—Ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐὰν 5 ὁμολογῶμεν, ἔφη, διαφθεροῦμεν τὰς ἔμπροσθεν ὁμολογίας. —Τί δ' ὁ ἀνδρεῖος; οὐκ ἐπὶ τὸ κάλλιόν τε καὶ ἄμεινον καὶ ἥδιον ἔρχεται;—Ἀνάγκη, ἔφη, ὁμολογεῖν.—Οὐκοῦν ὅλως οἱ ἀνδρεῖοι οὐκ αἰσχροὺς φόβους φοβοῦνται, ὅταν φοβῶνται, b οὐδὲ αἰσχρὰ θάρρη θαρροῦσιν;—Ἀληθῆ, ἔφη.—Εἰ δὲ μὴ αἰσχρά, ἆρ' οὐ καλά;—Ὡμολόγει.—Εἰ δὲ καλά, καὶ ἀγαθά; —Ναί.—Οὐκοῦν καὶ οἱ δειλοὶ καὶ οἱ θρασεῖς καὶ οἱ μαινόμενοι τοὐναντίον αἰσχρούς τε φόβους φοβοῦνται καὶ αἰσχρὰ 5

d 6 εὑρέθη T : εὑρέθη ἡ B e 1 οἱ ἀνδρεῖοι B W : ἀνὰνδρεῖοι (ἀνδρεῖοι correctum fuisse videtur) T : ἄνανδροι vulg. e 8 ἀεὶ ἔμοιγε B T : ἐμοὶ ἀεί γε W a 1 ποτέρους T : ποτέρου B φῂς εἰς W : φήσεις B T a 5 κάλλιον Stephanus : καλόν B T W τε B T : γε W a 6 διαφθεροῦμεν T : διαφεροῦμεν B b 4 καὶ οἱ θρασεῖς secl. Dobree : καὶ οἱ θρασεῖς καὶ οἱ μαινόμενοι om. Král θρασεῖς T : θαρσεῖς B

359 d

¿En las situaciones terribles, creyendo que son tales, o en las que no lo son?

— Según las razones que antes exponías, ha quedado demostrado que lo primero es imposible.

— También en esto tienes razón —repuse—; de modo que si ha quedado demostrado eso correctamente, entonces nadie afronta las situaciones que considera terribles, puesto que, dejarse vencer, hemos visto que es ignorancia.

Protágoras estuvo de acuerdo.

— Por lo tanto, todos afrontan las situaciones que inspiran confianza, tanto los cobardes como los valientes, y en
e este sentido, afrontan lo mismo los cobardes y los valientes.

— Sin embargo, Sócrates, las situaciones que afrontan los cobardes y los valientes son totalmente opuestas. Por lo pronto, unos desean ir a la guerra, otros, en cambio, no.

— Ir a la guerra —repuse—, ¿es una cosa bella o vergonzosa?

— Bella —respondió.

— ¿Y no hemos convenido en que, si es bella, es buena?. Pues quedamos de acuerdo en que todas las acciones bellas son buenas.

— Tienes razón, y así me ha parecido siempre.

360 a — Bien —repuse—. Pero ¿quiénes son los que, según dices, no quieren ir a la guerra, pese a ser una cosa bella y buena?

— Los cobardes —respondió.

— ¿Y no es cierto —repuse— que, si es una cosa bella y buena, es también agradable?

— En eso hemos quedado —dijo.

— ¿Pero es que los cobardes no desean ir, a sabiendas, hacia lo que es más bello y mejor y más agradable?

— Si admitimos esto, echamos por tierra los puntos de acuerdo anteriores.

— ¿Y el valiente? ¿No tiende hacia lo que es más bello y mejor y más agradable?

— Necesario es admitirlo.

b — Y en general, ¿no es verdad que los valientes no tienen miedos vergonzosos, cuando temen, ni confianzas vergonzosas, cuando confían?

— Es verdad —respondió.

— Y si no son vergonzosos, ¿no es cierto que son bellos?

Estuvo de acuerdo en ello.

— Y si bellos, también buenos, ¿no?

— Sí.

— Por el contrario, ¿no es cierto que los cobardes, los confiados y los furiosos tienen miedos vergonzosos y confianzas vergonzosas?

360 b

θάρρη θαρροῦσιν;—Ὡμολόγει.—Θαρροῦσιν δὲ τὰ αἰσχρὰ καὶ κακὰ δι' ἄλλο τι ἢ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀμαθίαν;—Οὕτως
c ἔχει, ἔφη.—Τί οὖν; τοῦτο δι' ὃ δειλοί εἰσιν οἱ δειλοί, δειλίαν ἢ ἀνδρείαν καλεῖς;—Δειλίαν ἔγωγ', ἔφη.—Δειλοὶ δὲ οὐ διὰ τὴν τῶν δεινῶν ἀμαθίαν ἐφάνησαν ὄντες;—Πάνυ γ', ἔφη.—Διὰ ταύτην ἄρα τὴν ἀμαθίαν δειλοί εἰσιν;—
5 Ὡμολόγει.—Δι' ὃ δὲ δειλοί εἰσιν, δειλία ὁμολογεῖται παρὰ σοῦ;—Συνέφη.—Οὐκοῦν ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀμαθία δειλία ἂν εἴη;—Ἐπένευσε.—Ἀλλὰ μήν, ἦν δ' ἐγώ, ἐναντίον
d ἀνδρεία δειλίᾳ.—Ἔφη.—Οὐκοῦν ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν σοφία ἐναντία τῇ τούτων ἀμαθίᾳ ἐστίν;—Καὶ ἐνταῦθα ἔτι ἐπένευσεν.—Ἡ δὲ τούτων ἀμαθία δειλία;—Πάνυ μόγις ἐνταῦθα ἐπένευσεν.—Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ
5 δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, ἐναντία οὖσα τῇ τούτων ἀμαθίᾳ;—Οὐκέτι ἐνταῦθα οὔτ' ἐπινεῦσαι ἠθέλησεν ἐσίγα τε.—Καὶ ἐγὼ εἶπον· Τί δή, ὦ Πρωταγόρα, οὔτε σὺ φῂς ἃ ἐρωτῶ οὔτε ἀπόφῃς;—Αὐτός, ἔφη, πέρανον.—Ἓν γ', ἔφην ἐγώ, μόνον
e ἐρόμενος ἔτι σέ, εἴ σοι ὥσπερ τὸ πρῶτον ἔτι δοκοῦσιν εἶναί τινες ἄνθρωποι ἀμαθέστατοι μέν, ἀνδρειότατοι δέ.—Φιλονικεῖν μοι, ἔφη, δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον· χαριοῦμαι οὖν σοι, καὶ λέγω ὅτι ἐκ τῶν
5 ὡμολογημένων ἀδύνατόν μοι δοκεῖ εἶναι.

Οὗτοι, ἦν δ' ἐγώ, ἄλλου ἕνεκα ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέψασθαι βουλόμενος πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή. οἶδα γὰρ ὅτι τούτου φανεροῦ
361 γενομένου μάλιστ' ἂν κατάδηλον γένοιτο ἐκεῖνο περὶ οὗ ἐγώ τε καὶ σὺ μακρὸν λόγον ἑκάτερος ἀπετείναμεν, ἐγὼ μὲν λέγων ὡς οὐ διδακτὸν ἀρετή, σὺ δ' ὡς διδακτόν. καί μοι δοκεῖ ἡμῶν ἡ ἄρτι ἔξοδος τῶν λόγων ὥσπερ ἄνθρωπος κατηγορεῖν τε καὶ

b 6 αἰσχρὰ καὶ κακὰ B T : κακὰ καὶ αἰσχρὰ W c 3 δεινῶν corr. Ven. 189 : δειλῶν B T W c 6 δεινῶν . . . δεινῶν corr. Ven. 189 : δειλῶν . . . δειλῶν B T W d 4 δεινῶν . . . δεινῶν T : δειλῶν . . . δειλῶν B W e 3 ἔφη B W : ἔτι T τὸ] πρὸς τὸ ci. Schanz τὸν T : τὸ B

360 b

Estuvo de acuerdo en ello.

— Pero esas confianzas vergonzosas y malas que tienen los cobardes, ¿de dónde proceden sino del desconocimiento y de la ignorancia?

— Así es.

c — Y bien, a aquello por lo que los cobardes son cobardes, ¿lo llamas cobardía o valentía?

— Cobardía, sin duda.

— ¿Y no quedamos en que son cobardes por ignorancia de las cosas terribles?

— Exactamente.

— ¿Son, por consiguiente, cobardes debido a esta ignorancia?

— Sí.

— ¿Y no acabas de afirmar que aquello por lo que son cobardes es la cobardía?

Dijo que sí.

— Así, pues, ¿no será la cobardía ignorancia de las cosas terribles y de las no terribles?

Hizo un signo de aprobación.

— Por otra parte —proseguí—, el valor es lo contrario de la cobardía.

d — Sin duda.

— Y la sabiduría de las cosas terribles y no terribles, ¿no es lo contrario de la ignorancia de tales materias?

También hizo otro signo de aprobación.

— Y la ignorancia de estas materias, ¿no es la cobardía?

Concedió esto de muy mala gana.

— Por consiguiente, la sabiduría de las cosas terribles y no terribles es el valor, ya que ella es lo contrario de la ignorancia de estas materias, ¿no?

Sobre esto no quiso ya hacer signo alguno de aprobación y guardó silencio. **PASO XII**
Entonces, yo le dije:

— ¿Qué te pasa, Protágoras, que ni afirmas ni niegas lo que te pregunto?

— Concluye tú mismo —me dijo.

e — Bien; pero haciéndote aún una última pregunta: ¿Sigues aún opinando, como al principio, que hay hombres muy ignorantes y, sin embargo, muy valientes?

— Sócrates, me pareces un porfiado al obligarme a responder; así, pues, voy a darte ese gusto. Te respondo que lo que me preguntas me parece insostenible, según lo que hemos concertado.

— En verdad —repuse— que el motivo por el que te pregunto todo esto no es otro que el deseo de poner en claro qué relaciones guardan las cuestiones concernientes a la virtud y qué es la virtud misma. Pues estoy seguro de que,
361 a una vez aclarado esto, inmediatamente quedará dilucidado aquello sobre lo cual tú y yo nos hemos extendido con largos discursos: Yo sosteniendo que la virtud no es enseñable; y tú, que sí es enseñable. Y el resultado de nuestra disputa me está pareciendo en este momento algo así como un individuo que nos acusa y

καταγελᾶν, καὶ εἰ φωνὴν λάβοι, εἰπεῖν ἂν ὅτι "Ἄτοποί γ' 5
ἐστέ, ὦ Σώκρατές τε καὶ Πρωταγόρα· σὺ μὲν λέγων ὅτι οὐ
διδακτόν ἐστιν ἀρετὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, νῦν σεαυτῷ τἀναντία
σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδεῖξαι ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπι- b
στήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία,
ᾧ τρόπῳ μάλιστ' ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετή. εἰ μὲν γὰρ
ἄλλο τι ἦν ἢ ἐπιστήμη ἡ ἀρετή, ὥσπερ Πρωταγόρας ἐπεχείρει
λέγειν, σαφῶς οὐκ ἂν ἦν διδακτόν· νῦν δὲ εἰ φανήσεται 5
ἐπιστήμη ὅλον, ὡς σὺ σπεύδεις, ὦ Σώκρατες, θαυμάσιον
ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν. Πρωταγόρας δ' αὖ διδακτὸν τότε
ὑποθέμενος, νῦν τοὐναντίον ἔοικεν σπεύδοντι ὀλίγου πάντα
μᾶλλον φανῆναι αὐτὸ ἢ ἐπιστήμην· καὶ οὕτως ἂν ἥκιστα c
εἴη διδακτόν." ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν
ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω κατα-
φανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας
ἡμᾶς ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν 5
ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτόν,
μὴ πολλάκις ἡμᾶς ὁ Ἐπιμηθεὺς ἐκεῖνος καὶ ἐν τῇ σκέψει
σφήλῃ ἐξαπατήσας, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διανομῇ ἠμέλησεν d
ἡμῶν, ὡς φῂς σύ. ἤρεσεν οὖν μοι καὶ ἐν τῷ μύθῳ ὁ
Προμηθεὺς μᾶλλον τοῦ Ἐπιμηθέως· ᾧ χρώμενος ἐγὼ καὶ
προμηθούμενος ὑπὲρ τοῦ βίου τοῦ ἐμαυτοῦ παντὸς πάντα
ταῦτα πραγματεύομαι, καὶ εἰ σὺ ἐθέλοις, ὅπερ καὶ κατ' ἀρχὰς 5
ἔλεγον, μετὰ σοῦ ἂν ἥδιστα ταῦτα συνδιασκοποίην.

Καὶ ὁ Πρωταγόρας, Ἐγὼ μέν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐπαινῶ
σου τὴν προθυμίαν καὶ τὴν διέξοδον τῶν λόγων. καὶ γὰρ οὔτε
τἆλλα οἶμαι κακὸς εἶναι ἄνθρωπος, φθονερός τε ἥκιστ' ἀνθρώ- e
πων, ἐπεὶ καὶ περὶ σοῦ πρὸς πολλοὺς δὴ εἴρηκα ὅτι ὧν ἐντυγ-
χάνω πολὺ μάλιστα ἄγαμαι σέ, τῶν μὲν τηλικούτων καὶ πάνυ·
καὶ λέγω γε ὅτι οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ τῶν ἐλλογίμων γένοιο

a 7 ἀρετὴ B W t: ἡ ἀρετὴ T b 4 ἢ ἐπιστήμη ἡ Stephanus: ἡ ἐπιστήμη ἢ B T W b 6 ὅλον B T W: ὂν vulg. c 5 ἐξελθεῖν B T: ἐλθεῖν t d 5 εἰ σὺ T: εἴσοι B d 6 συνδιασκοποίην B T: διασκοποίην W

361 a

se burla de nosotros. Si pudiera tomar la palabra, nos diría: «Sócrates y Protágoras, sois de lo que no hay. Tú, Sócrates, que al comienzo afirmabas que la virtud no es enseñable, te esfuerzas ahora en contradecirte, procurando demos-
b trar que todo esto es saber: la justicia, la sensatez, el valor. Esta es la mejor manera de indicar que la virtud es enseñable; porque si la virtud fuera algo distinto del saber, como intentaba sostener Protágoras, evidentemente no sería enseñable; mientras que, si ahora aparece completamente como un saber, como tú defiendes, Sócrates, resultaría sorprendente que no fuera enseñable. Protágoras, a su vez, que dio, entonces, por sentado que era enseñable, parece ahora
c empeñado en lo contrario, pareciéndole cualquier cosa antes que un saber, por lo que de ningún modo sería enseñable».

Por lo que a mí respecta, Protágoras, al ver que todas estas cuestiones están sumamente confusas, siento el más vivo deseo de que queden aclaradas, por lo que me gustaría, luego de haber discutido estas cuestiones, llegar a dilucidar qué es la virtud y examinar de nuevo si es o no enseñable (1). Pues me temo que tu Epimeteo se haya burlado de no-
d sotros haciéndonos fracasar en nuestra indagación, de la misma manera que, según tú, nos olvidó en su distribución. Por eso, en el mito me gustó más Prometeo que Epimeteo. Siguiendo su ejemplo y velando por los intereses de mi vida, me ocupo de todas estas cuestiones (2). Y si quieres, como te decía al principio, me agradaría muchísimo examinarlas junto contigo.

Dijo, entonces, Protágoras:

— Sócrates, alabo tu celo y tu manera de exponer los razonamientos. Pues yo, que, según creo, no tengo otros vicios,
e lo que no tengo ni mucho menos es envidia; por eso, ya tengo dicho de tí delante de mucha gente que, de todos los que trato, y en especial, de todos los de tu edad, es a tí a quien más admiro. Y añado que no me sorprendería que llegaras a ser

---

(1) En *El Menón*, 96 c y 100 b concluye Platón que la virtud no es enseñable.

(2) Hay aquí un juego de palabras basado en la etimología de Prometeo (= Previsor). Literalmente: «Sigo el ejemplo de Previsor, previendo...».

361 e

ἀνδρῶν ἐπὶ σοφίᾳ. καὶ περὶ τούτων δὲ εἰς αὖθις, ὅταν βούλῃ, διέξιμεν· νῦν δ' ὥρα ἤδη καὶ ἐπ' ἄλλο τι τρέπεσθαι.

362 Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, οὕτω χρὴ ποιεῖν, εἴ σοι δοκεῖ. καὶ γὰρ ἐμοὶ οἷπερ ἔφην ἰέναι πάλαι ὥρα, ἀλλὰ Καλλίᾳ τῷ καλῷ χαριζόμενος παρέμεινα.

Ταῦτ' εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες ἀπῇμεν.

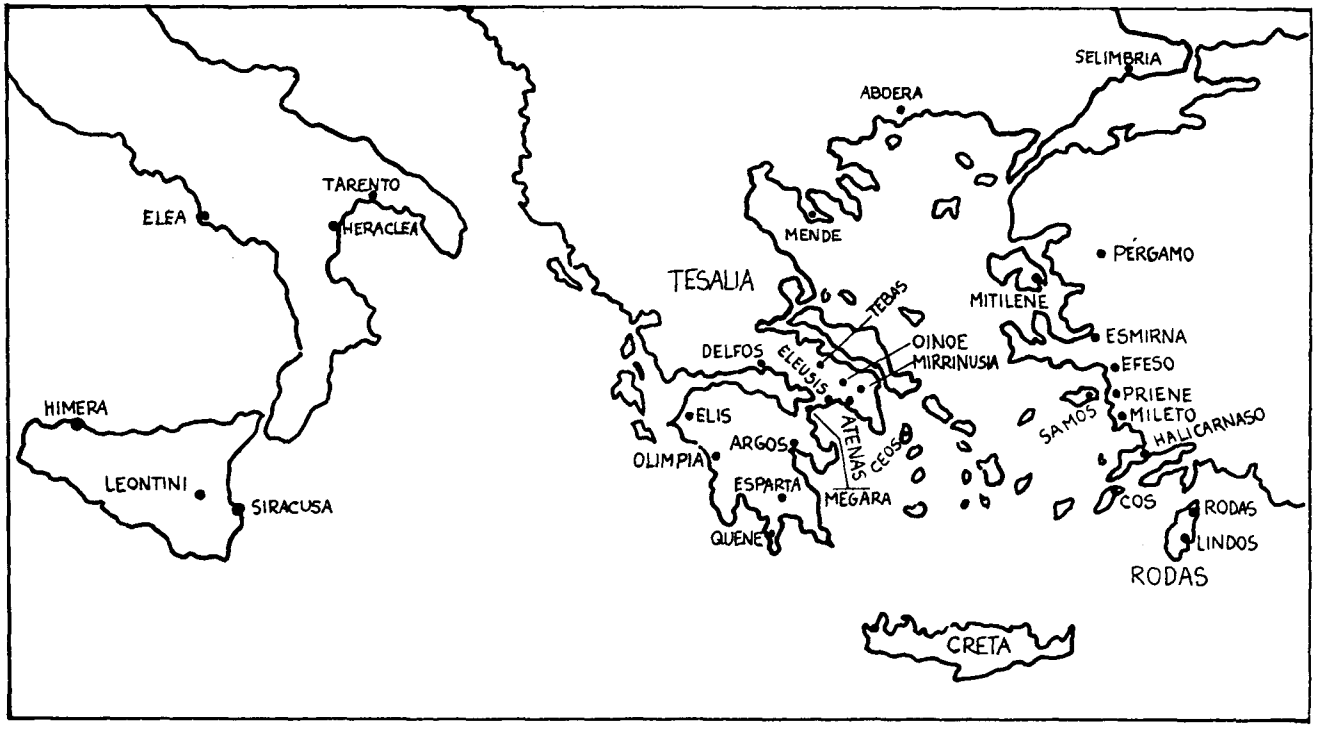
e 6 διέξιμεν B^2 t : διέξειμεν B T

361 e

un hombre famoso en sabiduría. Por lo que respecta a estas cuestiones, las dejamos para otra ocasión; para cuando quieras; por ahora basta, pues tengo que atender otros asuntos.

362 a — Pues, entonces —repuse—, hagamos, si te parece, como dices; porque también yo, como dije, hace tiempo que tenía que haberme marchado, pero me quedé por complacer al noble Calias.

Después de intercambiar estas palabras, nos fuimos.



Mapa de topónimos con los que se encontrará el lector del *Protágoras*

GLOSARIO

ἄγνοια = desconocimiento.
ἀδικέω = cometer injusticias.
ἀδικία = injusticia.
αἰδώς = pudor.
ἀκόλαστος = intemperante.
ἀληθὲς λέγειν = tener razón.
ἀμαθής = ignorante.
ἀμαθία = ignorancia.
ἀμήχανος = irresistible, sin recursos.
ἀνδρεία = valor.
ἀνδρεῖος = valiente.
ἀνία = dolor.
ἀνιαρός = molesto.
ἀνόσιος = impío, etc.
ἀπαίδευτος = no instruído.
ἀποκρίνω = responder.
ἀσεβεια = impiedad.
ἀφικοῦμαι = acudir.
ἀφρόνως = insensatamente.
ἀφροσύνη = insensatez.

βάθρον = banco.
βραχέα λέγειν = hacer discursos cortos.
βραχυλογία = arte de los discursos cortos.

δειλός = cobarde.
δεινός = terrible, hábil.
δημηγορέω = echar un discurso público.
δημιουγός = profesional.
διαλέγω = disputar.
διδακτόν = enseñable.
δικαιοσύνη = justicia.
δύναμις = facultad.

ἔλεγχος = refutación.
ἐλέγχω = probar, poner a prueba, redargüir.
ἔμπειρος = experto.
ἔμπορος = comerciante.
ἐναντίος = contrario, opuesto.
ἐννοέω = reflexionar.

ἐπιθυμέω = desear, etc.
ἐπιμέλεια = aplicación, práctica.
ἐπιστάτης = maestro.
ἐπιστήμη = saber.
ἐπιστήμων = entendido en.
εὐβουλία = prudencia.
εὐμήχανος = con recursos.
εὐπραγία = buena conducta.
εὖ πράττειν = felicidad, etc.

ἡγοῦμαι = pensar.
ἡδύς = agradable, etc.

θαρραλέος = audaz, etc.

ἰδιώτης = profano.
ἴσος = igual.
ἴτης = arriesgado.

καλῶς λέγειν = hablar como es debido.
κάπηλος = traficante.
κλίνη = lecho.
κοινός = común.
κολάζω = castigar.

λύπη = sufrimiento.
λυπηρός = penoso.

μάθημα = enseñanza.
μάθησις = aprendizaje.
μακρὰ λέγειν = hacer discursos largos.
μακρολογία = arte de los discursos largos.
μετέχω = participar de
μισθός = salario.

νέμω = distribuir, etc.

οἰκεῖος = allegado.
οἴομαι = creer.
ὅσιος = piadoso, etc.

πάθημα = experiencia.
παιδοτρίβης = maestro de gimnasia.
παρασκευάζω = proporcionar, etc.
οἱ πολλοί = la mayoría.
πρᾶξις = actuación.

σκέψις = indagación.
συγγίγνομαι = conversar, frecuentar.
σύνειμι = seguir.
συνουσία = compañía; reunión; conversación.
σωφρονέω = ser sensato.
σωφρόνως = sensatamente.
σωφροσύνη = sensatez.

τεκμήριον = prueba.

χειροτέχνης = artesano.

ὠφέλιμος = útil, provechoso.

☆

INDICE

Nota bibliográfica, por Gustavo Bueno Sánchez 7

Análisis del *Protágoras* de Platón, por Gustavo Bueno Martínez 15

I. Nuestra perspectiva filosófica en el momento de disponernos a «releer» el *Protágoras* 17

II. El «Prólogo» del *Protágoras* 41

III. El «Monólogo» del *Protágoras*: los doce pasos del «pugilato» 49

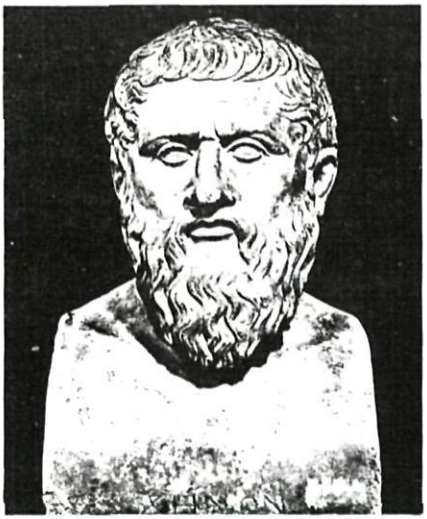
Nota final con la ayuda del *Menón* 82

Advertencia del traductor 87

Protágoras. Texto bilingüe 90

Mapa de los topónimos con que se encontrará el lector 231

Glosario 233



Clásicos El Basilisco ofrece la primera edición bilingüe del *Protágoras* de Platón. La escrupulosa traducción del griego es directa, y ha sido realizada por Julián Velarde Lombraña. El texto griego es el de la edición crítica oxoniense de J. Burnet. El amplio y original análisis introductorio de Gustavo Bueno pone de relieve la profundidad filosófica y la actualidad de su problemática, centrada en torno a la significación de los sofistas. Se trata, pues, de identificar cuáles son los sofistas actuales:

«Lo que hace siglos fueron los sacerdotes son, pues, hoy, los pedagogos científicos (y, por motivos similares, los psicoanalistas, y tantos psicólogos). No desconfiamos del todo en que, después de meditar el *Protágoras* platónico, pudiera decir más de un científico de la educación, en la España de 1980, lo que González Dávila decía en la España de 1780: «Sacerdote soy, confieso que somos más de los que son menester''».

CLASICOS EL BASILISCO