

La problemática de la enseñanza de la *areté* en el diálogo *Protágoras* de Platón.


Trabajo para optar al título de
Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Yenny Lorena Zubieta Pineda
Cód.: 2009132037

Director
Eduardo Salcedo Ortiz

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2017

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela Superior de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 54	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado.
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central.
Título del documento	La problemática de la enseñanza de la <i>areté</i> en el diálogo <i>Protágoras</i> de Platón.
Autor(es)	Zubieta Pineda, Yenny Lorena.
Director	Eduardo Salcedo Ortiz
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2017. 49p.
Unidad Patrocinante	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA, ENSEÑANZA DE LA <i>ARETÉ</i> , NATURALEZA DE LA <i>ARETÉ</i> , SÓCRATES: RELACIÓN <i>PAIDEIA-ARETÉ</i> , SOFISTAS: RELACIÓN <i>PAIDEIA-ARETÉ</i> , ANÁLISIS DEL DIÁLOGO <i>PROTÁGORAS</i> .
2. Descripción	
<p>Tesis de grado donde se analiza por qué es problemática la enseñanza de la <i>areté</i> desde los argumentos presentados en el diálogo <i>Protágoras</i>, de Platón. En su desarrollo se busca esclarecer si es posible llevar a cabo dicha enseñanza, para ello se caracteriza la noción de <i>areté</i>. Luego, se expone brevemente la distinción entre la relación de <i>paideia</i> y <i>areté</i> desde dos perspectivas antagónicas, a saber, la de Sócrates y la de Protágoras. En el siguiente apartado se expone en qué consistía la enseñanza sofística y se les da un papel positivo a los sofistas, exaltando su labor. Seguidamente se muestra que Sócrates se aparta sustancialmente de la propuesta sofista, debido a que considera un problema que cualquiera pueda enseñar <i>areté</i>, ya que esto implica que todos son poseedores de la virtud, y no en medida cualquiera sino que en gran magnitud pues pueden transferirla a otros. Finalmente se hace un estudio de la naturaleza de la virtud, considerando que las múltiples virtudes presentan una unicidad en tanto son ciencia, cuyo objeto se encarga de la justa medida de los placeres, con el conocimiento del bien y del mal. Nadie puede ser virtuoso si es ignorante, pues no conocerá la justa medida en la <i>práxis</i> de cada una de las virtudes.</p>	
3. Fuentes	

- Calvo Martínez, Tomás. *Historia de la filosofía antigua*. Ed. Carlos García Gual. Madrid: Trotta, 1997.
- Koyre, Alexandre. *Introducción a la Lectura de Platón*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza, 1966.
- Bowra, Cesil Maurice. *Historia de la literatura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Calvo Martínez, Tomás. *Historia de la filosofía antigua*. Ed. Carlos García Gual. Madrid: Trotta, 1997.
- Campbell, Joseph . *El poder del mito*. Barcelona : Emecé, 1991.
- Cassin, Barbara. *El efecto sofístico*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Cornford, Francis. *La teoría Platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Gual, Carlos García. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta, 1997.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* . Vol. II. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trd. J. Xirau; R.Wenceslao. México: Fondo de cultura económica, 1957 .
- Melero, Antonio Bellido. *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.
- Peralta Adame, Amadeo. «Notas sobre Sócrates.» *Tiempo Cariátide UAM* (s.f.): 67.
- Platón. «Apología.» *Diálogos*. Trad. E. LLEDÓ FÑIGO, C. GARCÍA GUAL CALONGE RUIZ. Vol. I. Madrid: Gredos, 1981.
- Platón. «Gorgias .» *Diálogos*. Trad. E. ACOSTA MÉNDEZ, F. J. OLTVIEFTI, J. CALONGE RUIZ. Vol. II. Madrid: Gredos, 1983.
- Platón. «Hippias Mayor.» PLATÓN. *Diálogos*. Trad. E. LLEDÓ FÑIGO, C. GARCÍA GUAL CALONGE RUIZ. Vol. I. Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. «Protágoras.» *Diálogos*. Trad. Carlos García Gual. Vol. I. Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. «Sofista.» *Diálogos*. Trad. ALVARO VALLEJO CAMPOS M.' ISABEL SANTA CRUZ. Vol. V. Madrid: Gredos, 1992.
- Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: seix barral, 1997.

4. Contenidos

En este trabajo se analiza por qué es problemática la enseñanza de la *areté* desde los argumentos presentados en el diálogo *Protágoras*, de Platón. En su desarrollo se busca esclarecer si es posible

Llevar a cabo dicha enseñanza, y para ello se caracteriza la noción de *areté* desde los postulados del teórico Werner Jaeger con el propósito de aclarar que es un término que en la antigüedad los griegos usaban para referirse en su más amplio sentido a la excelencia o superioridad de alguien o de algo, aquello selecto y distinguido. Luego, se expone brevemente la distinción entre la relación entre *paideia* y *areté* desde dos perspectivas antagónicas, a saber, la de Sócrates y la de Protágoras. Desde Sócrates se muestra un interés por acercarse privadamente a los ciudadanos intentando que se preocupen por la *areté*, invitándoles a cuestionarse de modo que fortalezcan su saber o por lo menos su conciencia de no saber, su preocupación por guardar su alma, y las de los otros, de enseñanzas que los confundieran y desorientaran en su búsqueda de *areté*. En el siguiente apartado se expone en qué consistía la enseñanza sofística y se les da un papel positivo a los sofistas, exaltando su labor; se caracterizan y con ello se menciona que no fueron un movimiento unitario que se ocupará de instruir acerca de una particularidad sino que eran versátiles en la enseñanza de múltiples oficios, como la escultura, la pintura, la música, la reflexión acerca de la naturaleza del color y del ser, de la oratoria y la retórica, y por supuesto, en el caso de Protágoras, en la enseñanza de la *areté* política. Se expone además la crítica socrática a la labor de algunos sofistas, pues en la primera parte del *Protágoras* se les reconoce como mercaderes del saber; la banalidad no consiste en que reciban ganancias por su enseñanza sino que para Sócrates es problemática su labor debido a que no se comprometen en contribuir a que los jóvenes sean más virtuosos.

Se asegura desde una interpretación de la visión socrática que la imposibilidad de enseñar la virtud es diferente de considerar que no se pueda llevar a cabo un tipo de formación. Así, la virtud estaría en la dimensión de lo necesario y lo formativo en lo contingente, este último como un saber que muta, que coincide con su especificidad o con asuntos prácticos. Luego, se refuta el argumento presentado exaltando la postura del sofista, quien defiende la idea de que por medio de la *paideia* se puede ser más virtuoso en tanto que permite la transmisión de saberes útiles que contribuyen a la formación, y que la prueba de ello es que se castiga para hacer mejores a los hombres. Se concluyó que al hombre por naturaleza se le dio cierta disposición para ser virtuoso en diferente medida y no por ello se excluye la *paideia*, pues ésta es la herramienta para potenciar habilidades. Se interpreta que si se quiere adquirir la virtud por medio de la enseñanza, que ha sido el tema estructural de todo este escrito, se debe interrogar acerca de la naturaleza de la virtud, pues es lo que se quiere enseñar, llegando a la conclusión de que la unicidad de la virtud está dada por su carácter de ciencia.

5. Metodología

La modalidad que se usó fue una investigación exploratoria, se realizó una aproximación al tema: la problemática de la enseñanza de la *areté* desde los argumentos presentados en el diálogo *Protágoras*, de Platón. Este ejercicio fue de carácter descriptivo, pues se crearon grupos homogéneos de análisis que en el trabajo se presentan a modo de capítulos o títulos. En principio se estudiaron las fuentes primarias, indagando múltiples veces a qué hacía referencia los postulados o argumentos allí presentes; posteriormente se contrastó lo aprendido con fuentes secundarias,

comentaristas, expertos en el tema, paso que aportó sustancialmente, pues sirvió como fase aclaratoria de conceptos y nociones. Se tuvo en cuenta priorizar y limitar los problemas que emergían, ya que eran múltiples. Luego de explorar, limitar, describir, se quiso explicar u ordenar por temas; procurando encontrar hallazgos acerca de lo que es o aún más importante en lo que no consiste aquello de la enseñanza de la *areté*.

6. Conclusiones

Para recapitular algunos aspectos que se trabajaron se enumeran a continuación: 1) La crítica socrática hacia la labor sofista en el caso de Protágoras es que los sofistas se ocupan de la enseñanza de la *areté* política de manera banal, pues se comportan como mercaderes del saber, no solo porque reciban ganancias por su enseñanza sino porque para Sócrates es problemática su labor, debido a que no se comprometen en contribuir a que los jóvenes sean más virtuosos en tanto estudian los diversos métodos de enseñanza (memorización de la poesía, ejercicios de retórica y de oratoria, ...) pero no se cuestionan acerca de la enseñanza misma, ni de la *areté* misma. Ello no significa que no hicieran aportes valiosos en lo que a formación de algunas artes técnicas se refiere. 2) En principio, Sócrates considera que la *paideia* no tiene la capacidad de enseñarles a los hombres, y en esto radica el escepticismo socrático, pues la *areté* corresponde a la categoría de lo natural. No obstante, lo susceptible de enseñanza es formativo, corresponde a lo cultural. Así en principio se piensa que la virtud estaría en la dimensión de lo necesario y lo formativo en lo contingente, esto último como un saber que muta, que coincide con su especificidad o con asuntos prácticos. 3) De lo anterior se sigue que la *areté* política al ser una forma de *areté*, al estar en los hombres de forma natural, permite que todos puedan participar en las decisiones de la ciudad, pues es asunto de todos, justo esa capacidad política inherente es lo que determina su condición de humano. De manera que para el hombre es una exigencia hacer uso de su racionalidad, es un deber involucrarse de manera comprometida en el gobierno de la ciudad y en el gobierno de sí, ya que cuando propende auto conocerse, está angustiado por ser virtuoso, está preocupado por darle al otro la mejor versión de sí mismo. 4) Pese a las críticas iniciales, en el texto se exalta la labor del sofista, en el caso Protágoras, pues se le reconoce como un excelente interlocutor, de modo que persuade a Sócrates haciéndole entender que la *areté* sí es enseñable, se explica que es el uso del castigo lo que justifica la enseñanza, pues según Protágoras nadie castiga a otro debido a poseer un defecto por naturaleza o azar, más bien lo compadecen, se considera que la virtud es enseñable ya que si alguien se deja llevar por el vicio se castiga por el acto cometido, en miras a que el infractor se corrija, lo hacen debido a que consideran que el hombre puede adquirir esa virtud y dejar el vicio. Aquí la regulación es constitutiva, no represiva. 5) Protágoras afirma que la virtud es *como una lengua materna, todos se encargan de enseñarla a los niños*. De éste parecer Sócrates se aparta sustancialmente pues ya el problema de considerar que cualquiera puede enseñar *areté* es que esto implica que todos son poseedores de la virtud, y no en medida cualquiera sino que en gran magnitud pues pueden transferirla a otros. La labor de la filosofía esta encarnada en Sócrates, durante el diálogo, quien invita a evaluar esos conceptos tan arraigados, pretendiendo que los ciudadanos se enfrenten con los cuestionamientos, que se separen de las nociones habituales y que tomen una nueva posición ante

su representación del objeto estudiado. 6) Finalmente se hace un estudio de la naturaleza de la virtud, considerando que las múltiples virtudes presentan una unicidad en tanto son ciencia, cuyo objeto se encarga de la justa medida de los placeres, con el conocimiento del bien y del mal. Nadie puede ser virtuoso si es ignorante, pues no conocerá la justa medida en la praxis de cada una de las virtudes; además, hay imposibilidad de ser virtuoso considerando que se puede tener una virtud y no las otras, ya que son semejantes entre sí. Esto quiere decir que el saber propuesto no solo es abstracto sino que permea la acción en conjunto y no parcial del hombre.

A modo de consideraciones finales, se afirma que la enseñanza no podría consistir en una transmisión de contenidos, en donde cual listado se le diga al discípulo como actuar en cada caso sino que se da durante toda la vida, comprender en qué consiste estrictamente la enseñanza de la *areté* es un enigma; no obstante, se puede visualizar que hay prácticas y disposiciones de las que el hombre debe echar mano pues le acercan al mejoramiento de sí.

Elaborado por:	Yenny Lorena Zubieta Pineda
Revisado por:	Eduardo Salcedo Ortiz
Elaborado por:	Yenny Lorena Zubieta Pineda
Revisado por:	Eduardo Salcedo Ortiz

CONTENIDO

Introducción.....	7
1. Acerca de la <i>areté</i>	9
1.1 Sócrates: relación <i>Paideia-areté</i>	13
1.2 Los sofistas y su relación con la <i>paideia</i> y el <i>areté</i> : el caso <i>Protágoras</i>	16
1.3 Crítica socrática a la visión de la relación <i>paideia</i> y <i>areté</i> de los sofistas.....	20
2. El <i>Protágoras</i> , las dudas de Sócrates sobre la capacidad de la <i>paideia</i> para inculcar <i>areté</i>	26
2.1 ¿Es posible tal enseñanza de la <i>areté</i> ?.....	26
¿Quién tiene <i>areté</i> puede transferírsela a otro?.....	28
¿El hombre es por naturaleza virtuoso?.....	28
¿La <i>areté</i> es susceptible de ser enseñada?.....	31
¿Quién enseña la <i>areté</i> ?.....	34
3. Acerca de la naturaleza de la virtud.....	38
4. Conclusiones.....	44
Bibliografía.....	48

Resumen

En este trabajo se analiza por qué es problemática la enseñanza de la *areté* desde los argumentos presentados en el diálogo *Protágoras*, de Platón. En su desarrollo se busca esclarecer si es posible llevar a cabo dicha enseñanza, y para ello se caracteriza la noción de *areté* desde los postulados del teórico Werner Jaeger con el propósito de aclarar que es un término que en la antigüedad los griegos usaban para referirse en su más amplio sentido a la excelencia o superioridad de alguien o de algo, aquello selecto y distinguido. Luego, se expone brevemente la distinción entre la relación entre *paideia* y *areté* desde dos perspectivas antagónicas, a saber, la de Sócrates y la de Protágoras. Desde Sócrates se muestra un interés por acercarse privadamente a los ciudadanos intentando que se preocupen por la *areté*, invitándoles a cuestionarse de modo que fortalezcan su saber o por lo menos su conciencia de no saber, su preocupación por guardar su alma, y las de los otros, de enseñanzas que los confundieran y desorientaran en su búsqueda de *areté*. En el siguiente apartado se expone en qué consistía la enseñanza sofística y se les da un papel positivo a los sofistas, exaltando su labor; se caracterizan y con ello se menciona que no fueron un movimiento unitario que se ocupará de instruir acerca de una particularidad sino que eran versátiles en la enseñanza de múltiples oficios, como la escultura, la pintura, la música, la reflexión acerca de la naturaleza del color y del ser, de la oratoria y la retórica, y por supuesto, en el caso de Protágoras, en la enseñanza de la *areté* política. Se expone además la crítica socrática a la labor de algunos sofistas, pues en la primera parte del *Protágoras* se les reconoce como mercaderes del saber; la banalidad no consiste en que reciban ganancias por su enseñanza sino que para Sócrates es problemática su labor debido a que no se comprometen en contribuir a que los jóvenes sean más virtuosos.

Se asegura desde una interpretación de la visión socrática que la imposibilidad de enseñar la virtud es diferente de considerar que no se pueda llevar a cabo un tipo de formación. Así, la virtud estaría en la dimensión de lo necesario y lo formativo en lo contingente, este último como un saber que muta, que coincide con su especificidad o con asuntos prácticos. Luego, se refuta el argumento presentado exaltando la postura del sofista, quien defiende la idea de que por medio de la *paideia* se puede ser más virtuoso en tanto que permite la transmisión de

saberes útiles que contribuyen a la formación, y que la prueba de ello es que se castiga para hacer mejores a los hombres. Se concluyó que al hombre por naturaleza se le dio cierta disposición para ser virtuoso en diferente medida y no por ello se excluye la *paideia*, pues ésta es la herramienta para potenciar habilidades. Se interpreta que si se quiere adquirir la virtud por medio de la enseñanza, que ha sido el tema estructural de todo este escrito, se debe interrogar acerca de la naturaleza de la virtud, pues es lo que se quiere enseñar, llegando a la conclusión de que la unicidad de la virtud está dada por su carácter de ciencia.

Palabras claves: Enseñanza de la filosofía, enseñanza de la *areté*, naturaleza de la *areté*, Sócrates: relación *paideia-areté*, sofistas: relación *paideia-areté*, análisis del diálogo Protágoras.

ABSTRACT

This work analyses why is a problem the *areté* teaching from the arguments presented in the *Protagoras* dialogue of Plato. In their later development is sought to clarify whether it is suitable to carry out such kind of teaching, in order to do so, it is characterized the notion of *areté* from the principles of Werner Jaeger with the only purpose to explain that it is a term used for ancient Greeks to refer in its widest sense to the excellence and superiority of something or someone, that which is select and distinguished. Therefore, is briefly described the distinction between *paideia* and *areté* based from two opposite perspectives, Socrates and Protagoras ones. From Socrates it is shown an interest to get close privately to the citizens trying to get them concerned about the *areté*, inviting to question them in such a way strengthening their knowledge or at least the awareness of not knowing, their concern for keeping safe their souls and the souls of others apart from confusing and disoriented teachings, leading them out from the path in the search for *areté*. In the next section is laid down in which consisted sophistic teaching and why it is given to the sophists a positive role, exalting their labour. They are characterized and thereby is mentioned they were not a unitary movement that takes care of educating about one outstanding feature, but they were versatile in the teaching of multiple occupations such as sculpture, painting, music, the contemplation about nature; color and even of the being, oratory and rhetoric and of course, in the case of Protagoras, the teaching of the political *areté*. Moreover, it is exposed the Socratic critique to some sophists, because in Protagoras first part they are recognized as knowledge merchants; the banality does not consist in making profits from their knowledge but as Socrates says it is a troubled labour because they are not committed to contribute the youngsters to be more virtuous.

In this way, is assured from a Socratic view interpretation that the inability to teach the virtue is different from considering this training is not carried out. Thus, the virtue would be in the contingent necessary and formative dimension, in this latter case as a simple learning that mutates, that agrees with its specificity or with practical matters. Further on, it is refuted the argument presented, exalting the sophist posture who defends the idea, through *paideia* someone can be more virtuous whilst it allows the transfer of useful wisdoms that contribute

to the apprenticeship, and the evidence is the punishment for making men better. It was conclude that was given by nature to men some willingness to be virtuous in different ways, not excluding the *paideia*, since that is the tool for enhancing skills. It is interpreted if we want to acquire the virtue through teaching, that has been the structural part of this text, it should be understood the nature of the virtue, since this is what is expected to be taught, reaching the conclusion that the virtue uniqueness is mainly made up for its science feature.

Key Words: Teaching philosophy, Teaching the *areté*, Nature of the *areté*, Socrates: relationship *paideia-areté*, Sophists: relationship *paideia-areté*, Analysis of the *Protagoras* dialogue.

INTRODUCCIÓN:

“De nada demasiado”
“conócete a ti mismo”

Estas inscripciones escritas en el templo de Delfos, recogen el tipo de ciencia de la que habla Platón en el diálogo *Protágoras*, la justa medida; el encontrarla es una tarea que no resulta nada fácil. Hoy donde la dignidad o excelencia del hombre en ocasiones es medida por la cantidad de dinero que gana, vale la pena hacer un acto de resistencia que sea el cuestionarse por la virtud, reflexión que se consolide en una fuerza moral que cada uno practique día a día. Por lo anterior vale la pena acercarse a los griegos, en ésta ocasión a Platón, quien con su sapiencia inculca en el lector un anhelo por la virtud. En éste texto se pretende abordar la pregunta por la enseñanza de la *areté*, en el diálogo *Protágoras* de Platón, si por enseñar se entiende contribuir a que otro fortalezca habilidades de diferente índole, por qué sería problemático hacerlo con la virtud.

Para lograr estudiar los problemas presentes se va a caracterizar el concepto de *areté*, cuya traducción es virtud, estas dos palabras en el texto son equiparables, se entenderán en un amplio sentido como excelencia moral. Luego se mostrará algunas nociones que tienen los sofistas y Sócrates acerca de la relación entre *árete* y *paideia*; seguidamente se cuestionará como problema principal en éste escrito: ¿Es posible tal enseñanza de la *areté*?, en la búsqueda por la comprensión de los argumentos dados, se abren interrogantes que no se abordarán totalmente, sino que son leídos a la luz de la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud ¿Quién tiene *areté* puede transferírsela a otro?, ¿La *areté* es susceptible de ser enseñada?, ¿Quién enseña la *areté*? No es que sea pretencioso en la medida que vaya a dar resultados definitivos de estos interrogantes filosóficos, sino que en la búsqueda por plantearlos se vislumbra consideraciones que contribuyen en la decantación del interrogante principal: ¿es la virtud enseñable? A modo de conclusión se mostrará que la *areté* es enseñable en tanto sea comprendida como ciencia, por ello Sócrates se distancia de la postura del sofista Protágoras; porque aunque logró persuadir a Sócrates de la posibilidad de enseñar *areté*, difieren en la consideración acerca de la noción de *areté*.

Por otro lado se exalta la actitud de Sócrates, quien continuamente le asecha la pregunta, pues para Sócrates su destino es claro, *debe vivir filosofando*, quiere comprender, no reprocha de su designio, antes bien, tal como se narra en la *Apología*, hace las veces de un tábano, aguijoneando al caballo blanco y noble –pero un poco lento por su tamaño– que es la *polis*. Tal como lo expresa “(...) según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes” (Ap. 31a). Sócrates reclama un saber superior, no basta el otorgado por el pueblo ateniense y su tradición ya que su opinión en muchos casos es superficial. Pues, viven ocupados entre sus quehaceres, sus pasiones, deseos, afanes e inmediatez, desentendiéndose del ejercicio filosófico. Arrojar o poner en discusión el interrogante sobre qué es la virtud, o si es enseñable; de cierto modo, es un acto de coraje pues presupone afrontar un algo que nos asusta, ello es un alejamiento, una emancipación de la tribu, pues cuando nos preocupamos por enfrentar esa pérdida, logramos distanciarnos del pensamiento superfluo, exhortando la racionalidad cotidiana, aunque después volvamos a conciliar lo hallado en este caso, nuestras disquisiciones acerca de la virtud, con sus formas de praxis.

1 ACERCA DE LA ARETÉ

Antes de examinar algunos argumentos respecto a la problemática de la enseñanza del *areté* presentados en el diálogo *Protágoras*, se acotarán características de la *areté*, un término propio de la Grecia clásica, de modo que, para tal fin, se requiere conocer un poco acerca de la misma con el propósito de afianzar la comprensión del término para que ello permita posteriormente abrir el interrogante de si es enseñable o no lo es. Aunque es de suma importancia preguntarse por las múltiples posiciones que tenía la Grecia clásica de la *areté*, es necesario acotar el tema.

La *areté* es un concepto que atraviesa la obra de Platón y en virtud de ello es digno de consideración. Antes que definirlo indaga por su naturaleza, su enseñanza y por lo que le es contrario. Ello quiere decir, de alguna manera, que la *areté* es uno de los problemas más relevantes en el estudio filosófico platónico. En consecuencia, es necesario especificar que en este apartado se presentará de manera generalizada y que las definiciones dadas aquí no corresponden explícitamente al pensamiento platónico pues él no *define* en rigor tal término; no obstante, al pertenecer al mundo griego clásico, Platón comparte en algún sentido habitual la noción de *areté*. Más adelante, habrá un acercamiento puntual al concepto, a partir del diálogo *Protágoras*; por ahora, bástenos con una corta explicación del concepto de *areté*, para de allí pasar a una breve contextualización del mismo.

La palabra *areté* en castellano se traduce como virtud, término que generalmente relacionamos con lo moral, como un conjunto de normas y costumbres que se consideran buenas. Es necesario apartar esta grafía de dicho contenido pues en la Antigüedad los griegos la usaban para referirse en su más amplio sentido a la excelencia o superioridad de alguien o de algo, aquello selecto y distinguido. Algunos ejemplos son la excelencia humana, la fuerza de los dioses, el valor, la rapidez de algún animal. Cada quien o cada cosa puede tener *areté*, en tanto tenga esa fuerza o capacidad. Así, hay *areté* del cuerpo, del alma y de ciertas técnicas. También hay *areté* en el heroísmo del guerrero (Jaeger p. 21).

Sin embargo, no es tan simple su contenido. Una prueba de ello es el hecho de que la *areté* sea una categoría transversal en la pregunta por la práctica educativa para los griegos, pues corresponde a varios ámbitos de comprensión que serán mencionados brevemente a continuación, cambios que son acuñados según la temporalidad.

El ideal de hombre griego es bien representado por Homero en sus poemas: quien poseía *areté* gozaba de reconocimiento social, de prestigio, de respeto. Nadie en la Grecia Clásica era poseedor de la *areté* en privado. Estos modos comportamentales, en alguna medida, son responsables de la influencia de las epopeyas de Homero, que fueron una importante fuente de transmisión de tradiciones y valores, representaron el ideal de hombre y de sociedad, instaurando imaginarios colectivos acerca de la *areté*. Esta cita lo muestra: “En general designa, de acuerdo con la modalidad del pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido” (Jaeger p. 22).

Carlos García Gual, en su texto *Historia de la filosofía antigua* (1997), describe que, en principio, en Grecia la *areté* era transmitida alegorizando por medio de diferentes personajes míticos, episodios de la vida, de modo que pudieran servir como ejemplo para guiar en el camino que conduce a la virtud (p. 34). Cada héroe encarnaba un modo comportamental práctico, en el mito se representaba la importancia de fortalecer la piedad, la valentía, la justicia, la templanza, la prudencia, entre otras virtudes. Cada dios se encargaba de dar su merecido a quien mostrara su desobediencia y a su vez recompensaba los héroes por su valor en el combate y a la gloria militar alcanzada.

Las estructuras sociales cambian y, de esa forma, surge la *polis*, con nuevas formas de vida urbana y dando paso a nuevos modos de comprender el mundo. En la *polis* existen lugares en los que se discute acerca de cómo gobernar justamente, cuáles son las leyes y cuál debía ser el futuro político de la ciudad; estos lugares reciben la denominación de *ágora*, y también se reconocen como centros de reflexión filosófica.

Durante esta mutación es necesario aclarar que el mito sigue vigente como herramienta educadora; no obstante, como nos dice García Gual (1997), por oposición a la arbitrariedad de esa nobleza constituida por dioses olímpicos, llenos de impulsos algunas veces irracionales, la noción de *areté* muta y se constituye por una acción ciudadana planificada, con un perfeccionamiento en la técnica de los diferentes oficios y un ordenamiento comunitario. Por ejemplo, en la época de Solón, entre los años (638 a.C- 558 a.C) todos los esfuerzos de la

*paideia*¹ estaban dirigidos a la *areté-nomos*, de modo que la enseñanza buscaba que el hombre no solo cumpliera la ley sino que se vinculara con ella íntimamente procurando la práctica de la virtud.

Jaeger (1957) pone de manifiesto que en la época de Sócrates y Platón la *areté* toma un nuevo significado vinculado a la conciencia ética. No es que se excluya todo un legado sino que toma nuevos matices enfatizando que entre todas las excelencias la de mayor valor es la de conocerse a sí mismo; ser bueno es buscar inalcanzablemente la perfección del alma, sin olvidar resaltar la preocupación por el cuerpo, por la ciencia, por la técnica. Jaeger lo expone así: “se distingue, ya en los tiempos de la nobleza homérica, la heroicidad griega del simple desprecio salvaje de la muerte. Es la subordinación de lo físico a una más alta [belleza]” (p. 29). La *areté*, en cierto modo, es armonía, un equilibrio entre un saber actuar en el mundo sensible y una purificación constante de sí. Se adquiere por medio de la reflexión constante y la discusión filosófica.

La *areté* es lo que le va a preocupar a Sócrates, es su tema de investigación. Por ejemplo, en el *Eutifrón* reflexiona acerca de la piedad; en el *Laques* lo hace alrededor de la valentía; en el *Cármides*, de la sapiencia; en el *Menón* y en el *Prótagoras*, sobre la naturaleza, adquisición y práctica de la *areté*; en la *República* habla sobre la justicia, entre otros. Esto es explicado por Ventura (2008):

“Así, mientras el sofista indaga sobre el cómo se da la virtud, los filósofos parecen buscar algo más primario y fundamental, como lo es: ¿qué es virtud? De esta manera, el filósofo busca investigar primero la naturaleza de lo que es la virtud, antes de la cuestión secundaria de cómo se da o se adquiere. Pero, más allá de las consideraciones metodológicas, con la interrogante sobre *qué es virtud...*” (12)

Por otro lado, Jaeger (1957) explica el vínculo de la *areté* con el acto educativo y en qué consiste el fundamento de lo que se está gestando en este siglo de Pericles:

¹ Caracterizando la *paideia*, como un concepto que entreteje varios aspectos: cultura, tradición, literatura, mito, logos, excelencia y virtud. De forma generalizada se puede entender como el esfuerzo por formar unas virtudes que harían del individuo una persona apta para ejercer sus deberes cívicos.

Verdad es que la idea de *areté* se ha hallado desde un principio estrechamente vinculada a la cuestión de la educación. Pero con el desenvolvimiento histórico, el ideal del *areté* humana experimentó los cambios de la evolución del todo social e influyó también en ellos. Y el pensamiento debió orientarse vigorosamente hacia el problema de saber cuál había de ser el camino de la educación para llegar a ella. (p. 263)

La *areté* era el mayor tesoro que los griegos querían poseer y para ello buscaron diferentes modos de *instaurarla* en sí mismos; la *paideia*, por ejemplo, un concepto que entretiene aspectos como la cultura, la tradición, la literatura, el mito, el *logos*, la excelencia y la virtud. La noción de *paideia* se ha comprendido, desde varias perspectivas, como la educación o la formación; también como el proceso de crianza de los niños. En otro sentido, se ha entendido como la trasmisión de saberes técnicos (*techné*), como la preparación para el arte de la guerra, como artes u oficios relacionados con el saber hacer o, como lo hace Sócrates, en un sentido más elevado, con la reflexión y práctica de valores, es decir, con un saber moral.

La noción de *areté* es apreciable en el intento por desentrañar lo ocurrido en el contexto griego, tal como lo indica Jaeger (1957), al referirse al vínculo de la educación y la virtud, “El espíritu humano lleva progresivamente al descubrimiento de sí mismo, crea, mediante el conocimiento del mundo exterior e interior, formas mejores de la existencia humana” (p. 3). En ese intento aparece el ejercicio filosófico otorgando un sentido ético-político, se convierte en un asunto relevante porque sin él no se puede alcanzar el ideal de la comunidad, un interrogante que suscita lo anterior y que es vital estudiarlo, es si Sócrates concebía el quehacer filosófico como práctica de la *areté*. De ser así, se explicaría por qué disiente del hecho de que los sofistas pretendan instruir a los atenienses sin tener claro cuál es el propósito de la educación que van a impartirles, anexando a su inquietud se les podría preguntar cuál es el mejor método. Es que la educación no es un asunto privado únicamente, sino que está dada para y por la comunidad, determina en muchos casos el carácter del hombre mismo y propaga sus elevados fines o sus nefastos errores.

El fin de la *paideia*, entonces, es fortalecer la *areté* en los ciudadanos, conducirlos fiablemente por las vías que llevan a alcanzar un ideal, y para ello es necesario buscar los medios más apropiados. Bajo esta premisa empieza a gestarse una interesante disputa entre las posturas

encarnadas por Sócrates (filósofo) y Protágoras (sofista). Tal antagonismo se concentra en el cuestionamiento por cuál es el camino que conduce a la *areté*.

1.1 SÓCRATES: RELACIÓN *PAIDEIA* Y *ARETÉ*

Sócrates es una de las figuras filosóficas más influyente en la historia de la filosofía. Respecto de él se dice “que era un hombre austero y no poco estafalario en su vestimenta y en su forma de vida, que debió ser un personaje conocido y popular, al menos en su madurez” (Calvo Martínez p. 113). Se sabe que no escribió nada y que dedicó su vida a conversar con los ciudadanos atenienses sobre asuntos de interés común, políticos, ontológicos, morales, entre otros.

En el presente apartado se pretende mostrar la problemática que para Sócrates tiene la enseñanza de la *areté* sin un cuestionamiento previo acerca de qué clase de educación ha de adquirirse y sus efectos. Se aclara que es de forma general, pues se dan indicios de su pensamiento, no obstante el tema del título de este apartado es lo que se cuestionará a lo largo del trabajo. Sócrates tuvo una preocupación por la *paideia*, pues el acto educativo muchas veces atribuye sentidos. Al parecer la educación procura inculca conocimiento y en muchas de las ocasiones modifica el accionar de los hombres; por este motivo es un tema de suma importancia, cuya concepción siempre debe ser evaluada. Así, Sócrates reconoce el valor de esta discusión, porque lo que se pone en riesgo con el intento de enseñar es el hombre mismo, y su vez se puede perjudicar la *polis*. Su preocupación aparece en diferentes diálogos, en los que intenta persuadir a sus interlocutores procurando que en ellos se despierte un anhelo por hacerse mejor. De este modo, la ética socrática enfatiza en el cuidado del alma, preponderándola sobre el cuerpo y sobre las riquezas. Así, el filósofo interroga a los atenienses: “(...) ¿No te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” (Ap. 29 e).

Este interés se vislumbra en el diálogo *Protágoras*, en donde Sócrates se muestra crítico respecto de la postura de Hipócrates, le reprocha su insensatez frente asuntos tan elevados, confía sin percatarse que estos le pueden perjudicar:

-¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma? Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiarlo o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditándolo durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, (...), si habías de confiar o no tu alma al extranjero ése recién llegado, (...), y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en quien vas a confiarte a ti mismo (313 a-b).

El conocimiento se adentra en el hombre y fructifica conforme la calidad de lo aprendido, por ello Sócrates reconoce el riesgo al que se somete. No se trata de buscar cualquier tipo de conocimiento, pues éste es el alimento del alma². En el diálogo *Protágoras* se hace un símil entre la nutrición vista desde dos ámbitos: el cuerpo y el alma; cuando se piensa en darle alimento al cuerpo, no es suficiente que sea comestible y ya, sino que debe estar en excelentes condiciones con el objeto de que aporte la nutrición que el cuerpo requiere. El inconveniente es que si los jóvenes son “envenenados” con discursos sin examen, la *polis* misma sufre el peor de los males, ya que no puede ser un pueblo virtuoso aquel que vive sin reflexión, aceptando discursos extranjeros sin antes cuestionarlos. Sócrates intenta despertar a su amigo del embrujo en el que se encuentra, pues no conoce los atributos que contiene “el plato”, sin embargo está dispuesto a devorarlo inmediatamente.

Koyre (1966) hace una lectura muy interesante de Hipócrates, rescatando que, pese a su ingenuidad, presenta un ansia por el saber, quizás sea un alma sedienta de encontrarse:

² Carlos García Gual brinda unas aclaraciones muy pertinentes acerca de la noción de alma: “La palabra griega *psyché* tiene un significado más amplio que la nuestra de «alma»; abarca todos los aspectos no físicos (en su oposición al cuerpo) del hombre. Es probable que, en una frase como esta inicial, se dejara aún sentir ligeramente el sentido arcaico del término: *psyché* como «vida». Pero el riesgo a que Sócrates alude no es «vital», sino moral, intelectual y espiritual a la vez. La personalidad se arriesga en la educación, ya que, en cierto modo, el alma es la persona y el yo en un sentido auténtico” (Introducción al Diálogo I, 510).

Su juvenil ardor, su deseo de aprender, su entusiasmo por la nueva sabiduría encomiada por los sofistas hacen seductor a Hipócrates, el cual es una pena que no sepamos casi nada de él, por quien (y por los jóvenes como él) principalmente se escribió el *Protágoras* representa la juventud ateniense a la que no satisfacen ya las viejas disciplinas tradicionales, y que busca cosas nuevas, valores nuevos, una formación y una civilización nuevas. (p. 48)

Con todo lo anterior, se puede interrogar acerca de la presencia de una presunta actitud filosófica, con lo que se haría referencia a un querer por la filosofía, un admirarse por la realización de preguntas pertinentes, un amor por el saber y por los interrogantes agudos. “Más como ahí subsiste la conciencia del propio no-saber, porque si bien el filósofo tiene la idea del saber no la encuentra realizada en sí mismo, es natural que esa búsqueda del saber adopte como forma que él se dirija a otros para ver si el saber que a él le falta no puede hallarse en otros” (Zeller p. 126). Actitud encarnada en Sócrates, quien es un buscador que acecha constantemente a ciudadanos y extranjeros para conversar con ellos sobre asuntos morales y científicos. Su principal intención es examinar los argumentos de los hombres, intenta aprender, pero en la mayoría de los casos sale desilusionado de los llamados maestros de la virtud en Grecia. Es interesante mostrar la distinción entre los sofistas y Sócrates desde la lectura de Zeller (1955), quien consideraba que Sócrates:

(...) tampoco quiso presentarse como maestro público a la manera de los sofistas; no sólo no aceptaba pago alguno, sino que tampoco daba una enseñanza formal; no quería enseñar, sino aprender junto a otros, no pretendía imponerles sus convicciones, sino examinar las que ellos tenían, ni poner en circulación la verdad acabada como si fuera una moneda acuñada, antes bien despertar el sentido para la verdad y virtud, mostrar el camino que había que seguir al efecto, destruir el saber aparente y buscar el verdadero. (Zeller 99)

Sócrates realizó una interesante búsqueda; acudió a los expertos y en ocasiones aprendió de ellos, pero en otras tuvo que soportar su necedad. Sócrates se mostró molesto con los sofistas, pues consideraba que fundamentaban sus enseñanzas en la opinión vigente, por ello duda de sus saberes. Tal como sucedió en el juicio realizado a Sócrates (Apología) en donde expone cómo los sofistas lo acusan inicualemente pues no conocían de su quehacer.

Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña [Sócrates], no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: «las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra», «no creer en

los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil». Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada (Ap. 23d)

El diálogo como forma de enseñanza no busca ser por sí mismo el dador de verdad, pero le ayuda positivamente al dialogante o al lector, si es el caso, a preguntarse por sí mismo, a separarse un poco de sus ideas y discutir acerca de las mismas. Este ejercicio permite que modifique su vida y su postura acerca de los otros.

Sócrates encarna en su propia persona a la filosofía, “entendida no tanto como un doctrinarismo, como enseñanza dogmática de escuela, sino en su significado clásico y originario es el amor al conocimiento, el amor a la belleza de las ideas” (Peralta Adame p. 67). Tal como lo explica Diótima al mismo Sócrates en el *Banquete* (203e-204a), ni los dioses ni los hombres sabios filosofan, pues ya son sabios y no lo necesitan. Otros viven en la ilusión de serlo y por ello aunque son ignorantes no les interesa filosofar, ya que el que reconoce tener una necesidad busca suplirla. “Por lo tanto, el verdadero filósofo es el que se encuentra entre los extremos: ni se tiene a sí mismo como un sabio, ni tampoco como un ignorante, sino como alguien que al menos tiene conciencia de su ignorancia y sabe que no sabe” (Peralta Adame p. 67). Sócrates sería por tanto este verdadero filósofo.

1.2 LOS SOFISTAS Y SU RELACIÓN CON LA *PAIDEIA* Y LA *ARETÉ*: EL CASO *PROTÁGORAS*.

En el anterior título se mostró de forma general la visión socrática de la *areté* y la relevancia que para él tiene cuestionarse sobre la enseñanza. En este apartado se mostrarán, de modo introductorio, algunas nociones de la relación entre *paideia* y *areté* para los sofistas, especialmente para reconocer elementos que posibiliten posteriormente una lectura de la enseñanza de la *areté* en el caso Protágoras. Lo anterior con el ánimo de introducir dos perspectivas –la de Sócrates y la de Protágoras– que están en constante disputa en el diálogo *Protágoras*. Se expondrá brevemente acerca de quiénes eran los sofistas, qué prometían enseñar, algunos de sus métodos de enseñanza y quién era aquel sofista de Abdera.

Sofista es un término que según nos dice Jacqueline Romilly (1997) en principio tenía múltiples usos, se nombraba de este modo a aquel que tuviera amplios conocimientos acerca de algo: poesía, adivinación, arte, experto en filosofar, etcétera. Romilly también hace referencia a que dicho término connota una clase de enseñanza que llega de múltiples lugares de Grecia durante el siglo V a. C., aunque las fuentes que nos acercan a estos personajes datan de Atenas. Así, la noción de ser sofista en este escrito no se fundamenta en la reproducción de la mirada peyorativa dada por la interpretación de algunos diálogos platónicos o el exaltamiento de su oficio solo por ir en contra de la tradición.

Hay que aclarar que el movimiento sofista no se trató de algo que compartiera un pensamiento unitario, según Antonio Melero (1996):

El esquema tradicional que asignaba a los filósofos la naturaleza como objeto de estudio, frente a los sofistas que se habrían ocupado exclusivamente del hombre es sencillamente falso. Los sofistas se ocuparon de cuestiones naturales. Gorgias, por ejemplo, se ocupó de la naturaleza del color. Los filósofos, por otro lado, se ocuparon de lo que podríamos llamar «Filosofía de la razón» o Gnoseología. (Melero p. 8)

Antes de la existencia de los sofistas la *paideia* se fundamentaba en una tradición poética, a través de la cual se educaba con base en prácticas de recitación repetitivas (algunas elaboradas métricamente) cuyo propósito era ejemplificar en los héroes el carácter que un ciudadano debía tener; así, la moral se transmitía por herencia de forma oral.

En este contexto eran pocos los escritores; el pueblo en general gozaba de una muy buena memoria, que usaba cantando o recitando a poetas como Homero³, Simónides, Píndaro, Hesíodo, Esquilo o Sófocles. No se puede afirmar que la poesía habría propendido enseñar a los ciudadanos; pues es posible que sus poesías las hayan creado con otro objetivo que desconozcamos. Lo que no se puede olvidar es que en muchos casos fue usada como herramienta didáctica, con una finalidad fundamentalmente retórica o educativa, mas no literaria. Los sofistas resaltaban el papel de la poesía como educadora, afirmando que Homero

³ Platón, en *La República* (606 E), muestra cómo se considera dentro de la opinión de los griegos que Homero había hecho de educador de muchas generaciones. Cabe aclarar que lo hace para extender luego su crítica, llamándolos adoradores de Homero, afirmando que no solo lo ensalzan para complacencia, sino como guía en la vida.

hizo de la épica una enciclopedia de las artes y las ciencias; es más, algunos sofistas se consideraron sucesores de los poetas antiguos, como es el caso de Protágoras, quien al parecer afirmó que fueron los poetas los primeros sofistas (Prt. 316d).

Antonio Melero en el texto *Sofistas, testimonios y fragmentos* (1996, p. 11), afirma que la enseñanza sofista era como una secundaria privada que brindaba elementos para desempeñarse en la política, aquellos que querían y pagaban las enseñanzas, y de este modo llegar a ejercer una carrera pública.⁴ La educación griega estaba vinculada con el heredar del padre un oficio específico y así perfeccionar la técnica. Algunos sofistas enseñaron artes como la pintura y la escultura, y otros se preguntaron por los asuntos de los jonios, es decir, por lo natural, por ejemplo, la naturaleza del color. Simultáneamente, Protágoras, Gorgias u otros, enseñaban el arte de la persuasión y la argumentación en ejercicios de debates grupales, con temas de ética o política; justamente es la discusión constante en Atenas entre educación y política lo que hace a la retórica tan importante, y a los sofistas tan apetecidos por muchos jóvenes ricos.

Por otra parte, algunos sofistas, entre ellos Protágoras, consideraban que la naturaleza influye en las capacidades del aprendiz; sin embargo, defendieron la idea de que por medio de la *paideia* se puede ser más virtuoso ya que permite la transmisión de saberes útiles que contribuyen a la formación.

Entre sus enseñanzas estaba el arte político, entendido por Protágoras como un método capaz de asegurar la recta administración de los asuntos propios y de la ciudad.⁵ Según Melero (1996), las prácticas sofisticas resultaron muy convenientes ya que, en su momento, Atenas requería hombres que se expresaran muy bien en público, pues su sistema político y judicial estaba basado en la participación directa del ciudadano. Por ello, los sofistas se declaraban maestros de *areté*, en el sentido de maestros para la convivencia en la polis.

Respecto a sus métodos de enseñanza, hacían demostraciones en lugares públicos o en casas privadas, algunos con el propósito de conseguir seguidores: “Cada sofista impartía a su manera su curso, que por lo general solía ser rápido y eficaz. Un curso podía contener muchas

⁴ La enseñanza que recibían los niños atenienses era pública. Allí aprendían la escritura y una formación en principios musicales y literarios, además de elementos de cálculo y aritmética.

⁵ Visto en el diálogo *Protágoras* en 319a.

materias, pero todos ellos contenían una iniciación al arte retórica y una ejercitación en el arte de la argumentación [...]” (Melero p. 14). Otros, como Gorgias, afirmaban que eran capaces de responder cualquier pregunta o daban una lista de los temas de los cuales eran conocedores.

Manejaban un tipo de discurso llamado *epideíxeis*, un tipo de retórica u oratoria en donde el objeto de discurso no es la deliberación sino la evaluación y apreciación de un hecho. Estudiaban y luego enseñaban los manuales de retórica antiguos. Así mismo, elaboraban invectivas, es decir, discursos o escritos de alabanza o agresión, en favor o en contra de alguien o de algo.

Para los sofistas, la formación literaria era muy importante. Protágoras, por ejemplo, consideraba que el acto educativo debía ocuparse en adquirir una experticia en saber versos y reconocer adecuadamente los buenos y malos, entenderlos y comentarlos (Prt. 338e,339a). Muchos sofistas no se limitaron a reproducir los versos sino que elaboraron críticas a los poetas.

Protágoras, uno de los sofistas más relevantes,⁶ prometía el perfeccionamiento moral o la excelencia política (Prt. 318a,319a). Platón, en el diálogo que lleva este nombre, narra su visita a la magna Atenas, y lo sitúa en la casa de Calias. Tal como fue mencionado líneas arriba, narra su fama y la expectativa que generaba al llegar a una ciudad, antes de que la suerte se viniera en contra, pues fue condenado al destierro del Ática.⁷

En el diálogo *Protágoras*, se encuentran Hipias y Pródico, también sofistas, junto con sus discípulos; Sócrates acompañado de Hipócrates, Critias y Alcibíades; además de un compañero innominado de Sócrates. Protágoras tiene un papel protagónico en el diálogo, y como muestra de esto, Platón describe el entusiasmo de Hipócrates, quien busca a Sócrates para convencerle de representarlo ante él:

⁶ De Protágoras poco sabemos con certeza. Según Diogenes Laercio, fue hijo de Artemón, pero según Apolodoro y Deinon, su padre fue Meandrío. Al parecer, es unánime el hecho de que sea de Abdera.

⁷ Al respecto, “El motivo fue su conocido libro sobre los dioses. El agnosticismo claramente sostenido por el sofista ya desde las primeras líneas de la obra, dio lugar a que la opinión ateniense se volviera contra él. Acusado, según Diógenes Laercio, por Pitodoro; según Aristóteles por Evatlo, lo cierto es que, ya en virtud de un proceso, ya por un voto condenatorio sin necesidad de proceso, Protágoras fue condenado al destierro del Ática y sus libros fueron quemados públicamente”. ¿Se trataría de una traición hecha a sus compatriotas o el resultado del pensamiento de una ciudad que restringía la libertad de pensamiento?

Anoche de madrugada, Hipócrates, hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, golpeó mi puerta con violentos bastonazos; cuando le abrimos, se precipitó en el interior gritando con todas sus fuerzas: «¿Estás despierto, Sócrates, o duermes?» Reconocí su voz y le dije: «¿Eres tú, Hipócrates? ¿Qué noticia me traes?». «Nada enojoso –dijo–, ¡sólo una excelente!». «En tal caso tu noticia será bienvenida, pero ¿de qué se trata y por qué esta noticia a hora tan intempestiva?» ¡Protágoras está aquí! (Prt. 310 a-b)

Protágoras se atribuía a sí mismo la capacidad de responder cualquier pregunta, no solo de índole enciclopédica sino de carácter argumentativo. Por otro lado, también hizo contribuciones a la teoría gramatical, pues estableció categorías en las partes del discurso, distinguió los tiempos y géneros gramaticales. Además, como muchos sofistas, trató en sus obras temas teológicos. Protágoras compuso un tratado *Sobre los dioses* y otro *Sobre la existencia en el Hades*” (Melero p. 20)

1.3 CRÍTICA SOCRÁTICA A LA VISIÓN DE LA RELACIÓN DE PAIDEIA Y ARETÉ DE LOS SOFISTAS

Al principio de este capítulo, se caracterizó la noción de *areté*; seguidamente se mostró de forma general la visión socrática de la relación *paideia-areté* y la relevancia que para él tiene cuestionarse sobre la enseñanza; luego se expuso algunas nociones de la relación entre *paideia* y *areté* para los sofistas. Lo anterior con el ánimo de introducir dos perspectivas –la de Sócrates y la de Protágoras–, que están en constante disputa en el diálogo *Protágoras*. Finalmente en este apartado se trabaja el malestar de Sócrates frente a la sofística, exponiendo su crítica al considerarlos como mercaderes del conocimiento.

Los sofistas reconocían que cobraban por sus lecciones, lo cual fue motivo de escándalo para algunos ciudadanos, pero, posteriormente, esta práctica se fue naturalizando debido a que las condiciones geopolíticas de Grecia le permitieron expandirse económicamente, generando vínculos comerciales con otros pueblos. Así, sus ciudadanos no solo transportaron marítimamente productos sino ideas, generando un interesante intercambio cultural. Estos aspectos geopolíticos constituyen nociones de *paideia*: “El hecho de que vivieran de la

educación es también un signo de los tiempos. Esta era ‘importada’ como una mercancía y expuesta al mercado” (Jaeger p. 273). Esto generó un profundo malestar en Sócrates, ya que el saber que ahora estaban ofreciendo tenía un estatuto de tipo imitativo, correspondiente a un saber cualquiera y no a uno argumentado. Así, Platón como antesala al ejercicio dialéctico que Sócrates lleva a cabo con Protágoras, da una visión peyorativa de lo que acarrea ser sofista⁸:

Ahora bien, Hipócrates, ¿el sofista viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma? A mí, al menos, me parece que es algo así. —¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates? —Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento⁹ del cuerpo. (Prt. 313 C)¹⁰

Para Sócrates los sofistas son banales debido a que cobran por sus lecciones y compiten por fama y estatus en función del saber, no se trataba de otra cosa que una competencia intelectual a la venta.

Los sofistas y los filósofos de alguna manera se dieron la mano en la construcción de su quehacer, pues es en el continuo dialogar y estudiando muchas veces juntos como llegan a sus aseveraciones, aunque éstas sean contrarias en muchos casos. No obstante, pareciera que

⁸ Otras definiciones de sofista se encuentran: “En diferentes pasajes, Platón define sucesivamente al sofista como a) un cazador a sueldo de jóvenes pudientes; b) un mercader de *paideia*; c) un detallista del conocimiento; d) un vendedor de bienes que el mismo ha fabricado; e) un individuo que mantiene controversias del tipo de las que cultivaba la Erística; f) alguien que mediante el *elenkhos* libera al alma del vano concepto de sabiduría; g) una falsa réplica del filósofo, por cuanto construye contradicciones basadas más en apariencias y opiniones que en la realidad” (Melero p. 10).

⁹ Koyré expone la posición socrática de reconocer en la ciencia el mejor alimento del alma, de este modo la correcta enseñanza de la misma hará que sea sana: “La ciencia alimento del alma; es una imagen esclarecedora, que nos hace comprender perfectamente la oposición radical de Sócrates a la retórica. Pues ésta hace aparecer como fuerte lo que es débil, y, por tanto, es el arte de suscitar ilusiones. Ahora bien, de lo que hay que alimentar el alma no es de ilusiones, sino de la verdad, si es que se quiere que conserve —o que adquiera— la fuerza y la salud” (p. 50).

¹⁰ En el diálogo *Sofista*, Platón da una caracterización del sofista, lo concibe como un simple comerciante y no como un intelectual prominente: “EXTR. - ¿Y qué? ¿No llamamos comercio minorista al intercambio dentro de la ciudad, que es, en realidad, la mitad del intercambio? TEET. - Sí. EXTR. - Y el intercambio entre ciudad y ciudad, que consta de compras y de ventas, ¿no es el comercio exterior? TEET. - ¿Y cómo no? EXTR. - ¿Y acaso no percibimos que una parte de este comercio exterior se refiere a aquello con que se alimenta -o usa- el cuerpo, y otra parte a cosas relativas al alma, todo ello intercambiado mediante dinero?” (223c-224e).

Sócrates quiere dejarles claro a los atenienses que un abismo le separa de los sofistas, que aunque estén paralelamente expuestos a un mismo contexto, su dimensión cognitiva e intencional distan, de modo que se encuentran para discutir y poner en disputa sus perspectivas. Platón, en la *Apología*, satiriza acerca de su admiración por Gorgias, Pródico e Hipias; recordemos que está en su propio juicio, debe ser cuidadoso, al parecer no nombra a Protágoras porque ya había fallecido.

Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida. Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos— a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento. (Ap. 19 e- 20 a)

Sócrates quiere distinguir a un filósofo de un sofista. En muchos casos con su quehacer y de pronto sin percatarse exhorta a los jóvenes atenienses haciéndoles reflexionar de su accionar; en vez de perseguir a estos itinerantes (sofistas), deberían estar acompañados de un ateniense que busque el conocimiento por sí mismo, que con su diálogo constante logre ayudarle a decantar ideas, rebatirlas, estructurarlas, es decir, que sea un filósofo, cuya misión no sería adaptarse a la complacencia de otro¹¹, sino indagar en la importancia de la *paideia*, desarrollando una *techné* política, como una tarea que le permita hacerse mejor y procurar que los hombres se beneficien mejorando cada día. El fin sería el acto educativo reflexivo, es decir, aquello en virtud de lo cual se realicen todos los esfuerzos.

¹¹ Esta adaptación que se menciona hace referencia en parte a la tradición que les antecede a los sofistas, ya que según Maurice Bowra los poetas y rapsodas vendían su oficio a un protector para divertirlo, enseñarle y exaltarlo. “La profesión poética se ha vuelto migratoria. El poeta tiene que mudarse cuando su protector fallece o se cansa de él. Y de aquí la poesía, especialmente la coral, pierde su viejo arraigo en los cultos y ritos locales (...) Además, como tienen que ganarse el pan, pliegan su personalidad a los gustos de sus protectores, y aun llegan a sentir lo que no sienten del todo. Por otra parte, las necesidades de la competencia y el deseo de complacer a los auditorios los impele a buscar variedades artísticas, en que llegan a ser expertos. Y así, el siglo VI presencia la madurez de la oda coral”. Al parecer el sofista ocupa el papel del poeta en tanto vende sus lecciones y en muchos casos procura agradecer a su protector o a quien le compre su discurso.

La noción de sofista como mercader está representada en Protágoras, quien, como indica Jaeger (1957), ofrece a cambio de una remuneración toda clase de conocimientos; se parece como fenómeno social al mercader y al tendero ambulantes.

Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro. (Prt. 313 C)

Francis Cornford (2007) afirma que Protágoras fue el primero en reclamar el título de «sofista», con la pretensión de que ello implica poseer un saber superior (p. 101). Aquel anciano respetable que tiene toda clase de saberes llegaba a hacerse pagar cien minas (equivalentes a diez mil dracmas), teniendo en cuenta que un trabajador especializado ganaba por día dos dracmas y que una familia pobre podía vivir ganando medio dracma al día, es una gran cifra. Al parecer tenía demasiados solicitantes; es más, asegura que sus discípulos estaban tan encantados que les parecía que Protágoras era un hombre modesto, pues si su discípulo no estaba de acuerdo con lo cobrado tenía la siguiente manera de proceder para no perder su buena fama: “Por eso, he establecido la forma de percibir mi salario de la manera siguiente: cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita” (Prt. 328 b-c). Lo anterior puede sugerir que, quizás, no busque únicamente dinero como lo hace ver Sócrates, sino que presente un interés por el saber.

Protágoras ganaba demasiado dinero y esto no era bien visto para algunos ciudadanos.¹² Sin embargo, no era el único que recibía beneficios económicos. En el *Hippias Mayor*, Sócrates manifiesta cómo “Gorgias, el sofista de Leontinos, llegó aquí (Atenas) desde su patria en misión pública, elegido embajador en la idea de que era el más idóneo de los leontinos para negociar los asuntos públicos; ante el pueblo dio la impresión de que hablaba muy bien, y en

¹² Es plausible recordar que los ciudadanos que servían como jueces recibían un subsidio, parecía tan demagógico en la época que fue motivo de fuertes críticas, eso que era de dos óbolos, y más tarde de tres, es decir, medio dracma (Romilly 21). Imaginemos qué significaba para algunos ciudadanos el que un extranjero cobrara elevados precios por enseñar y brindarle algo a la comunidad.

privado, en sesiones de exhibición y dando lecciones a los jóvenes, consiguió llevarse mucho dinero de esta ciudad” (282 b-c). Luego, en el mismo diálogo, Sócrates habla de Pródico quien daba modestas lecciones por un dracma, menciona otras más importantes a cincuenta dracmas lo cual ya era bastante; le acusa de visitar Atenas en varias ocasiones, interviniendo en los asuntos públicos; “[...] en sesiones de exhibición y dando lecciones a los jóvenes, recibió cantidades asombrosas de dinero. Ninguno de aquellos antiguos juzgó nunca conveniente cobrar dinero como remuneración ni hacer exhibiciones de su sabiduría ante cualquier clase de hombres. Tan simples eran, y así les pasaba inadvertido cuán digno de estimación es el dinero. Cada uno de éstos de ahora saca más dinero de su saber, que un artesano, sea el que sea, de su arte, y más que todos, Protágoras” (282 c-d).

Así, los sofistas se involucran en las decisiones de la ciudad pues persuaden a los jóvenes adinerados, opinan en las decisiones del ágora, convencen a los jueces, y ejercen como legisladores. Es necesario visibilizar la sofística desde otra lectura. Cassin (2008) en su texto *El efecto sofístico* hace una crítica a esta visión socrática, afirmando que los sofistas “[...] en vez de meditar sobre el ser como los eleatas, o sobre la naturaleza como los físicos de Jonia, deciden ser educadores profesionales, extranjeros itinerantes que comercian con su sabiduría, su cultura, sus competencias, tal cual lo hacen las hetairas¹³ con sus encantos” (p. 12). No debe entenderse esto peyorativamente, sino como una defensa a nuevas formas educativas.

A modo de conclusión, el filósofo cumple con un papel de investigador, de un buscador que quiere hallar argumentos sólidos porque le impulsa un deseo incontenible de saber; al filósofo no le interesa embelesar discursos para agradar al vulgo, que es el juicio que les hace a los sofistas sino resolver cuestionamientos que le permitan acercarse a la *areté*.¹⁴ El problema de

¹³ El término hetaira corresponde a un grupo de mujeres que tuvieron mayor libertad de movimiento e influencia en esta sociedad dominada por los hombres. Muchos han señalado que la frontera con la prostitución era casi nula. Una *hetaira* es la amante permanente de un ciudadano, más o menos equivalente a la cortesana en la sociedad francesa después. Muchas de las *hetairas* eran versadas en la poesía, la música y las condiciones sociales en general. Por otro lado, tal vez con algunas excepciones, la *hetaira* tenía que renunciar a la posibilidad de traer herederos legítimos en el mundo y convertirse en parte de un hogar normal.

¹⁴ Una interpretación de la sofística es la Aristotélica. Que frente a la pregunta: ¿Quiénes eran los sofistas?, responde: “Los que cobran dinero por enseñar el arte de la disputa, no adoptando otra enseñanza que una semejanza al método de Gorgias. Hacían aprender, los unos discursos de retórica, los otros series de preguntas en que se encerraban, según ellos, los objetos sobre que recaían más generalmente los argumentos de los interlocutores. Y así, el aprendizaje que ellos procuraban, era muy rápido pero también muy grosero.

que el sofista sea un mercader no tiene que ver con que reciba ganancia por su enseñanza, ya que, de hecho, si cumpliera con lo prometido –hacer más virtuosos a los hombres–, hasta el mismo Sócrates pagaría por ello. El inconveniente para Sócrates es que son mercaderes porque cambian su saber para agradar al comprador en muchos casos y no se comprometen con hacer más virtuoso a ningún hombre, mucho menos a los jóvenes.

Enseñando, no el arte, sino los resultados del arte imaginaban mostrar algo...” (Refutaciones Sofísticas; sección tercera, cap.34, párrafo8, Ed. Porrúa. Mex.1977).

2 EL PROTÁGORAS: LAS DUDAS DE SÓCRATES SOBRE LA CAPACIDAD DE LA PAIDEIA PARA INCULCAR ARETÉ

El presente capítulo tiene como propósito analizar en el diálogo *Protágoras* elementos que posibiliten denotar las dos posturas: la de Sócrates y Protágoras en los diversos problemas que suscitan el interrogante: si es posible la enseñanza de la *areté*. Para problematizar la enseñanza de la *areté* se requiere de algunos cuestionamientos acerca de la relación entre la enseñanza y el accionar del hombre, pues se reevalúa si lo enseñado respecto de la virtud tiene una connotación práctica. Se discutirá acerca de la visión que despliega Sócrates del siguiente asunto presente en el *Protágoras*: ¿Es posible la enseñanza de la *areté*? De allí se despliegan otras cuestiones, cabe aclarar que cada uno de estos interrogantes es muy complejo, por tal motivo no se busca acotarlo sino que permite ser mirado alrededor de la pregunta por la enseñanza. ¿Quién tiene *areté* puede transferírsela a otro?, ¿La *areté* es susceptible de ser enseñada?, ¿Quién enseña la *areté*? El ejercicio consiste en un rastreo en el diálogo *Protágoras* de las nociones de *areté* y *paideia*, de sus relaciones, desde las dos posturas: socrática y sofística. En absoluto se quiere dar una respuesta acabada, pues son temas que se tratan en varios de los diálogos como el *Menón*, el *Laques*, el *Cármides*, el *Eutifrón*; sería muy pretencioso. El ejercicio muestra un acercamiento a los interrogantes y una posible interpretación desde el diálogo *Protágoras*.

2.1 ¿ES POSIBLE TAL ENSEÑANZA DEL ARETÉ?

En principio, Sócrates considera que la *paideia* tiene la capacidad de enseñarle a los hombres sólo acerca de alguna *techné*, como el arte de tocar la flauta o de pintar: “Protágoras, con eso no dices nada extraño, sino algo que es natural, ya que también tú, a pesar de ser de tanta edad y tan sabio, si alguien te enseñara alguna cosa que ahora no sabes, te harías mejor” (Prt. 318d1). Aquí el saber susceptible de enseñanza es transmisible, corresponde a un oficio.

Luego este filósofo se muestra escéptico respecto al papel de la *paideia* en la formación política, no cree en ella, no considera que le sea útil para el fin al que aspira Protágoras, quien sostiene que “Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (Prt. 318e8). Sócrates intenta

persuadirlo para que reconozca que quiere enseñar ciencia política, con el objeto de hacer buenos ciudadanos. El término de ciencia política en el diálogo hace referencia a la virtud política (319); es más, desde el 320b el estudio de si la virtud política es enseñable o no, es equiparable con si la virtud es enseñable, como si al saber que una de las virtudes fuera enseñable se lograra comprender que el conjunto de ellas lo fueran.

¿Acaso no es Sócrates el más preocupado por intentar persuadir a los jóvenes y viejos, para que se ocupen de la virtud, pues considera que de ella depende el alma, las riquezas y todos los bienes para el hombre? (Ap. 30 a), a pesar de sus afirmaciones, en el encuentro con Protágoras se muestra distante de considerar que la virtud sea enseñable:

“¡Qué hermoso objeto científico te has apropiado, Protágoras, si es que lo tienes dominado! Pues no se te va a decir algo diferente de lo que pienso. Porque yo eso, Protágoras, no creía que fuera enseñable, y, al decirlo tú ahora, no sé cómo desconfiar. Y por qué no creo que eso sea objeto de enseñanza ni susceptible de previsión de unos hombres para otros, es justo que te lo explique” (Prt. 319a8).

Lo anterior será mostrado por Sócrates y de su explicación podemos inferir que lo enseñable y lo que se puede aprender son saberes, que corresponden al orden de cosas conocidas por un profesional, es decir como un oficio técnico. Sócrates acredita su argumento afirmando que la mayoría de ciudadanos piensa de este modo, pues en la asamblea pública sólo se le permite hablar a los expertos en el tema; entre el conjunto de ciudadanos se considera que es mejor callar de asuntos de los que no se está al tanto, reprenden a quien se inmiscuye sin tener conocimiento. Mientras que de asuntos políticos le es lícito participar a cualquiera, sin importar su quehacer.

Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo¹⁵.

¹⁵ Véase en el (Prt. 319d1).

¿QUIEN TIENE *ARETÉ* PUEDE TRANSFERÍRSELA A OTRO?

Sócrates afirma que su parecer es compartido con el de los ciudadanos atenienses, quienes consideran que la virtud política no es enseñable, además afirma que los sabios lo consideran de igual modo, pues aseguran que por más que fueran excelentes no lograron que sus hijos mejoraran; esto comprueba que, del hecho de poseer la virtud, no se sigue que ésta sea enseñable.

Asegurar la imposibilidad de enseñar la virtud, es diferente de considerar que no se pueda llevar a cabo la formación, entendida como el estudio de cualquier arte y no relacionándola con el comportamiento moral. En esto radica el escepticismo socrático, pues, su primera postura es que la virtud corresponde a la categoría de lo natural, argumento sustentado con la aseveración que la *areté* es un don de los dioses. De modo que, lo susceptible de enseñanza es formativo, corresponde a lo cultural. Así la virtud estaría en la dimensión de lo necesario y lo formativo en lo contingente, este último como un saber que muta, que coincide con su especificidad o con asuntos prácticos.

¿El hombre es por naturaleza virtuoso?

Protágoras, expone su postura apoyándose en un mito; es posible que Platón haya puesto estas palabras en la boca de Protágoras, o que sea un parecer griego que la condición necesaria para existir entre los humanos es la de poseer la *areté* política. Lo propio de lo humano no se centra en una capacidad cualquiera sino que su posibilidad de ser se logra solo en su dimensión social, ésta visión es elevada pues coloca al hombre como aquel que recibe, pero qué darse es su razón de ser. Es hombre, en tanto es político, hace uso de su racionalidad en las diferentes formas de plasmar estructuras que le permitan llegar a las metas o propósitos del grupo.

En el diálogo *Protágoras*, se aclara lo anteriormente mencionado: “De modo que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos” (Prt. 323c1). Para llegar a esta conclusión, Protágoras presenta un mito, hace una narración figurativa exponiendo que Epimeteo y Prometeo fueron elegidos para

llevar a cabo la distribución de las capacidades entre los seres vivos. Epimeteo otorga a los animales alas, cuernos, pelo, garras, rapidez, formas reproductivas eficaces, pequeñez, grandeza, etcétera, garantizando su salvación. No obstante, luego de otorgar en justa medida las virtudes, olvidó al hombre, por ello es el más débil de los animales, desnudo y sin arma alguna carece de medios para proteger su existencia.

Protágoras continúa narrando que Prometeo roba a Hefesto y Atenea su sabiduría profesional y el fuego; si bien se los da al hombre, asegurando así su sobrevivencia, no logra obtener el saber político del que era poseedor Zeus. “[...] En primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo” (Prt. 322a). En el escrito se pone de manifiesto un aspecto muy interesante y es el hecho de que el hombre sea una creatura provista de lenguaje, se distanció del animal en la medida que representó su realidad simbólicamente, creó sistemas y códigos que lo anclaron a lo cultural y desde allí la palabra lo distanció de los otros animales, comenzó a estructurar contenidos, otorgando significados, más allá de su realidad concreta, pues según relata cree en dioses e inventa construir un mundo a su alrededor. Pero el hombre carecía, según cuenta el mito, de la capacidad de hacer uso de su razón para organizarse políticamente¹⁶. Tal vez lo que nos da a entender en estas líneas en el diálogo sea que hasta esa parte del mito el hombre tiene una naturaleza únicamente social, y esta cualidad de agrupamiento de varios animales de la misma especie, su inicial acercamiento, puede ser reconocido como el de una manada. El hombre, aun así, carece de la ciencia política, es incapaz de reconocer al otro, está viviendo de forma primitiva aún, desorientado tiende a la barbarie.

Pero afortunadamente Zeus se apiadó y le donó su capacidad moral, dimensión que le diferencia de los animales

¹⁶“Pues aun no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían” (322b).

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad» Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes, Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad». (Prt. 322c,d.)

En los diálogos platónicos se usan los mitos para dar razones suficientes que sostengan los enunciados, el mito no es, como dicen algunos, superado por el logos, sino cohabitan en la justificación y búsqueda de comprensión. La explicación mitológica tiene cabida en el pensamiento filosófico; el mito no es para los griegos un relato fantasioso, de hecho en el diálogo *Protágoras* es la justificación de la idea de que la virtud es natural. Cuando se tiene una historia interiorizada, repercute en las diferentes aplicaciones que se le dan en la vida diaria. Como dice Joseph Campbell, “los mitos son historias de nuestra búsqueda de la verdad a través de los tiempos, de sentido. Todos necesitamos contar nuestra historia y comprenderla” (Campbell p. 30).

Así, por mandato de Zeus, los hombres son partícipes de la política. Todo el que quiera evadir su responsabilidad de ejercer conciencia moral, el que no quiera ocuparse de lo justo pierde su estatuto de humano, también, dentro de lo singular se descubre la totalidad, cuando el hombre se pregunta por sí mismo, cuando propende auto conocerse, está angustiado por ser virtuoso, está preocupado por darle al otro la mejor versión de sí mismo.

Se podría decir que el mito expone que la virtud política es algo natural, un don otorgado por los dioses. Esto demostraría que la virtud no sea susceptible de enseñanza, es decir, reforzaría el argumento socrático. No obstante, el propósito de Protágoras al narrarlo es demostrar que todos los ciudadanos participan de la capacidad política. Este argumento legitima la democracia como forma de gobierno y del hecho que de la regulación social se encargan todos.

¿LA *ARETÉ* ES SUSCEPTIBLE DE SER ENSEÑADA?

Protágoras pretende enseñar la virtud política, por ello está en total desacuerdo con la postura socrática que cierta ciencia social no pueda ser enseñada, aquí no solo está en disputa el acertar en un discurso, sino que Protágoras aboga por su papel de educador. Pretende demostrarlo tal como lo enuncia: “Respecto de que a cualquier persona aceptan razonablemente como consejero sobre esta virtud por creer que todo el mundo participa de ella, eso digo. Y en cuanto a que creen que ésa no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien la obtiene, esto intentaré mostrártelo ahora” (Prt. 323c4).

El castigo es la explicación dada por este sofista para sustentar que la virtud es enseñable, así que la respuesta al interrogante de la posibilidad de la enseñanza de la *areté*, es afirmativa para Protágoras, pues según dice nadie castiga a otro debido a poseer un defecto por naturaleza o azar, más bien lo compadecen; por ejemplo, sería una irreverencia castigar a alguien por feo. El castigo se aplica para quienes muestran un defecto susceptible de transformación. “Pero de cuantos bienes creen que por medio del ejercicio y la atención sobrevienen a los hombres, acerca de éstos, si uno no los posee, sino que tiene, los defectos contrarios, sin duda se producen indignaciones, castigos y reprimendas. De estos vicios uno es la injusticia, también lo es la impiedad y, en una palabra, todo lo opuesto a la virtud política” (Prt. 323 e, 324 a).

Protágoras hace una acotación relevante: el propósito del castigo no es la venganza, no se castiga por el acto cometido sino en miras a que el infractor se corrija, los hombres lo hacen debido a que consideran que el hombre puede adquirir esa virtud y dejar el vicio. El que delinque y atenta contra la ley necesita una medicina, detener aquel hombre que está sumido en la ignorancia de lo que hace, le permitirá reflexionar sobre su olvido de sí mismo; además, tiene una funcionalidad social pues es tomado como ejemplo con el objeto que aquel que se deje llevar por el vicio reflexione previamente.

Protágoras realiza una distinción diciendo que la virtud no le viene al hombre por naturaleza, ni espontáneamente sino que es engendrada por enseñanza y cuidado. Es decir, para Protágoras el mito de Prometeo explica el hecho de que la naturaleza ha dotado al hombre de

capacidades; no obstante, según él, el hombre tiene que ejercitarlas debido a que no es suficiente poseer dichas capacidades, por ello la enseñanza es necesaria para robustecer y permitir que éstas muten hasta convertirse en fuertes hábitos. Este argumento de Protágoras es admirable, pues conjuga la capacidad política con la posibilidad de cultivarla por medio de la enseñanza. Un aspecto interesante es que al parecer los pensamientos invariablemente acompañan los actos, en un sentido la esencia de la enseñanza es pensamiento y no acción, porque es en pensamiento en donde puedo dialogar conmigo mismo. No obstante, el hacerse más virtuoso tiene posteriormente implicaciones en el campo político, pues se ejerce dicha sabiduría en la praxis.

Respecto del interrogante de Sócrates si la virtud es enseñable, anteriormente se afirmó que del hecho de poseer la virtud, no se sigue que ésta sea enseñable. Protágoras rebate este argumento de la siguiente manera: ¿cómo es posible que los más sabios no logren que los otros lo sean? Este sofista afirma que traemos cierta disposición natural para ser mejores o peores en el arte de la política, y en todo caso es preciso enseñar para procurar la justicia, “[...] incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir que fueran unos salvajes [...]” (Prt. 327c).

Para Sócrates, entonces, no se trata de un moralismo que pretenda perpetuar los valores de antaño, es importante indagar en los valores comunes que tienen los atenienses, para desenmascarar el embrujo que les hace pensar que ya los poseen, mediante la detenida observación de argumentos. Sócrates admite que la *paideia* contribuye a interiorizar la *areté*, aunque aquí la virtud no se debe entender desde la noción de virtud del cristianismo, sino que se vincula a la superioridad en todos los órdenes y a su vez al éxito social.

En el diálogo *Gorgias*, se presenta una visión muy interesante del castigo. Sócrates compara al enfermo cobarde que no quiere ser intervenido medicamente porque le teme al dolor con quien siente miedo o rechaza al castigo:

En efecto, es muy probable, Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que tratan de evitar el castigo; ven la parte dolorosa, pero están ciegos para la utilidad e ignoran cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e

impía, que vivir con el cuerpo enfermo. Por lo cual hacen todo lo posible para no pagar sus culpas y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de hacerse lo más persuasivos en hablar. (Gorgias 479c)

Aclara Sócrates en este diálogo sostenido con Polo, que si no se castiga a causa de la falta, el alma se enferma de injusticia hasta volverse incurable; por ello legitima el castigo. “Por el contrario, creía yo [Sócrates] que, si Arquelaos o cualquier otro hombre comete injusticia y no sufre el castigo, le corresponde ser el más desgraciado de los hombres, y que siempre el que comete injusticia es más desgraciado que el que la sufre, y el que no recibe el castigo de su culpa más que el que lo recibe.” (Gorgias 479e).

El castigo debe ser entendido, como lo menciona con anterioridad Protágoras, la herramienta para sanar, es la medicina que el hombre necesita para comprender su lección; por ningún motivo debe considerarse como medio represivo o el método para vengar un mal realizado.

Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido —pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido—sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo. Y el que tiene ese pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga, a efectos de disuasión. De modo que tienen semejante opinión cuantos castigan en público o en privado. (324b3)

El mismo Sócrates sufrió el castigo en carne propia, el ser condenado a muerte injustamente. En este caso el vulgo no comprendió el castigo como una medicina sino como un desquite: “Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos. Además, no estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún castigo” (Ap. 38b). Es un reproche que le hace a Meleto exigiendo una enseñanza para curar su aparente agravio a la ciudad:

Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza. (Ap. 26a)

Aparte de ello, el argumento que indica que los hombres castigan la injusticia o cualquier otra falta de virtud en el otro, permite que al hombre se le haga responsable de sus actos; es decir, todos los ciudadanos tienen que asumir la tarea de mejorarse a sí mismos, quien no lo hace está desperdiciando su propia vida, pues la ocupa en otra cosa que no es hallarse, reconocerse y superarse mediante la enseñanza. Así es como mediante razonamientos Sócrates reconoce estar persuadido por las palabras de Protágoras: “De la virtud afirmas que puede enseñarse, y yo te creo más que creería a cualquiera otra persona” (329c1).

¿QUIÉN ENSEÑA LA ARETÉ?

A Sócrates en principio le extraña la idea de que la *areté* sea enseñable. Protágoras se encarga de demostrar que es un hecho evidente la enseñanza de la virtud, convenciendo al filósofo, quien afirma lo siguiente: “En mucho estimo haber oído lo que he preguntado a Protágoras. Porque yo, anteriormente, creía que no había ninguna ocupación humana por la que los buenos se hicieran buenos. Pero ahora estoy convencido” (Prt. 328e). Como se mencionó en capítulos anteriores, Protágoras es un excelente interlocutor, sus capacidades distan de las de otros sofistas; claro está que de cierta manera Sócrates ironiza un poco acerca de sus atributos.

Protágoras fundamenta la importancia y efectividad de la *paideia* para inculcar *areté* en el ámbito del funcionamiento social, pues muestra la enseñanza de la *areté* como un fenómeno colectivo, describiéndola como cierta actividad social que ocurre con frecuencia y tradición, legitimando así que la virtud sea un saber que todos enseñan y que, de hecho, lo hacen todo el tiempo. Esta es, pues, la posición de Protágoras expresada así: “Pues creo que la justicia y la virtud nos benefician mutuamente, y por eso, cualquiera a quienquiera que sea le habla y le enseña animosamente las cosas justas y legales” (Prt. 327b). Koyré afirma que la postura de Protágoras sostiene que la virtud es como una lengua materna, todos se encargan de enseñarla a los niños. A modo explicativo, en el siguiente apartado se nombran algunas prácticas comunes encontradas en el diálogo *Protágoras* con miras a esclarecer por qué Protágoras afirma que los ciudadanos atenienses son dadores de *areté*.

Prácticas comunes en la enseñanza de la *areté*

La idea de que todos enseñan a los otros a ser virtuosos desde temprana edad no es propia de Protágoras, sino que obedece al modo de *paideia* vigente en la Grecia clásica. La descripción dada en el diálogo *Protágoras* permite conocer de qué manera era inculcada dicha virtud y a qué métodos tradicionales se sometían los niños:

Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y «haz estas cosas, no hagas esas». (Prt. 325c)

Según Protágoras, todos conocen la virtud y señalan al niño lo virtuoso. Otro aspecto a resaltar de la educación es que, tal como se mencionó anteriormente, se ocupaban de ella los poetas¹⁷. Reiterando, es preciso considerar que la enseñanza de la poesía no era una mera actividad literario-estética, sino fundamentalmente política y constitutiva de la *polis*. Según Protágoras, lo primero es aprender la virtud en la oralidad, seguidamente el niño tendrá que hacer uso de la memoria, hasta que el educando sea un emulador de héroes y hombres preminentes.

Esméranse en ello los maestros; y cuando han aprendido las letras y van ya a entender lo escrito, cual ya entendieron lo hablado, denles sentados ya, a leer obras de buenos poetas y fuerzánlos a que las memoricen, que, en ellas, hay muchas advertencias, descripciones, alabanzas y encomios de antiguos y buenos varones; así el niño, por emulación, los imitará y anhelará hacerse como ellos. (Prt. 325 e)

Sumado al ejercicio imitativo, para los griegos es trascendente aprender música porque consideran que la enseñanza de la misma forja en el hombre un carácter armónico y equilibrado. Es preciso aclarar que no sólo se educa lo racional sino que es preciso el cuidado del cuerpo, en el gimnasio le instruyen haciéndolo fuerte y vigoroso, y esto es necesario para

¹⁷ El sistema educativo tradicional griego, basado en los poetas, es sometido a examen y condenado por Platón en la *República*; ya que según él la poesía imitativa distancia al hombre de la verdad; pues es incapaz de conocer las cosas divinas y humanas, lo impulsa a fortalecer el apetito de sus concupiscencias consiguiendo que se aparte de lo racional; aparte, antropomorfiza los dioses y hace débil de carácter al hombre. Por lo anteriormente expuesto no sería conveniente educar de esta manera a los hombres. Hay que aclarar que en el *Protágoras*, aún no se critican explícitamente estos aspectos.

que no sea sometido por debilidad alguna y para que pueda defender militarmente a su ciudad, si así se requiere.

La práctica educadora no cesa allí, sino que el ciudadano se vincula a la *polis*, pasa de una esfera privada a una pública y se hace un hombre de derecho, en Grecia se educa especialmente a la aristocracia, pues son sus miembros los que tienen más posibilidades, quienes siguen estudiando hasta una edad avanzada según nos cuenta Protágoras en el diálogo:

Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obren cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas. (Prt. 326 c-d)

Cuando Protágoras afirma que todos los ciudadanos enseñan virtud, se refiere a que los integrantes de la ciudad muestran un comportamiento regulado, obedecen las normas; y así como se las transmitieron a ellos, son capaces de incorporárselas a otros, con el objeto de evitar el castigo. Para Protágoras la enseñanza es un adoctrinamiento que empieza en la escuela y que culmina con la enseñanza ciudadana. Si la persona no aprende es castigada, según Protágoras, a los golpes: “Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes” (Prt. 325 d).

Como se dijo, Protágoras quiere reivindicar su papel de educador ante la *polis*, pues considera que él es el adecuado para hacer a los hombres buenos políticos. No obstante, la pretensión Socrática es tener un saber de la virtud, muestra de otra perspectiva, quizás racionalista, que profesa que para conducirnos adecuadamente se requiere un apropiado conocimiento que permita desenmascarar la confusión que acompaña al hombre cuando obra en contra de sí mismo y por ende en contra de su ciudad; no quiere decir que abandone el aspecto práctico, pues la reflexión no debe entenderse como un acto aislado sino que se relaciona con un afuera incidiendo en lo que fue sometido a consideración.

En este punto es necesario hacer una salvedad, ya que la visión que tiene Protágoras de la enseñanza de la virtud no es del todo aceptada por Sócrates. Koyre abre una posible interpretación afirmando que la tesis de Protágoras, común entre los sofistas, es un relativismo sociológico, en donde la costumbre es fundamento de la moral. “No pretende innovar, ni reformar la sociedad o su concepción de la «virtud»: lo que promete —y su éxito prueba que cumple su promesa— es analizar en su estructura el *nomos* o conjunto de convenciones de una sociedad dada y enseñarnos cómo adaptarse a él, cómo conseguir la aprobación de los miembros de la comunidad que sea, cómo llegar a ser rico, influyente, poderoso” (Koyre 54).

Sócrates pide que se aclare el discurso previamente construido, ya que el vulgo y Protágoras hablan de virtudes tales como: sabiduría, piedad, justicia, valor; afirmando que todos las enseñan, acaso conocen la virtud, tienen en sí mismo esta, como para enseñarla. Pues el problema de considerar que cualquiera medida puede enseñar *areté* es que esto implica que todos son poseedores de la virtud, y no en medida cualquiera sino que en gran magnitud pues pueden transferirla a otros. Así, cuando se cree tener lo deseado (*la areté*) no se hace nada para adquirirla, pues quién comete acto tan irracional de buscar lo que se cree que se tiene. Ahora bien, más allá de ser la construcción de una posición racional repercute en diversos modos de consideración de la realidad. Las prácticas comunes mencionadas corresponden a la tradición griega, que posibilitan que el hombre adquiriera ciertas formas de estar ahí, formas que le son dadas por herencia. Sócrates pretende que los ciudadanos se enfrenten con nuevas lecturas del mundo y se separen de las nociones habituales; tomando una posición crítica.

3. ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA VIRTUD

La propuesta sofística, representada en Protágoras, de la posibilidad de adquirir la virtud por medio de la enseñanza, y que ha sido el tema estructural de todo este escrito, es un asunto que nos invita a la pregunta por la caracterización de la virtud, y dentro de ese interrogante es pertinente buscar la comprensión de la naturaleza de la virtud, al menos desde una propuesta socrática. Por ello, en este capítulo se abordará brevemente cuál es la relación entre las múltiples virtudes; por qué la esencia de las virtudes es la ciencia de la medición y cómo es posible que sea la directriz del hombre al conducirlo al gobierno de sí. De igual forma, se expondrá cuál es la relación entre considerar que la unidad de las virtudes sea ciencia y que por ello sea enseñable.

Antes de caracterizar la pregunta por la naturaleza de la virtud, es pertinente resaltar la actitud de Sócrates frente a la explicación dada por Protágoras, si bien podía dar por sentado que la *areté* es un asunto del que conocen todos y que además es enseñable. Se asume la tarea de investigar acerca de la naturaleza de la virtud, y este asunto epistémico-ético requiere de aclaraciones, de modo que Sócrates le pide a Protágoras lo siguiente:

Pero hay algo que me ha extrañado en tu discurso; cólmame ese vacío en mi alma. Decías, pues, que Zeus envió a los hombres la justicia y el sentido moral, y luego repetidamente en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y a todas esas cosas, como si en conjunto formaran una cierta unidad: la virtud. Detállame, por favor, exactamente con un razonamiento, si la virtud es una cierta unidad y si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único. (Prt. 329c-d)

Analizar el concepto para llegar a la comprensión del contenido en cuestión es vital; así, se introduce el tema de la unidad de las virtudes. Sócrates y Protágoras afirman que justicia, piedad, templanza y valentía son partes de virtud –así la virtud es un cierto uno– o nombres de una única realidad que es virtud. Como partes de un todo.

Sócrates indaga la forma cómo concibe Protágoras la unidad de las virtudes y despliega dos vías: la primera opción, como las partes del rostro: boca, ojos, oídos y nariz. O en contraste una segunda vía, cual las partes del oro, que no se diferencian sino en magnitud y tamaño. Protágoras afirma comprometerse con la primera vía de comprensión respondiendo que las

virtudes son semejantes a las partes del rostro: boca, nariz, ojos..., y no a las partes de un trozo de oro.

Ello implica que cada virtud difiere de la otra en tanto tiene su propia función y poder; por lo tanto son diversas unas de las otras. Explica que no hay hombre que las posea todas, sino que hay personas justas, pero cobardes, otras injustas pero valientes... “¿Entonces también tiene cada una de ellas su facultad propia, como las partes del rostro? No es el ojo como los oídos ni la facultad suya, la misma. Tampoco de las demás ninguna es como la otra, ni en cuanto a su facultad ni en otros respectos. ¿Acaso así tampoco las partes de la virtud no son la una como la otra, ni en sí ni en su facultad?” (Prt. 330b).

Sócrates sigue interrogando respecto de los grados de identidad y de realidad: “¿Qué entonces? Si alguien nos preguntara a ti y a mí: «¿Protágoras y Sócrates, decidme, esa realidad que nombrasteis hace un momento, la justicia, ella misma es justa o injusta?», yo le respondería que justa. ¿Y tú qué voto depositarías? ¿El mismo que yo, o diferente? El mismo, dijo” (Prt. 330c). La posición es que cada virtud es ella: es decir la justicia es justa, la piedad es pía. Podría entenderse que cada una posee la propiedad de identidad, es decir, que cada virtud como entidad es idéntica a sí misma. Protágoras sigue respondiendo a los interrogantes socráticos –está navegando en aguas desconocidas–. Aun así, es precavido y no le concede el razonamiento: de la idea que la justicia es ella y no otra cosa se sigue que la justicia no es pía, y que la piedad es no justa. El problema es que aceptar esto lleva a cuestionar si de ser no justo, se sigue ser injusto. Este argumento reconoce que la condición de ser de la virtud es la identidad.

En cambio el planteamiento socrático reconoce la unidad de las virtudes en una relación de semejanza, en tanto justicia es piadosa y viceversa por participar de cierta esencia. Desde esta perspectiva las virtudes no son desemejantes en tanto a sus cualidades sino en su magnitud, tal como las partes del oro, siendo estas en todo momento y desde cualquier cualidad oro, no obstante difiriendo en tamaño. “Yo, personalmente, por mi cuenta, diría que la justicia es piadosa y la piedad, justa. Y en tu nombre, si me lo permites, le respondería lo mismo, que lo mismo es la justicia que la piedad o lo más semejante, y que, sobre todas las cosas, se parece la justicia a la piedad y la piedad a la justicia. Pero mira si me prohíbes responder, o si concuerdas en opinar de ese modo” (Prt. 331b).

Una es la tesis que pretende defender Sócrates. El lenguaje tiene modalidades de significado que generalmente pasan inadvertidas en el uso cotidiano. Nos advierte que los atenienses hablan de virtudes, reconociendo las palabras (justicia, sabiduría, valor, piedad...) conforme se les ha enseñado pero nadie sabe qué son. De ellas se habla escuetamente dando un uso corriente, las personas asumen que al nombrarlas ya las conocen; pronuncian, piensan y escriben en un lenguaje corriente con el propósito de medio entenderse. Es oportuno recordar que Protágoras expone que mediante la *paideia*, todos los ciudadanos interiorizan la virtud, pues se le indica al niño lo sabio, lo justo, lo pío. Así los habitantes de la ciudad caen bajo un embrujo, considerando que la palabra incluye la cosa misma. El embrujo radica en considerar que la virtud ya fue conocida, y bajo esta premisa se privan de realizar búsquedas asertivas que les forje de mejor manera.

Luego de presentar los anteriores argumentos, Sócrates sigue defendiendo la unicidad de las virtudes en semejanza a las partes del oro, por lo que refuta la consideración de que la unidad de las virtudes son como partes del rostro, pues si se analiza dicha unión puede que el término encierre en sí mismo la virtud y no permita que se relacione con otra; es decir, la justicia es justa y no puede ser piadosa. Consistiría únicamente en la posibilidad de nominar cada virtud pero no permitiría relación alguna entre ellas, conclusión bastante inusual, pues en la cotidianidad al hombre se le reconoce poseedor de la *areté* en tanto sea excelente en diversos aspectos.

Entonces en qué consiste la unicidad de las virtudes, lo que las hace una es la ciencia comprendida como sabiduría:

La idea de la semejanza parece más plausible en la medida en que se identifica virtud con ciencia (*episteme*). Ahí se muestra que si hay algo de lo que participan todas las virtudes es de la ciencia. Lo que no se establece es qué se entiende por ciencia o qué tipo de ciencia o disciplina científica, pues sin duda a cada virtud corresponde un tipo de conocimiento o un nivel de conocimiento específico. (Ventura 17)

Para Sócrates tener sabiduría equivale de alguna manera a razonar adecuadamente, por lo que afirma: “¿Al ser sensato llamas pensar bien? –Sí” (Prt. 333d). Como conclusión, las distintas virtudes tienen una misma esencia, que les hace compartir cierta naturaleza; esa esencia es el saber. Todas las virtudes son tal en tanto sean un saber. No hay ciencia de lo

particular; por ello, si cada virtud corresponde a algo independiente, no tendría una naturaleza común que le haga digna de ser *episteme*, pero si el saber es la esencia de las distintas virtudes, que es por lo que se implican todas entre sí, es ciencia. Así la ciencia que constituye la unicidad de la virtud es como una estadística que permite medir lo mejor para el hombre, ayudándole a tomar distancia de la *hybris*, fortaleciéndose en *sofrosine*. La ciencia de la estadística consiste en una métrica que busque el mayor goce de todos, el de participar de la sabiduría: “A la vez nosotros, al escucharos, sentiremos así un mayor goce y no placer; porque se puede sentir goce al aprender algo y al participar de la sabiduría con la propia inteligencia, mientras que se siente placer al comer o experimentar algo dulce con el propio cuerpo” (Prt. 337c)

Ahora bien, como ya se mencionó, todas las virtudes tienen una sola y misma esencia que es el saber, incluso el valor, que aunque resulte un poco extraño, es el saber de lo peligroso, es decir de lo que es de temer y de lo que no lo es; quien no tenga ese saber tal vez actúe de manera que pueda parecer valeroso, pero que en verdad sea alocado. Una conducta virtuosa necesariamente proviene del conocimiento del bien; el hombre debe sentirse complacido con el bien y abstenerse del dolor que causa la desmesura. A Protágoras le acecha un cuestionamiento: ¿Cómo es que algunos hombres a pesar de conocer lo bueno, no quieren practicarlo pues les acarrea sufrimientos menores? Estos hombres, según señala Sócrates, se declaran vencidos por placer o pena y no por ciencia; veamos el típico caso del médico que fuma, él procura la salud de los otros, no obstante, para él mismo no lo hace. Pero qué ocurre allí, Sócrates explica que entre placer y pena hay una razón o ciencia mensurativa, de modo que se puede saber cuándo son iguales, cuándo uno excede o es excedido por alguna, así mismo, si es inmediato o remoto. Para ser acertado en la medida es preciso tener en cuenta: a) Comparando lo placentero y lo placentero, hay que elegir lo más placentero. b) Comparando lo penoso con lo penoso, hay que elegir lo menos penoso. c) Si se pesa lo placentero en relación con lo penoso, si lo placentero supera a lo penoso –tanto que lo supere ahora como después– hay que hacer lo que encierre placer. d) Sin más, si pesados, placer es superado por penas, no hay que hacer nada. Respecto al ejemplo del médico se diría que nadie obra mal voluntariamente, sino por tener un conocimiento aparente, es decir, estar sumido en la ignorancia. El médico del ejemplo presentado, diría Sócrates, no ha calculado asertivamente, pues prefiere un placer próximo o inmediato al mayor placer que es gozar de buena salud. En consecuencia, podemos decir que para Sócrates el mal es producto de la ignorancia: “(...)

hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes Y cuando uno se vea obligado a escoger entre dos males, nadie elegirá el mayor, si le es posible elegir el menor” (Prt. 358 d).

Para concluir es relevante tener en cuenta las siguientes consideraciones: al hombre por naturaleza se le dio cierta disposición para ser virtuoso en diferente medida; no por ello se excluye la *paideia* pues es el conjunto de formas o herramientas, para potenciar habilidades o capacidades; la unicidad de las virtudes se comprende como la unidad de las realizaciones de una esencia, que es la ciencia o sapiencia en su facultad de medidora de placeres y dolores; finalmente, al considerar que la virtud es ciencia, es enseñable según Sócrates: “Pues si la virtud fuera algo diferente de una ciencia, como ahora intenta decir Protágoras, claro que no podría enseñarse. Ahora, en cambio, si se muestra que es en su conjunto una ciencia, sería extraño que no pudiera enseñarse” (Prt. 361b-c). En suma, hay una disposición natural a ser virtuoso, luego reforzada por medio de la enseñanza que lo hace por medio de la reflexión constante, el diálogo y la indagación teórica intentando acercar al hombre al bien, a la *areté*. Por ende, se hacen disertaciones acerca de la medida justa para ser virtuoso, sin olvidar que también la *areté* es de índole práctico pues allí se ejercita y el hombre al examinar sus comportamientos junto con sus reacciones puede saber si actúa según ciencia o vencido por el desconocimiento. De modo que la práctica filosófica que se ocupa de la ciencia de la medición es una práctica ética: “En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a liberar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como os digo, os va a salir muy al contrario” (Ap. 39c). Este saber no busca que haya únicamente un buen razonamiento estructurado sino que es la ciencia un conocimiento hermoso capaz de direccionar al hombre, de conducirlo al gobierno de sí; el distinguir *lo malo de lo bueno*¹⁸ es tener sensatez, aquella que le permite socorrerse a sí mismo en la confusión que acarrea el obrar¹⁹. Un saber que nace de la auto-comprensión, de un compromiso personal y colectivo.

¹⁸ El distinguir lo malo de lo bueno no es obedecer decálogos instituidos, sino que corresponde a un tipo de saber de cierto modo introspectivo cuya investigación y hallazgo repercute en la experiencia. Es la búsqueda del lado oculto de nuestro interior, de lo que se hace oscuro a nuestra simple vista, aquello de lo que no nos percatamos. Un ejemplo trivial que aparece en el *Protágoras* (353 b y c; 354 a) es que comer en demasía es malo ya que trae consigo enfermedad.

¹⁹ Tomado del diálogo *Protágoras* (Platón 352 c).

La *areté* se fortalece dentro de sí, nunca de manera dividida sino integral, pues alguien al procurar ser justo, tendrá que hacerse templado; quien quiera ser justo, tiene que hallar dentro de sí el valor y así con todas las virtudes. Quien considere que puede adquirir una sola virtud yerra, pues no reconoce que todas son una en tanto saber; por ello se quiere abandonar la consideración aparente de que el injusto puede ser sabio, o que el valiente puede ser impío, etc. Peor aún, que unas veces se es virtuoso y otras no. Es una ardua tarea esa de templar el alma para que se convierta en algo superior debido a que el hombre se encuentra atrapado dentro de múltiples contradicciones, ello le hace confundirse, desanimarse, perder esa fuerza vital. La propuesta socrática no se debe entender como un ejercicio netamente lógico, en donde encontrar el mejor argumento garantiza que posteriormente se obre adecuadamente; sería una lectura simplista que conduciría a pensar que el hombre más prominente en el intelecto obtendría dicha virtud. Lo que se quiere es que el hombre reconozca dentro de sí las múltiples contradicciones internas y haga uso de la filosofía; ésta, como lámpara ayuda a visualizar lo oculto dentro de sí, para que la enseñanza contribuya en la mejora de nuestras habilidades, razonamientos e intuiciones, su labor no es ser transmisora de contenidos, sino que en el arte de la medición propendería el despoje de las diversas opiniones que guardamos y que constituyen una moralidad sin sustento.

Sócrates afirma, como ya se mencionó, que la *areté* es enseñable pues es ciencia. Pero en éste diálogo se dejan abiertos algunos interrogantes respecto a quién es apto para enseñar la virtud y qué prácticas específicas se necesitan para llevar a cabo la enseñanza de la *areté*. En síntesis, profundizar en qué consistiría enseñar *areté*.

4. CONCLUSIONES

En este escrito se hizo un análisis de cuáles son los problemas de la enseñanza de la *areté* a partir del diálogo *Protágoras*, de Platón. Antes que dar un resultado unívoco acerca del tema, vale la pena subrayar el hecho de que, tal como acostumbra hacerlo Platón en otros diálogos, en el *Protágoras* no se da una conclusión fija y terminada del asunto de la *areté*. Cabe resaltar que en este diálogo, Platón amplía el horizonte, pues no se pregunta por una u otra virtud en especial, sino que antes que aclarar aspectos de una de ellas, se dispone a cuestionarse si la *areté* es enseñable en términos generales. Es necesario reflexionar acerca de la enseñanza, debido a que presenta implicaciones morales y políticas.

El campo educativo es un lugar donde pugnan fuerzas, y este diálogo en particular es un cuadrilátero de argumentos filosóficos, en donde Protágoras en principio defiende como un hecho evidente la enseñanza de la *areté*, pero resulta desconfiando de su postura; y Sócrates, que al principio se extraña por el hecho de que la *areté* sea enseñable, luego admite que si la *areté* es conocimiento, habrá de ser susceptible de enseñanza. Ahora bien, cada hombre que busca adquirir la virtud lleva dentro una guerra interna, su propósito es caminar certeramente por el angosto camino que conduce a un equilibrio; en el *Protágoras* se dice que la unicidad de la virtud consiste justamente en esa métrica del placer, y desde ese hedonismo moral se concluye que toda virtud es saber, el conocimiento de la medida adecuada. De estos conocimientos se ocupa la filosofía en la pregunta por comprender el accionar del hombre y sus implicaciones.

Para recapitular algunos aspectos que se trabajaron se enumeran a continuación: 1) La crítica socrática hacia la labor sofista en el caso de Protágoras es que los sofistas se ocupan de la enseñanza de la *areté* política de manera banal, pues se comportan como mercaderes del saber, no solo porque reciban ganancias por su enseñanza sino porque para Sócrates es problemática su labor, debido a que no se comprometen en contribuir a que los jóvenes sean más virtuosos en tanto estudian los diversos métodos de enseñanza (memorización de la poesía, ejercicios de retórica y de oratoria, ...) pero no se cuestionan acerca de la enseñanza misma, ni de la *areté* misma. Ello no significa que no hicieran aportes valiosos en lo que a formación de algunas artes técnicas se refiere. 2) En principio, Sócrates considera que la

paideia no tiene la capacidad de enseñarles a los hombres, y en esto radica el escepticismo socrático, pues la *areté* corresponde a la categoría de lo natural. No obstante, lo susceptible de enseñanza es formativo, corresponde a lo cultural. Así en principio se piensa que la virtud estaría en la dimensión de lo necesario y lo formativo en lo contingente, esto último como un saber que muta, que coincide con su especificidad o con asuntos prácticos. 3) De lo anterior se sigue que la *areté* política al ser una forma de *areté*, al estar en los hombres de forma natural, permite que todos puedan participar en las decisiones de la ciudad, pues es asunto de todos, justo esa capacidad política inherente es lo que determina su condición de humano. De manera que para el hombre es una exigencia hacer uso de su racionalidad, es un deber involucrarse de manera comprometida en el gobierno de la ciudad y en el gobierno de sí, ya que cuando propende auto conocerse, está angustiado por ser virtuoso, está preocupado por darle al otro la mejor versión de sí mismo. 4) Pese a las críticas iniciales, en el texto se exalta la labor del sofista, en el caso Protágoras, pues se le reconoce como un excelente interlocutor, de modo que persuade a Sócrates haciéndole entender que la *areté* sí es enseñable, se explica que es el uso del castigo lo que justifica la enseñanza, pues según Protágoras nadie castiga a otro debido a poseer un defecto por naturaleza o azar, más bien lo compadecen, se considera que la virtud es enseñable ya que si alguien se deja llevar por el vicio se castiga por el acto cometido, en miras a que el infractor se corrija, lo hacen debido a que consideran que el hombre puede adquirir esa virtud y dejar el vicio. Aquí la regulación es constitutiva, no represiva. 5) Protágoras afirma que la virtud es *como una lengua materna, todos se encargan de enseñarla a los niños*. De éste parecer Sócrates se aparta sustancialmente pues ya el problema de considerar que cualquiera puede enseñar *areté* es que esto implica que todos son poseedores de la virtud, y no en medida cualquiera sino que en gran magnitud pues pueden transferirla a otros. La labor de la filosofía esta encarnada en Sócrates, durante el diálogo, quien invita a evaluar esos conceptos tan arraigados, pretendiendo que los ciudadanos se enfrenten con los cuestionamientos, que se separen de las nociones habituales y que tomen una nueva posición ante su representación del objeto estudiado. 6) Finalmente se hace un estudio de la naturaleza de la virtud, considerando que las múltiples virtudes presentan una unicidad en tanto son ciencia, cuyo objeto se encarga de la justa medida de los placeres, con el conocimiento del bien y del mal. Nadie puede ser virtuoso si es ignorante, pues no conocerá la justa medida en la praxis de cada una de las virtudes; además, hay imposibilidad de ser

virtuoso considerando que se puede tener una virtud y no las otras, ya que son semejantes entre sí. Esto quiere decir que el saber propuesto no solo es abstracto sino que permea la acción en conjunto y no parcial del hombre.

A modo de consideraciones finales, se afirma que la enseñanza no podría consistir en una transmisión de contenidos, en donde cual listado se le diga al discípulo como actuar en cada caso sino que se da durante toda la vida, comprender en qué consiste estrictamente la enseñanza de la *areté* es un enigma; no obstante, se puede visualizar que hay prácticas y disposiciones de las que el hombre debe echar mano pues le acercan al mejoramiento de sí, entre ellas está el diálogo constante con otros interlocutores que no busquen exhibir su sapiencia sino comprender los asuntos morales; otro es la reflexión de la justa medida en la acción, ello le lleva a una auto observación de momento en momento, permitiéndole una autoconciencia que le puede brindar un saber o una conciencia de no saber. Sócrates en un sentido reconoce no saber, por ello su angustia por buscar la virtud. De ahí el famoso “solo sé que nada sé”, afirmación que en algún sentido puede ser entendida como el reconocimiento más sincero que un hombre hace ante sí mismo, producto de la imposibilidad de alcanzar la comprensión de la *ousía*. Un ser sediento de explicaciones, arrojado al mundo de las formas, generalmente, para aliviarse toma un sentido cualquiera. Pero es Sócrates, la pregunta le invade y le va desboronando cada una de las ficciones que la cultura abruptamente le ha impuesto, es más, al parecer se ha cansado de su propia ceguera y se obliga a sí mismo a desmontar su propio teatro, puede ser que el ejercicio dialéctico le contribuya a su interlocutor, pero sobre todo a él mismo, no hay nada más sano que escucharse, poner en evidencia ante sí mismo qué perspectiva se tiene y qué tan sólida resulta ser, o por qué no, escuchar en el interlocutor nuestros propios pensamientos y cuestionarlos.

Quien decide responsabilizarse con la enseñanza de la *areté*, debe preguntarse por cuál es el conjunto de formas que permiten desarrollar en el otro inquietudes éticas, además de ser invitado por la propuesta socrática del auto examen: “Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me

creeréis aún menos” (Ap. 38a) Y también poner en consideración que el ejercicio filosófico no determina nociones de sentido sino que posibilita esa es su tarea.

BIBLIOGRAFÍA

- Calvo Martínez, Tomás. *Historia de la filosofía antigua*. Ed. Carlos García Gual. Madrid: Trotta, 1997.
- Koyre, Alexandre. *Introducción a la Lectura de Platón*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza, 1966.
- Bowra, Cesil Maurice. *Historia de la literatura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Calvo Martínez, Tomás. *Historia de la filosofía antigua*. Ed. Carlos García Gual. Madrid: Trotta, 1997.
- Campbell, Joseph . *El poder del mito*. Barcelona : Emecé, 1991.
- Cassin, Barbara. *El efecto sofístico*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Cornford, Francis. *La teoría Platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Gual, Carlos García. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta, 1997.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* . Vol. II. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trd. J. Xirau; R.Wenceslao. México: Fondo de cultura económica, 1957 .
- Melero, Antonio Bellido. *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.
- Peralta Adame, Amadeo. «Notas sobre Sócrates.» *Tiempo Cariátide UAM* (s.f.): 67.
- Platón. «Apología.» *Diálogos*. Trad. E. LLEDÓ fÑIGO, C. GARCÍA GUAL CALONGE RUIZ. Vol. I. Madrid: Gredos, 1981.
- Platón. «Gorgias .» *Diálogos*. Trad. E. ACOSTA MÉNDEZ, F. J. OLTVIEftl, J. CALONGE RUIZ. Vol. II. Madrid: Gredos, 1983.
- Platón. «Hippias Mayor.» PLATÓN. *Diálogos*. Trad. E. LLEDÓ fÑIGO, C. GARCÍA GUAL CALONGE RUIZ. Vol. I. Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. «Protágoras.» *Diálogos*. Trad. Carlos García Gual. Vol. I. Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. «Sofista.» *Diálogos*. Trad. ALVARO VALLEJO CAMPOS M.' ISABEL SANTA CRUZ. Vol. V. Madrid: Gredos, 1992.
- Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: seix barral, 1997.

Ventura Medina , José Luis. «Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón: una lectura a través del Menón y el Protágoras.» *Apuntes Filosóficos* 33 (2008): 9-32.

Zeller, Eduard. *Sócrates y los Sofistas*. Trad. J. ROVIRA ARMENGOL. Buenos Aires: Nova, 1955.