

¿QUÉ SIGNIFICA SER DERROTADO POR LOS PLACERES? HEDONISMO Y AKRASIA EN EL PROTÁGORAS DE PLATÓN

What does it mean to be defeated by pleasures? Hedonism and akrasia in Plato's Protagoras

JUAN PABLO FIGUEROA CRIVELLI¹ 

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

jfigueroa@unsta.edu.ar

Recibido: 18/10/2024 – **Aceptado:** 23/06/2025

Resumen: El propósito de este trabajo es analizar el argumento final del *Protágoras*, donde Sócrates introduce la cuestión del placer y su relación con el bien. Con este fin, es necesario recoger los argumentos iniciales donde se plantea, en primer lugar, la cuestión de la enseñabilidad de la virtud (*aretê*) y el posterior intento de alcanzar un criterio unificador de sus diversas manifestaciones, que se centrará en su carácter sapiencial. Este itinerario permitirá arrojar luz sobre los argumentos socráticos a partir de 351b y la introducción del hedonismo, lo cual nos permitirá delimitar la postura de Sócrates en relación con el problema de la *akrasia*. El conocimiento de las virtudes –entendido como *sabiduría*– será condición necesaria para el recto obrar, y, en consecuencia, quien es vencido por el placer en realidad ignora lo que en verdad es mejor.

Palabras clave: placer; bien; hedonismo; virtud; Platón.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the final argument of *Protagoras*, where Socrates introduces the question of pleasure and its relation to the good. In order to do so, it is necessary to consider the initial arguments where the question of the teachability of virtue (*aretê*) and the subsequent attempt to reach a unifying criterion, one which will focus on its sapiential character. This itinerary will allow us to shed light on the Socratic arguments from 351b onwards and the introduction of hedonism, which will enable us to delimit Socrates' position in relation to the problem of *akrasia*. The knowledge of the virtues –understood as wisdom– will be a necessary condition for right action, and, consequently, whoever is overcome by pleasure in reality ignores what is really best.

Keywords: pleasure; good; hedonism; virtue; Plato.

¿Qué significa ser derrotado por los placeres? Hedonismo y akrasia en el Protágoras de Platón

1. Introducción

La introducción del tema del placer al final del *Protágoras* puede parecer, *prima facie*, meramente instrumental, como si se tratara de un argumento intencionadamente establecido por Sócrates para

¹ Juan Pablo Figueroa Crivelli nació en Tucumán, Argentina. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA). Ha participado en numerosos cursos sobre filosofía antigua y medieval, áreas de su interés. Actualmente se desempeña como bibliotecario en la misma universidad y como docente en la Cátedra de Formación Humanística I.

justificar su tesis de que el conocimiento (*epistêmê*), i.e. la sabiduría (*sophía*), es el más dominante de todos los hechos humanos y que no puede ser vencido por el placer (352d7–e2). Esta cuestión nos induce a investigar cuál es la función que el filósofo asigna al conocimiento con relación a la virtud. Su enseñabilidad es lo que constituye el núcleo del diálogo; pero esta pregunta sólo puede ser respondida si se establece la cuestión de su unidad o no. Como veremos, los posteriores intentos por alcanzar un criterio que permita establecer la naturaleza única de las virtudes encontrarán en la sabiduría su piedra de toque. Y será hacia el final del diálogo, en la discusión en torno a la identidad de la valentía con la sabiduría, donde se introduzca la cuestión del hedonismo (351b–358d) y se discuta cómo este argumento se conjuga con el “poder” que tiene la sabiduría (o, incluso, la opinión recta) para definir un curso de acción determinado. En efecto, lo que el Sócrates platónico intenta demostrar es el carácter epistémico que tiene nuestra intencionalidad al momento de actuar: basta con saber o creer que algo es bueno para mover al hombre a obrar; por lo tanto, toda acción mala o dañina es producto de una falla intelectual. Nadie hace *placenteramente* cosas malas, sino que esto se debe a la ignorancia. En consecuencia, la sabiduría parece ser el mayor bien y aquello que *verdaderamente* produce placer y felicidad a la vida humana considerada como un todo.

El propósito al que apunta este trabajo es esclarecer la postura hedonista sostenida por Sócrates en el marco de su discusión final con Protágoras, a partir de la identificación del bien con el placer bajo la influencia de la *epistêmê* o *sophía*, es decir, de un arte de la medida. Con esto se evita caer en el equívoco de identificar lo bueno con lo meramente placentero como fin último de la vida, tal como lo entiende el vulgo. De esta manera, es la sabiduría la que nos permite superar el problema de la incontinencia (*akrasia*): si uno conoce la “medida” de los bienes–placeres que se nos presentan y se analizan sus consecuencias para nuestra vida considerada de manera global, no podría, pues, “ser vencido por los placeres”.

A los propósitos de establecer un criterio ordenador, el siguiente trabajo se estructura en tres partes: en primer lugar, contextualizar el marco dramático que tiene lugar al comienzo del diálogo, ya que resulta esencial para definir los lineamientos que se desplegarán a lo largo del *Protágoras*. En un segundo momento, repasaremos los planteos iniciales en torno a la naturaleza de la *aretê* y la posibilidad de enseñarla: ¿quiénes son capaces de enseñar la virtud? Protágoras no cree que el conocimiento de las virtudes se traduzca automáticamente en una conducta buena. Sócrates, por su parte, afirmará que el conocimiento del bien por parte del hombre le provocará una atracción que difícilmente sea rechazable, por lo cual este será el punto de partida para sostener en el *Protágoras* que debe existir un principio unificador de las virtudes, de manera que quien tenga el conocimiento tenga las demás excelencias. Finalmente, haremos hincapié especialmente en el argumento hedonista (351b–358d) a partir del retorno a la discusión acerca de la unidad de las virtudes y la introducción de la premisa que identifica el placer con el bien. El objetivo de Sócrates en este punto es mostrar a Protágoras que, si se acepta esta premisa, será absurdo afirmar que un hombre que posee conocimiento sea “derrotado por los placeres”, y que el error en el obrar se debe a un fallo epistémico; por lo tanto, el obrar bien en cualquier situación depende de lo que uno sabe o cree que es bueno, y de un ejercicio de las virtudes.

2. La belleza de la sabiduría es mayor que la belleza humana

El *Protágoras* comienza con un pequeño “prólogo” (309a–310a) que puede “leerse” como continuación del final de la obra: cuando Sócrates y Protágoras se separan al final del diálogo para dedicarse a otras cosas (361e–362a), el filósofo se encuentra con un interlocutor anónimo que le pregunta de dónde viene, si acaso de ver al joven Alcibíades. Sócrates, en efecto, afirma haber estado en casa de Calias con él pero que su presencia ha pasado prácticamente desapercibida. El motivo es haber sido testigo de alguien más bello: el sofista Protágoras. Cuando el interlocutor le pregunta cómo es que puede haber alguien

más bello que el hijo de Clinias Sócrates responde “¿cómo no va a parecer más bello lo más sabio?” (309c).² Esta referencia al sofista como un varón bello, incluso más que Alcibíades, no deja de tener su carga irónica puesto que, como veremos más adelante, la sabiduría es lo más bello y excelente.

Inmediatamente después de comentarle a su amigo de dónde viene, Sócrates procede a narrar lo sucedido en la casa del rico Calias. Comienza aquí propiamente el “monólogo” de Sócrates, el cual se verá atravesado por diversas estrategias y mediaciones discursivas: relatos breves y largos, análisis de mitos, interpretación de poemas, etc., es decir, se trata de un *lógos* que contendrá dentro suyo otros *lógoi* cuyo fin es reflejar, por un lado, el procedimiento dialógico–dialéctico de Sócrates como filósofo frente al proceder erístico–retórico de Protágoras y los demás sofistas, y, por otro lado, mostrar la habilidad de Platón como escritor para poder reflejar fielmente el procedimiento de estas dos formas discursivas.

La escena comienza cuando Hipócrates llega a la casa de Sócrates unos minutos antes que amanezca y, excitado por la llegada de Protágoras, le pide a aquel que lo acompañe sin dilaciones a ver al sofista para que lo persuada, incluso al punto de arruinarse a sí mismo y a sus amigos, de que lo acepte inmediatamente como su discípulo. Sócrates reconoce “su valentía (*andreía*) y su nivel de excitación” (310d2) pero decide esperar un poco antes de partir, pues aún es muy temprano. Esta valentía que Sócrates reconoce en Hipócrates no tiene que ver con el tipo de valentía que posteriormente será asociada con la sabiduría, sino que se asemeja más a un tipo de audacia temeraria que surge de una intensa pasión, asociada con *éros*. Ambos, Sócrates e Hipócrates son *apasionados*, ya que ambos están “a la caza” de algo: uno, tras el joven y bello Alcibíades; el otro, tras el imponente Protágoras. Sin embargo, Hipócrates representa el *éros* ignorante y mal dirigido.³

El filósofo decide probar, por consiguiente, su determinación (su pasión) y le pregunta al joven inexperto: “Dime, Hipócrates, ahora intentas ir a ver a Protágoras y pagarle dinero como retribución por ti mismo, ¿para ir con quién y para llegar a ser qué?” (311b3–5). Sócrates inmediatamente ejemplifica su pregunta diciéndole que si fuera con su homónimo Hipócrates de Cos se volvería él mismo médico; y si asistiera junto a Polícrates o Fidias les pagaría una retribución en calidad de escultores para volverse él mismo escultor. Aplicando esta misma analogía Sócrates puede ver cómo Hipócrates se sonroja de vergüenza –pues ya estaba amaneciendo de modo que ella se hace visible (312a)– al darse cuenta de que se volvería él mismo un sofista si acude a Protágoras.

Pero, ¿qué es un sofista? Un primer intento de Hipócrates lo define como un “entendido en lo relacionado con los saberes” (*epistémon tôn sophôn*, 312c); pero, ¿de qué saberes se ocupa? “De hacer a alguien terrible (*deinós*) en el hablar” (312d).⁴ Pero el joven Hipócrates desconoce acerca de qué es en

²Para las citas de *Protágoras* seguimos la traducción de Divenosa (2006), salvo que se indique otra fuente.

³Cf. González, 2014, p. 37. Hipócrates, probablemente por su juventud, es presentado como alguien que se rige más por los caprichos de la pasión que por una reflexión prudente. Su entusiasmo surge por una falta de reflexión: “¿Sabes lo que estás por hacer ahora o se te escapa?” (312b). De hecho, si reconoce a Protágoras como un sofista (311e), se avergonzaría de convertirse él mismo en sofista (312a), además de que tampoco puede explicar con claridad qué es lo que Protágoras tiene para ofrecer. Lo que Sócrates intenta mostrarle al joven no es lo que los sofistas enseñan, sino más bien cómo *evaluar* o *juzgar* el contenido de su enseñanza (313e). Este deseo erótico de Hipócrates está mal dirigido porque él mismo no es capaz de reconocer todavía su error: pretende utilizar la habilidad dialéctica de Sócrates para persuadir a Protágoras de ser admitido como discípulo suyo (“y por eso mismo ahora también vengo hasta ti, para que le hables de mí”, 310e), en lugar de reconocer que el conocimiento que necesita solo puede obtenerlo a través del diálogo con Sócrates. Al acudir al encuentro de Protágoras *junto con* Sócrates el joven tendrá la oportunidad de corregir su error.

⁴Aún cuando Divenosa traduce *deinós* como “terrible”, este concepto merece alguna aclaración, en cuanto puede traducirse también como “tremendo”, “hábil” (García Gual, 1981) o “ingenioso” (Taylor, 1991), lo cual encaja mejor con el oficio del sofista. Según Solana Dueso (1997, p. 89), “el adjetivo *deinós*, asociado frecuentemente al sofista, recoge esta doble significación: el sabio es terrible precisamente por ser extraordinariamente hábil”. Guthrie (1971), por su parte, señala cómo, en el uso popular, este concepto se unió a *sophós* para significar “hábil en el discurso o en la argumentación” (p. 32). No es casual que tanto Protágoras como Gorgias comparen el poder de la palabra (*lógos*) con un fármaco, aunque a Protágoras le interesen más los efectos saludables de la palabra sobre el alma: el cambio hacia un estado mejor (*Prot.* 319a; cf. de Romilly, 2010, p. 24 y ss.); mientras que a Gorgias le interesa más bien el *poder* del fármaco (*Encomio de Helena*, 14) y el *poder* de la palabra (*Encomio de Helena*, 8) en cuanto tal (Calvo, 1989, p. 93 y ss.). En *Menón* 95c y *Banquete* 198c Gorgias es mencionado como *deinós légein* gracias a su extraordinaria capacidad discursiva, pues nadie podía vencerlo en los discursos. Por su parte, en el diálogo homónimo, el sofista es inculcado por la falta de responsabilidad moral en sus enseñanzas (456d ss. y 460a ss.). La misma idea se puede ver en

verdad entendido el sofista. Sócrates arremete directamente: Hipócrates no sabe a qué clase de peligro está a punto de exponer su alma, en cuyo beneficio o perjuicio reside toda su felicidad o infelicidad, pero aún así parece decidido a acudir junto a él.

El sofista parece ser, según sostiene Sócrates, un traficante o comerciante de mercancías de las que se alimenta el alma (313c y ss.). Esta definición le sirve a Sócrates para presentar la siguiente analogía: así como los comerciantes de alimentos para el cuerpo no saben lo que venden, tampoco lo saben los compradores, a menos que entre ellos haya alguno que se dedique a la gimnasia o sea médico (313d–e); del mismo modo, como el alma se alimenta de aprendizajes, muchos sofistas ofrecen sus enseñanzas sin saber realmente si son dañinas o no, y tampoco lo saben aquellos que están dispuestos a pagar el precio exigido, a menos que alguno sea por casualidad un “médico del alma” (313e2); sólo así uno podría ser capaz de “comprar” con confianza las lecciones, ya sea a Protágoras o a cualquier otro:

Entonces realmente hay un peligro mucho más grande en la compra de aprendizajes que en la de alimentos. Porque el alimento y la bebida comprados al traficante y al comerciante se pueden volcar en un recipiente, y antes de recibirlos en el cuerpo [...] solicitar la opinión de quienes saben lo que se debe comer y beber y lo que no, y dónde y cuándo, de manera que en la compra no hay gran peligro. Pero lo que se aprende no se puede volcar en otro recipiente, sino que es forzoso, una vez pagado el precio, tras recibir la lección en el alma misma y haber aprendido, salir dañado o con provecho después del proceso (314a–b).

El carácter propedéutico que parece ser propio de la enseñanza sofística se revela, pues, como insuficiente y debe ser reemplazado. La intención socrática es mostrarle a Hipócrates que su *éros* está mal orientado hacia Protágoras, y que tiene la oportunidad de “corregir” eso al acompañarlo él mismo.

Una vez que ingresaron a la casa de Calias, no sin cierto recelo y dificultad, pudieron divisar a Protágoras y le preguntaron si podían dialogar con él para saber si acepta a Hipócrates como su discípulo. La primera respuesta del sofista resulta un tanto escueta: si Hipócrates acude a él le ocurrirá que volverá mejor a su casa y así cada día sucesivamente un poco mejor (318a). ¿Pero mejor en qué? ¿En qué consiste la enseñanza de Protágoras? Ese aprendizaje es la “habilidad para la deliberación (*euboulía*)”⁵ sobre las cosas domésticas, para administrar con excelencia su propia casa, y lo propio de la ciudad, para que pueda, tanto el actuar como en el decir, ser el más poderoso en los asuntos de la ciudad” (318e–319a).⁶ Esta habilidad que promete Protágoras parece hacer referencia no sólo al aprendizaje de una buena capacidad discursiva, sino también a que esa capacidad se traduzca en buenas acciones desde un punto de vista moral.

Protágoras habla de la técnica política (*politikè téchne*, 319a5), aquella que convierte a los hombres en buenos ciudadanos. Pero Sócrates no cree que esta técnica sea enseñable; y para ello se apoya en dos hechos corrientes. En primer lugar, cuando se trata de discutir en la Asamblea un tema relativo a la construcción de edificios o buques, o cualquier otra cuestión técnica, sólo se acepta el consejo u opinión de los expertos en estas materias; mientras que cuando se trata de los asuntos que competen al gobierno

Teeteto 154d. Resulta igualmente interesante la atribución de este adjetivo al propio Sócrates en la *Apología* con la misma carga negativa que Platón atribuye a los sofistas: el ser “hábil para hablar” (*deinós légein*, 17b1). Sin embargo, el filósofo manifiesta sinceramente –aunque con una sutil ironía– no ser en absoluto hábil para hablar, “a no ser que llamen ‘hábil para hablar’ al que dice la verdad” (17b4–5).

⁵El término *euboulía* indica la posesión de un buen juicio o sentido común. Se trata de una deliberación o reflexión que nos permite actuar con prudencia. En *República* IV, 428b6 la *euboulía* es considerada en un sentido práctico como “un cierto conocimiento” (*epistēmē*) que tiene que ver con la deliberación y la capacidad de tomar decisiones políticas. En el contexto del *Protágoras* esta habilidad para la deliberación que le permite a uno ser el más poderoso “tanto el actuar como en el decir” evoca, en cierta manera, la concepción del *lógos* gorgiano como *dynastes megas* (cf. nota anterior).

⁶*Menón* 91a–b; *Gorgias* 520e; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 15 y 64. Esta propuesta de Protágoras refiere a una cuestión de sentido común en la Atenas del siglo V a.C., según la cual un hombre que poseía las cualidades propias de un buen ciudadano y que participaba de las asambleas democráticas, difícilmente no haya sido identificado, al mismo tiempo, como un buen político (cf. Taylor, 1991, pp. 71–72).

de la ciudad, que involucran un proceso de deliberación y de toma de decisiones, cualquiera se siente con el derecho de tomar la palabra e intervenir en el consejo de la Asamblea, sin que sea necesario que alguien le exija de qué maestro aprendió eso. Y esto “es evidente, sostiene Sócrates, porque no creen que sea un asunto enseñable” (319d6–7).

En segundo lugar, observa que “los más sabios y excelentes de los ciudadanos que para nosotros tienen esta virtud no son capaces de transmitirla a los demás” (319e1–3). Tal es el caso de Pericles, quien parece haber instruido bien y noblemente a sus hijos allí presentes en cuestiones técnicas, pero por otro lado,

Aunque él mismo es sabio, ni los instruyó ni los entregó para que los instruyera otro; contrariamente ellos, andando por todas partes, pacen con libertad por si espontáneamente encuentran por sí mismos la virtud. Y además, si quieres, mira a Clinias, el hermano menor de Alcibiades –que está aquí–. Mientras Pericles fue su regente, este mismo hombre, temiendo que fuera corrompido por Alcibiades, lo alejó de él, y lo puso en casa de Arifrón para que fuera instruido; pero antes de que pasaran seis meses, éste último lo devolvió, porque no podía obtener nada de él. Y tengo otros numerosísimos casos para contarte de personas buenas que no pueden mejorar absolutamente en nada ni a los de su familia ni a los demás (320a1–b3).

Conviene destacar que Sócrates emplea aquí el término “virtud” (*aretê*) en lugar de “técnica” (*téchne*), lo cual implica un desplazamiento semántico del término hacia el terreno moral, buscando intencionadamente que el discurso continúe por esta vía. La noción de *aretê* representa en este punto la “excelencia” de algo. Como señala Taylor, “cualquier cosa que sea un buen *x*, o (generalmente equivalente) que hace bien la actividad que es característica de *x*, *ipso facto* posee la *aretê* de *x*” (1991, p. 74). A partir de estos ejemplos Sócrates no cree que la virtud sea enseñable, como así también muestra su preocupación respecto del caso de aquellos padres que no son capaces de transmitir la virtud que poseen a sus propios hijos.⁷ Sin embargo, Sócrates quiere poner a prueba también a Protágoras respecto a la posibilidad de demostrar que la virtud es enseñable: “Si puedes demostrar para nosotros con mayor claridad que la virtud es enseñable, no nos lo niegues, demuéstalo” (320b10–c2).

¿Quiénes son capaces de enseñar la virtud?

La respuesta de Protágoras se estructura en la forma de un mito (320c–323a), el de Epimeteo, quien apresuradamente se encarga de distribuir los atributos y capacidades naturales a todos los animales, sin haber reservado nada para el hombre, y Prometeo, que intenta subsanar el error de su hermano robándoles a Hefesto y Atenea la sabiduría “técnica” o “especialista”, junto con el fuego, con el propósito de darles protección a los hombres. No obstante, a pesar de contar con los conocimientos técnicos esenciales para la vida, los hombres no logran convivir en armonía, por lo cual Zeus les envía el saber político para garantizar la subsistencia de la especie. Pero, a diferencia de ciertas técnicas o especialidades, como por ejemplo, que exista un médico para muchos y así con otras *téchnai*, Zeus habría ordenado a Hermes repartir la justicia (*díke*) y la vergüenza (*aidôs*)⁸ a cada uno, de lo contrario no po-

⁷En la épica de Homero el concepto de *aretê* tiene unas características que consisten en que es heroica y natural, es decir, de sangre, se transmite de padres a hijos; además, estaba ligada al valor o heroísmo en la lucha. Ya en el siglo V a.C., con Sócrates, *aretê* designa al hombre justo, al buen ciudadano, aquel cuyas acciones expresan la excelencia de su virtud y que es resultado de un largo proceso de formación de la *paideia* griega. La postura socrática está en las antípodas de la discusión que instauró la sofística al plantear que la *aretê* se puede enseñar, y no transmitir. Sobre el pasaje de una ética arcaica a la ética del siglo V y, particularmente, a la socrática, puede verse, entre otros, Jaeger (1983), Adkins (1972), Irwin (2000), Rowe (1979) y Vegetti (2005). La cuestión acerca de la enseñabilidad de la virtud también es planteada en *Menón*, 98d y ss. y *Eutidemo*, 273e.

⁸El sentido de *aidôs* expresado en el mito de Protágoras alude a aquel sentimiento de intimidación de ser observado por los demás, lo cual provoca esta vergüenza o pudor, incluso si uno no está siendo observado en el momento. Al estar íntimamente relacionado con los valores convencionales y la desaprobación social, *aidôs* alude a la esfera íntima del hombre. En este caso, es complementario de *diké* ya que ambos se muestran como el aspecto social de la *politikè téchne* que menciona el sofista. El avergonzamiento de Hipócrates al comienzo del diálogo (312a) es un claro ejemplo de *aidôs*, porque si el joven acude a Protágoras

dría haber ciudades. El objetivo de este relato (*mýthos*) es señalar que, para Protágoras, “todos tienen derecho a participar de los debates democráticos acerca de la virtud, precisamente porque todos los ciudadanos están dotados de un *sentido moral* de la vergüenza y la justicia” (Bossi, 2008, pp. 38–39), que Hermes ha distribuido a todos por igual. Al sostener que esta *areté* política no es algo natural ni que se da de manera espontánea, Protágoras puede afirmar que se trata de bienes que se dan en los hombres “a partir del cuidado, el ejercicio y la enseñanza” (323d–e).

La prueba en la que se apoya Protágoras tiene que ver con el castigo que se aplica a quien comete alguna injusticia. El castigo que se aplica racionalmente no tiene que ver tanto con el hecho en sí de haber cometido un acto malo, sino con vistas al futuro, para que el individuo no cometa nuevamente una injusticia, ni él ni los demás, al ver que fue castigado. El castigo tiene, pues, una función no solo pedagógica (para corregir una conducta errada), sino también social (con el fin de dar ejemplo a los demás y disuadirlos de cometer actos injustos).

Con respecto a la segunda objeción planteada por Sócrates,⁹ Protágoras apela a un discurso racional en lugar de un mito. En realidad, el relato mítico (*mýthos*) y el discurso racional (*lógos*) que Protágoras ofrece como alternativas en 320c no son más que dos formas complementarias para responder a la cuestión planteada por Sócrates. Aun cuando el discurso ofrece elementos interesantes de reflexión acerca de la relación entre costumbres, leyes y educación, del valor educativo y no meramente punitivo del castigo, de la relación entre educación y predisposición natural, sin embargo, este *lógos* termina por confirmar el núcleo conceptual del *mýthos*: sería realmente extraño que los hombres virtuosos no sean capaces de educar bien a sus hijos en la virtud, sabiendo que existen leyes en la ciudad que pueden castigar a quien obre contrariamente a éstas. Y para ello apela al tradicional modelo educativo ateniense: la educación que empieza por la familia o la nodriza, la etapa de socialización, donde se enseña la educación musical y gimnástica desde la niñez y juventud, hasta el aprendizaje de las leyes en la edad adulta. Y dado que existen, de hecho, hombres mejor dotados naturalmente para enseñar a otros Protágoras no siente reparo alguno en considerarse a sí mismo como alguien capaz de enseñar la virtud y conducir a los demás a una mejora de sí mismos, y, encima, cobrar un salario por ello (328b4–6).

Tras finalizar el Gran Discurso de Protágoras Sócrates, en un tono marcadamente irónico, dice estar (aparentemente) persuadido por el sofista, salvo por una “pequeña” cuestión que considera que él puede satisfacer. Le pregunta:

Si la virtud es una unidad, y la justicia, la prudencia y la piedad son sus partes, o si es como yo decía hace un momento: que son todos nombres de la misma unidad [...] ¿Te refieres a la manera en que la boca, la nariz, los ojos y los oídos forman parte de un rostro? ¿O como las partes del oro, que no tienen entre sí ninguna diferencia unas con otras y respecto de la totalidad, excepto en que son más grandes o más pequeñas? (329c–d)

Se plantea, en efecto, el tema de la unidad de la *areté*. Sócrates pregunta si los hombres participan unos de unas partes de la virtud, y otros de otras; o si es forzoso que alguien, teniendo una, las posea

y se vuelve él mismo un sofista, no hay allí castigo, sino más bien un sentimiento de incomodidad, culpa o vergüenza. Aunque en el mito *aidôs* y *diké* son impartidos como un don divino, en el *lógos* que sigue al relato *aidôs* es subsumido y presupuesto por *sophrosyne*, de modo que también es producto de la educación. Para Protágoras el individuo se beneficia de su vida en sociedad, ya que su honor y justicia están ligados a los de los demás. “En apoyo de la tesis de que la *areté* puede enseñarse, hay muchas referencias a la práctica del castigo (323d–324c, 325a, 325c–d, 326d), ya que se sostiene que esto indica la opinión de la sociedad de que las faltas de sus miembros son remediabiles; pero los efectos correctivos y disuasorios del castigo entran en juego sólo cuando el individuo no ha logrado absorber los preceptos impartidos en el proceso de educación, un proceso que Protágoras presenta como la instrucción de cada miembro de la sociedad desde la edad más temprana en las normas y valores de la comunidad” (Cairns, 1993, pp. 356–357). *Aidôs*, en este contexto, es aliado de *areté*, aunque Platón no lo conciba como *areté*.

⁹En 319e1–3, Sócrates planteó la imposibilidad de enseñar la virtud puesto que, ni siquiera los ciudadanos más sabios y excelentes, han sido capaces de transmitirla a los demás. Tal es el caso de Pericles, probablemente mencionado adrede debido a la cercanía política de Protágoras con él.

todas. Protágoras aduce como ejemplos que alguien puede ser valiente pero injusto, o incluso justo pero no sabio. Esto le permite a Sócrates establecer la superioridad de la sabiduría,¹⁰ que ocupa el lugar principal entre ellas. Sin embargo, cada una de las virtudes tiene su propia potencialidad que se particulariza en el ámbito propio donde se despliega,¹¹ como la justicia en la relación de un hombre con otros. Sócrates sostiene que, si tomamos las virtudes como partes diferenciadas unas de otras, cada una con su propia *dýnamis* y ante circunstancias diversas, es posible que resulten comportamientos enseñables por vía imitativa. Pero contrariamente a la propuesta sofística, la preeminencia de la sabiduría sobre las demás virtudes lleva a Sócrates a entender la virtud como la posesión de la *sophía* y, en consecuencia, imposible de enseñar a otros, ya sea por parte de cualquiera de los ciudadanos atenienses o, en este caso, de ciertos hombres *sophoí*, como Protágoras. La sabiduría se revela, afirma Vlastos (1973, p. 233), como condición necesaria para la posesión de las virtudes morales, y además suficiente en cuanto Sócrates está convencido de que puede probar sobre fundamentos lógicos que un hombre que es sabio será al mismo tiempo valiente, templado, piadoso, etc. Según Bossi (2008),

La incapacidad de educar a otros en la virtud se debe al hecho de que los que pretenden enseñarla, aunque puedan producir e inculcar actos materialmente virtuosos, no poseen lo esencial: sabiduría acerca del bien, que es aquello único que convierte un acto aparentemente bueno, en un acto *realmente* virtuoso (p. 41).

Si la virtud es una y consiste en la sabiduría acerca del bien, sostiene la autora, “quien posea este conocimiento no sólo podría ser bueno él mismo, sino además enseñar a otros –dotados de ciertas cualidades intelectuales y morales– cómo llegar a serlo” (p. 41).

La intención de Sócrates es mostrar que detrás de las diversas manifestaciones de la virtud hay algo único –sabiduría acerca del bien–. En consecuencia, cada virtud es la aplicación del conocimiento de lo bueno a un ámbito diferente de la acción humana, sea religioso, político, etc. (Divenosa, 2006, p. 59). Enseguida establece la identidad entre los siguientes pares de virtudes: justicia y piedad (329c–332a); sabiduría y prudencia (332a–333b); justicia y prudencia (333b–334a); valentía y sabiduría (349d–351b).

En el medio de la discusión acerca de la identidad entre la *dikaíosýne* y la *sophrosýne*, y tras haber llegado a una *aporía*, Sócrates interroga a Protágoras acerca de cuál cree que es la naturaleza del bien y si tiene que ver con que sea algo que beneficie o perjudique al hombre. La respuesta protagórica es que hay cosas que no son provechosas para los hombres; otras que sí lo son; y, finalmente, hay otras que no son ni una cosa ni la otra para los hombres (334a). Esto se debe, según él, a que el bien es “algo cambiante y variado” (334b6). La extensa respuesta de Protágoras obliga a Sócrates a reconocer su naturaleza olvidadiza¹² y a declararse incapaz de seguir discursos largos y complejos; por lo tanto, apela

¹⁰De hecho, Protágoras reconoce en 330a que la *sophía* toma una importancia particular en el conjunto de las virtudes mencionadas. Cf. Lefebvre (2011) pp. 37–38: “Así, se adivina lo que va a constituir la debilidad de la posición de Protágoras: aunque considera que las virtudes son distintas, admite un privilegio de la *sophía*, con la cual no puede dejar de mantener una relación privilegiada, al menos en su propia intención y suponiendo que la sofística tenga un sentido”. Será en la discusión sobre la *andreía*, que parece resistirse a la unificación, donde Sócrates “va a necesitar apoyarse en la importancia que consiente Protágoras mismo a la *sophía*”.

¹¹Cf. el comentario de Divenosa a 330a, n. 93; también Vlastos (1973) pp. 221–265.

¹²Sobre esta condición olvidadiza de Sócrates cf. *Laques*, 189c, *Menón*, 71c, *República*, VI 486d. La declaración de Sócrates acerca de su falta de memoria tiene un carácter irónico, y responde al objetivo de hacer que Protágoras renuncie a la *makrología* y que en cambio dé cuenta del fundamento de sus argumentos en un diálogo compuesto por preguntas y respuestas (*brachylogía*). Protágoras, quizás percibiendo la ironía en las palabras de Sócrates, intenta, a su vez, imitar en cierto modo a su interlocutor y ponerlo en apuros, preguntándole si esta expresión de “responder con más brevedad que la que necesita la respuesta” (334d) debe entenderse en el sentido de que hay que “abreviar” las respuestas más de lo conveniente. Y puesto que Sócrates, naturalmente, lo niega, Protágoras lo presiona, intentando que admita que el criterio de la longitud o brevedad de las respuestas solo puede establecerlo quien está obligado a darlas. En esto hay, obviamente, una parte de verdad; pero ello no quita que Protágoras, no sospechando la cuestión de fondo planteada por Sócrates, solo busque un pretexto para volver a los discursos largos. Sócrates evita una respuesta directa y vuelve a elogiar la habilidad del sofista en ambas técnicas (habilidad completamente extrínseca) para estimularlo a la discusión. Los discursos largos (*makròs lógos*) se asemejan a los discursos escritos, que no son capaces, si se les interroga, de justificarse plenamente (*Fedro*, 276a–d), que se desvían fácilmente del tema de discusión hasta olvidar de qué se trataba (*Protágoras*, 336d2–3) y que recurren a los mitos y a las citas de los poetas, volviéndose manipulables

a la capacidad retórica del sofista, quien antes (329a–b) se había comprometido a llevar la discusión en formas de preguntas y respuestas breves. De este modo

Sócrates traslada a Protágoras la responsabilidad de la decisión acerca de la posibilidad de continuar el diálogo, pues, siendo competente tanto en la *makrología* como en la *brachylogía*, es Protágoras quien debe adaptarse a un interlocutor inferior como Sócrates, que sólo puede seguir adecuadamente respuestas breves y restringidas en cada caso al punto en discusión. (Vigo, 2001, p. 16)

Si bien Protágoras se muestra, en principio, reacio a continuar con la forma dialógica propuesta por el filósofo, y apela a su derecho de atenerse a la estrategia discursiva que más le convenga (335a), Sócrates, por su parte, ve amenazada la posibilidad de continuar dialogando si no es en los términos antes pactados. Es en este punto donde intervienen Calias, Alcibiades, Pródico e Hipias ofreciendo sus razones para que el debate continúe. Esta mediación por parte de los presentes fuerza a Protágoras a continuar con la conversación, más por vergüenza a quedar mal que por voluntad propia, en los términos propuestos por Sócrates.

Este pasaje resulta muy esclarecedor a la hora de comprender la concepción sofista, i.e. retórica del diálogo *versus* la postura socrático–platónica:

Protágoras caracteriza al diálogo expresamente en términos de una ‘lucha’ o un ‘combate’ de argumentos (*eis agôna lógôn*), donde el interlocutor es un ‘contradictor’ u ‘oponente’ (*ho antilégon*), con el cual no hay posible comunidad de intereses dentro del espacio del diálogo mismo, pues la finalidad de la confrontación dialógica consiste, en definitiva, en mostrar superioridad respecto del oponente. (Vigo, 2001, p. 16)

Para el sofista el diálogo se revela esencialmente no–cooperativo; lo que se busca es la confrontación (*agôn*) con el otro para imponer la propia tesis, independientemente de su carácter de verdad o falsedad. Por el contrario, la forma dialéctica propuesta por Sócrates y Platón busca diferenciarse no sólo en el modo de proceder, sino también en la búsqueda de un objetivo *común* a los interlocutores, esto es, pretende ser esencialmente cooperativo.¹³

Luego de haber arribado a un acuerdo acerca del modo de continuar la conversación, Protágoras retoma la cuestión de la virtud desde el punto de vista de la poesía. Comienza, pues, la exégesis del poema de Simónides donde la intención platónica es mostrar la célebre máxima socrática “nadie obra mal involuntariamente”. En otras palabras, lo que se indaga a partir de aquí es “la relación entre la *aretê*, el estado epistémico del agente, sus deseos, y sus capacidades de actuar en virtud del medio circundante” (Bieda, 2021, p. 47).

Protágoras señala una contradicción en los versos analizados por ambos: por un lado, Simónides dice que “es difícil llegar a ser un varón bueno” (339b), mientras que más adelante critica a Pítaco por afirmar que “es difícil ser un hombre honorable” (339c). Protágoras sostiene que Simónides no podría

para todas las interpretaciones. Sobre esta relación entre *makrología* y *brachylogía* en el *Protágoras*, ver Giannantoni, 2005, pp. 48–73, esp. pp. 60–64.

¹³ Con respecto al carácter cooperativo de la investigación socrático–platónica se podría citar también *Prot.* 348c–d, *Rep.* 432b–c, *Teet.* 167a; *Gor.* 515b–c. Al respecto resulta interesante lo que plantea Boeri (2007, p. 124): “La discusión dialógica constituye, hasta cierto punto, un proceso de educación o formación del alma individual que contribuye a distinguir las condiciones diferentes en que uno se encuentra. Cualquiera sea la actitud que uno adopta hacia otro interlocutor en la conversación se encuentra estrechamente relacionada con la condición en que se encuentra el alma individual (...) Platón parece estar interesado en indicar que el tipo de discurso que uno suele practicar se vincula con el modo en que uno se encuentra dispuesto: si el propio carácter es malo su discurso será sofístico y uno se verá íntimamente involucrado con el discurso agónico y con la controversia, así como con las prácticas que le son propias: bromear e intentar hacer caer en el error a su interlocutor lo más que pueda. En cambio, si el propio carácter es virtuoso y uno está seriamente interesado en alcanzar la verdad, uno pasará su tiempo en la dialéctica y en la práctica de lo que caracteriza al discurso dialéctico: uno no sólo tendrá seriedad al tratar el asunto en discusión, sino que corregirá con gentileza a la persona con la que está hablando y le mostrará sus errores. En todo caso (...) procurará mantener un diálogo con espíritu de colaboración”.

haber confundido el “llegar a serlo” con el “serlo”, es decir, ser virtuoso *de facto*. Sócrates pide ayuda a Pródico, conciudadano del poeta, para salvar el honor de Simónides; para ello cita a Hesíodo, quien afirmaba que “por delante de la virtud los dioses pusieron el sudor” (*Trabajos y días*, vv. 289–292). Lo que Sócrates parece estar insinuando es que: “1) es difícil llegar a ser bueno, 2) que es preciso esforzarse para lograrlo, 3) que una vez alcanzada es más fácil mantener la virtud” (Bossi, 2008, p. 49).

La interpretación de Sócrates continúa en un tono extremadamente provocativo e irónico al afirmar que los cretenses y lacedemonios son superiores debido a su sabiduría, la cual, evidentemente, la ocultan a los demás y fingen ser inferiores para que no parezca que aventajan en muchos a los demás griegos (342b–e). Sócrates, sin duda, sabe que el poder político de los espartanos se basa en el arte militar y en la valentía; sin embargo, más allá de este comentario irónico, mantiene que la fuente de su superioridad proviene de la sabiduría y la filosofía. Esto le permite anticipar que es el poder de la sabiduría el que dictamina qué entrenamientos o actos realizar para alcanzar la plenitud moral. Quien es poderoso, lo es por ser sabio, más que por estar entrenado.

Volvamos un momento sobre el comentario al poema de Simónides. En 344c, el poeta de Ceos habría querido decir, para contrarrestar lo que dijo Pítaco, que “es difícil ser un hombre bueno”, que en realidad lo difícil es “llegar a serlo”. El camino que conduce a la virtud es arduo, exigente y lejano; pero aunque es posible alcanzarlo, según Pítaco, es imposible “permanecer en tal disposición” (344c1–2), ya que “sólo un dios puede tener tal privilegio” (344c4). El consuelo que parece quedarnos es “llegar a ser” buenos, intentarlo y esforzarnos para ello, sabiendo que no es una disposición permanente.

Inmediatamente después de su comentario, Sócrates trae a colación el siguiente verso del poema: “pues al actuar bien, todo varón es bueno, y malo, si actúa mal” (344e7–8). La idea de este pasaje sugiere que, no sólo cuando uno actúa *bien*, sino también cuando *le va bien* en sus asuntos o en su vida, entonces uno *se vuelve* bueno; pero si lo acecha un “suceso irreparable” (344c6), una enfermedad o cualquier otra desgracia, se vuelve malo. Por este motivo es que es forzoso ejercitarse en el bien para que se vuelva un hábito disposicional. Para ello se vale de las siguientes analogías:

Entonces, ¿qué es una buena acción respecto de la escritura, y qué hace que un hombre sea bueno en ella? Evidentemente su aprendizaje. ¿Y qué buena práctica hace al buen médico? Es evidente que el aprendizaje del cuidado de los enfermos (345a1–4).

La idea de estas líneas es que un hombre se vuelve bueno practicando actos materialmente buenos.¹⁴ Sin embargo, cabe aclarar aquí que esta reinterpretación socrática de los pasajes de Pítaco citados unas líneas antes (344e7–8), produce un deslizamiento en la argumentación que resulta clave: lo que hace que un hombre sea bueno es el aprendizaje de aquella *téchne* que le permite realizar su actividad, lo cual en principio es algo distinto de practicar actos buenos. Al contrario, volverse malo es perder el conocimiento de una *téchne* que uno aprendió con anterioridad. “El común denominador –afirma Bossi (2008)– es que haciendo ciertas cosas, se aprende algo, se adquiere un saber. La praxis produce el saber [...] La virtud, en un cierto nivel, se aprende mediante la práctica” (p. 53). Sin embargo, tomando la analogía con la medicina, la virtud no sería enseñable en el sentido que tampoco lo es el arte médico; esto es, ninguna podría ser aprendida únicamente por la teoría, sino que “ambas exigen una cierta

¹⁴La evidencia a favor de esta interpretación podemos verla, por ejemplo, en *Gorgias*, donde se afirma que quien conoce lo justo será un hombre justo y actuará con justicia (460b); en este caso se refiere a un tipo de conocimiento experto (*téchne*) que permitiría conocer lo bueno y lo malo y poder actuar con justicia; más adelante afirma Sócrates: “nadie obra mal voluntariamente, sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad” (509e). En el *Menón* se da un argumento similar (77b–78b) donde se afirma que la virtud es “desear cosas bellas y buenas” y no desear cosas malas. En este contexto, afirma Kahn (2010), “lo que necesitamos para la felicidad no es simplemente la posesión, sino el uso correcto de cosas buenas; de ahí que la virtud tiene que ser una especie de sabiduría (*phronêsis*), entendida como conocimiento práctico del uso correcto de lo que *prima facie* son bienes, así como una garantía de que resultarán en verdad buenos y beneficiosos, y no perjudiciales (87d–89a)” (p. 239). En *Eutidemo* (281e–282a) se ofrece una idea semejante, según la cual la sabiduría sería condición necesaria y suficiente para ser felices.

praxis” (p. 53).

El hombre bueno, no obstante, dadas ciertas condiciones, puede volverse malo a causa del momento, del cansancio, de la enfermedad o de alguna otra desgracia. Estos factores, sostiene Sócrates, pueden desembocar en la (única) “mala acción”, a saber, “estar privado de conocimiento” (345b).¹⁵

De esta manera, esta tesis le permitirá a Sócrates demostrar que quien carece de poder, en realidad carece de sabiduría, para concluir que no es posible hacer algo malo voluntariamente:

Pues Simónides no era tan falto de instrucción como para decir que elogia a quienes no harían ningún mal voluntariamente, como si existieran algunos que hacen el mal voluntariamente. Pues yo creo algo cercano a eso: que ninguno de los varones sabios creen que algún hombre se equivoca voluntariamente ni realiza algo deshonesto ni malo voluntariamente; al contrario, saben bien que todos los que hacen cosas deshonestas y malas las hacen involuntariamente (345d–e).¹⁶

Sócrates precisa lo que Simónides hubiese querido decir: que nadie realiza acciones moralmente malas o deshonestas voluntariamente, pero –y esto introduce el propio Sócrates– que tampoco nadie se *equivoca* voluntariamente. Aquí entra en juego la relación entre el querer y el saber del sujeto; por lo tanto, el error o la equivocación provienen de un fallo cognitivo. Si un hombre hubiera sabido cuál era el mejor curso de acción a seguir, lo hubiera hecho; si se equivocó, fue por ignorancia. De ahí que Sócrates concluya que “nadie yerra voluntariamente”.

A partir de 349b, Sócrates retoma la cuestión planteada al comienzo sobre la naturaleza o unidad de la virtud:

La sabiduría, la prudencia, la valentía, la justicia y la piedad, ¿son cinco nombres para un hecho singular? ¿O, por el contrario, en cada uno de tales nombres subyace una realidad particular y un hecho que tiene en cada caso una potencialidad propia, sin que cada una sea como alguna de las restantes? (349b)

Protágoras responde que “todas ellas son partes de la virtud, y que cuatro de ellas son prácticamente iguales unas a otras, pero la valentía difiere mucho de todas las demás” (349d). En este punto del diálogo se trata de indagar sobre la identidad entre la valentía y la sabiduría, hasta 351b donde el argumento sufre un quiebre al introducir la cuestión relativa al placer. La prueba que aduce Protágoras es que la mayoría de los hombres, “siendo los más injustos, los más impíos, los más indisciplinados y los más ignorantes, son eminentemente valientes” (349d5–8). Sócrates había anticipado ya que es la sabiduría la que debe dictaminar qué entrenamientos o actos realizar, por lo que no es posible ser virtuoso sin conocimiento. Como prueba de ello sostiene que quien realiza actos valientes *sin saberlo* es, en realidad, audaz o temerario pero no valiente, ya que obra movido por el “impulso” o la “locura”. Esta distinción permite comprender los mecanismos en los que se apoya la dimensión práctica del obrar socrático: quien realiza una acción valiente, pero no es consciente o *no sabe* lo que en verdad está haciendo, sino que obra como resultado de un impulso o locura, desconoce, pues, que es la sabiduría la que debe determinar el mejor curso de acción posible y, por lo tanto, no podríamos hablar *stricto sensu* de una acción valiente (Bieda, 2021, pp. 51–52).

3. El argumento hedonista y la negación de la incontinencia > (*akrasia*)

¹⁵Sobre el aspecto paradójico entre la profesión socrática de ignorancia al mismo tiempo que el filósofo declara que poseer conocimiento del bien es una condición necesaria e incluso suficiente para la virtud y para obrar bien, cf. Carone (1997, pp. 129–139).

¹⁶Una resonancia de esta tesis puede leerse en *Menón*, 77d–e: “Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas”.

Antes de desarrollar esta sección conviene repasar brevemente los principales puntos expuestos hasta aquí. En primer lugar, Sócrates no cree que la virtud sea enseñable o transmisible por medio de una enseñanza teórica, como la que propone Protágoras. Por otro lado, cuando la discusión gira en torno a la unidad de las virtudes, Sócrates, contrariamente a la propuesta sofística, sostiene la preeminencia de la sabiduría sobre las demás virtudes, lo cual permite al filósofo entender la virtud como la posesión de la *sophía* y, en consecuencia, la imposibilidad de enseñarla a otros. Esto puede comprobarse por el hecho de que, aun cuando uno realice en la praxis un acto materialmente virtuoso, si no tiene sabiduría acerca del bien, ese acto será virtuoso *sólo* en apariencia. Además, a partir de la exégesis del poema de Simónides, se llegó a la conclusión de que alcanzar la virtud exige un esfuerzo por parte del hombre y, asimismo, el aprendizaje de un conocimiento práctico que ayude a forjar un buen carácter. Es la sabiduría lo más poderoso ya que se trata de un saber que no sólo conoce lo que es bueno sino que prescribe el ejercicio de esa acción. Por lo tanto, quien comete un acto deshonesto o malo lo hace involuntariamente, por desconocimiento del bien. Finalmente, la recapitulación sobre la unidad de las virtudes en 349b y, concretamente, la identidad establecida entre valentía (*andreía*) y sabiduría (*sophía*), conducirán a la tesis de que no es posible ser virtuoso sin conocimiento, como aquel que realiza un acto valiente *sin saberlo*, movido únicamente por el impulso, audacia o locura.

a) La introducción de la tesis hedonista

A partir de 351b el argumento gira abruptamente hacia el tema del hedonismo. La introducción de esta premisa por parte del mismo Sócrates ha sido objeto de debate entre los estudiosos durante largo tiempo, sobre todo teniendo en cuenta la caracterización que hace Aristóteles del Sócrates histórico en su *Ética a Nicómaco* (puntualmente, la negación de la *akrasia*¹⁷), lo que ha llevado a muchos a considerar que la identificación entre el bien y el placer es, de hecho, la postura defendida por el personaje histórico Sócrates, y no sólo en este diálogo.

Kahn (2006) considera que Sócrates no sostiene en el *Protágoras* la premisa hedonista, y que esta tesis no se corresponde con el propio punto de vista del filósofo,¹⁸ sino más bien como una opinión vulgar atribuible a la multitud, y que el objetivo de Sócrates es demostrar que, tanto Protágoras como los otros sofistas, están listos para aceptar esta posición, como eventualmente lo hacen en 358a. Por otro lado, intérpretes como Taylor (1991), Vlastos (1991), Irwin (2000) y Bossi (2008) se muestran en una línea más bien disidente al considerar genuina la interpretación hedonista por parte de Sócrates.¹⁹ Para Vlastos (1956) “lo que Sócrates probablemente quería afirmar” es que el placer es *un* bien (no el único) y que lo mejor coincide de hecho con lo más placentero, a saber, la vida virtuosa. Para el autor, Sócrates adopta una postura hedonista por error, ya que no se habría dado cuenta de la distinción lógica entre esta

¹⁷El término *akrasia* es usualmente entendido como “falta de autodominio” (el equivalente latino sería *incontinentia*), en oposición a *enkrateia* “la capacidad de dominarse a sí mismo” (*continentia*). Pero los filósofos griegos también utilizan el mismo término para etiquetar lo que aparentemente son las dos descripciones posibles de lo que ha sucedido desde el punto de vista de la persona que actúa de esa manera. Por un lado, se lo entiende como la debilidad del conocimiento de lo que debe evitarse; por otra parte, el deseo apropiado, racional, de hacer lo que el sujeto piensa que es mejor, resulta no ser lo suficientemente fuerte como para ser efectivamente motivador y llevar a la persona a actuar racionalmente: la *akrasia* es aquí la debilidad de un deseo apropiado que está cerca de lo que actualmente llamamos “debilidad de la voluntad” (Bobonich & Destrée, 2007, p. xv). El problema de la incontinencia o *akrasia* vuelve a ser retomado por Platón en *República* IV, 436a y ss. desde el tratamiento de la tripartición del deseo. Bobonich y Destrée (2007) sostienen que en *Rep.* IV Platón está rehabilitando el fenómeno de la *akrasia*, en contra de la negación socrática presentada en el *Protágoras*: “Platón reconoce ahora que la motivación humana es compleja y, por tanto, admite plenamente un conflicto entre dos deseos diferentes y opuestos, e incluso entre tres deseos” (p. xvii). Un ejemplo de *stásis* entre deseos puede ser el de Leoncio (*Rep.* IV, 439e), “cuyo conflicto psicológico tenía lugar entre el deseo de mirar unos cuerpos ajusticiados y la repugnancia que lo apartaba de allí, hasta que, vencido por el deseo, se recriminaba a sí mismo por gozar con el horrible espectáculo” (Vallejo Campos, 2018, p. 117).

¹⁸Kahn (2006, p. 50) afirma: “Pero la mayoría de nosotros encontramos difícil de creer que el Sócrates que conocemos de la *Apología* y el *Critón* –el Sócrates que sostenía que la única consideración para un hombre bueno consiste en saber si una acción propuesta es justa o no– pudo haber identificado el bien con el placer. Y otros diálogos, desde el *Gorgias* al *Filebo*, dejan en claro que el hedonismo no era el punto de vista de Platón”.

¹⁹Cf. al respecto la posición contraria de Sócrates en *Gorgias*, 495e ss., *República* VI, 505b y en *Filebo*, 13a y 20c ss.

postura y la estricta identificación entre el placer y el bien.²⁰

La premisa del hedonismo está conectada en este diálogo con la tesis del llamado “intelectualismo socrático”, esto es, que el hombre no puede ser derrotado por los placeres. Lo que Sócrates propone en esta sección es una “defensa de la actitud sapiencial respecto de los placeres auténticos”, la cual sería “perfectamente compatible con el antihedonismo sensual del *Gorgias* y *República IX*, y contrario al hedonismo racionalista comercial ‘popio de esclavos’ del *Fedón*” (Bossi, 2008, p. 61).

Cuando se retomó el análisis en torno a la unidad o multiplicidad de la virtud Protágoras mencionó que hay cuatro de ellas que son semejantes, aunque le pareció que la valentía difiere mucho del resto, como podemos ver en aquellos casos de hombres injustos o ignorantes, pero extraordinariamente valientes (349c–d). Además, se había admitido que lo común a todas ellas era que parecían depender de la sabiduría. En lo que sigue, Sócrates emprenderá un largo argumento para lograr que el abderita afirme la coincidencia de la valentía con una cierta sabiduría o aprendizaje de aquello que debe temerse y aquello que no (360d). Para ello, Sócrates necesita mostrarle a Protágoras que, si se admite la identidad entre el bien y el placer, resulta un sinsentido que el hombre sea “derrotado por los placeres”, por lo que el error se debe a un fallo cognitivo.

El examen de este argumento comienza con la siguiente pregunta por parte de Sócrates:

–Pero, Protágoras –le pregunté–, ¿dices que entre los hombres, algunos viven bien y otros viven mal?

Lo afirmó.

–Y entonces, ¿acaso te parece que el hombre vive bien, si vive molesto y con dolor?

–No –dijo.

–¿Y qué? ¿Si terminara su vida habiendo vivido placenteramente, no te parece que habría vivido bien?

–Al menos a mí, sí –me respondió.

–Entonces, vivir placenteramente es bueno, y con displacer, malo.

–Siempre y cuando se viva con placer a causa de cosas nobles –contestó. (351b–c)

Continúa Sócrates:

¿Entonces qué, Protágoras? ¿No llamas males, como la multitud, a ciertas cosas placenteras, y bienes a algunas molestas? Pues yo digo, en tanto placenteras, precisamente en relación con eso, ¿no son buenas si no desembocan en algo diferente? Y, contrariamente, las cosas molestas, en tanto tales, ¿no son malas por serlo? (351c).

Protágoras se muestra un poco receloso ante esta pregunta ya que no sabe qué contestar con certeza; pero hace la siguiente distinción: que existen, por un lado, “cosas que no son buenas entre las placenteras, y por otro lado, entre las molestas, las que no son malas y otras que lo son, y un tercer tipo que no es ninguna de las dos, ni malas ni buenas” (351d). Inmediatamente insiste Sócrates: “al preguntar si el placer en sí mismo no es bueno, digo si no es bueno en tanto placentero” (351e). Lo que Sócrates busca con este interrogatorio es demostrar la falla en el modo de razonar de la multitud, que cree saber lo que acontece al sujeto que no es capaz de controlarse, y que cree poder distinguir entre el bien y el placer, cuando en realidad está sosteniendo la identificación entre ambos. En otras palabras, Sócrates intenta socavar esta identidad entre el bien y el placer que hace el vulgo y los sofistas en general, porque nece-

²⁰Para una reconstrucción del estado de la cuestión sobre el hedonismo en el *Protágoras* puede verse, además de los autores citados, Zeyl (1980), Gosling & Taylor (1982), Capra (2003) y Lefebvre (2011).

sita mostrar que, “supuesta esta identificación, se cae en el absurdo de atribuir al arrebató pasional la causa de la mala acción, en lugar de atribuirla a la carencia de sabiduría, corazón de las virtudes” (Bossi, 2008, p. 65).

A continuación, Sócrates indaga sobre la cuestión del conocimiento con el fin de analizar el papel de la sabiduría en las acciones humanas y la relación de Protágoras con el saber:

¡Vamos pues, Protágoras!, y descúbreme eso que tienes en mente; ¿qué posición tienes respecto del conocimiento?, ¿te parece que es como para la mayoría de los hombres o de otro modo? Porque sobre el conocimiento a la mayoría le parece que es algo sin fuerza ni hegemónico ni gobernador. Por el contrario, no tienen en mente que sea así sino que, estando el conocimiento muchas veces en el hombre, no es él quien lo gobierna, sino algo diferente (unas veces el impulso, otras el placer, otras la pena, incluso alguna vez el erotismo y otras muchas el miedo), porque tienen en mente simplemente que el conocimiento es como un esclavo maltratado por cualquier otra cosa. Pero, ¿acaso a ti también te parece algo por el estilo, o más bien que el conocimiento es algo noble y capaz de gobernar al hombre y que, cada vez que alguien conozca lo bueno y lo malo, no podrá ser gobernado por ninguna otra cosa sino que hará lo que le mande el conocimiento, y que la sensatez es suficiente para ayudar al hombre? (352b–c).

En este pasaje, Sócrates recoge la opinión de la multitud (*hoi polloi*) y no la de él y Protágoras. La mayoría desconoce los efectos reales del conocimiento, y sostiene que es débil e incapaz de gobernar a los hombres, puesto que muchas veces son víctimas de fuerzas irracionales como el impulso (*thymós*), el placer (*hedoné*), el miedo (*phobós*) o el amor (*éros*). En lo que sigue, Sócrates intentará demostrar qué quiere decir que el hombre sea derrotado por los placeres.

Para él, el conocimiento es algo noble (*kalón*) y capaz de gobernar a los hombres sin más. Y este dominio que ejerce el conocimiento es similar al dominio ejercido por las pasiones en aquel hombre que se vuelve un esclavo de ellas. Por esta razón “el querer del hombre nunca deja de ser un botín de guerra” (Bieda, 2011, p. 29). Lo que Sócrates pretende es que no sean las cadenas de las pasiones innobles quienes gobiernen al hombre sino el bien, la justicia, la templanza, etc., es decir, las virtudes (*aretai*), que constituyen para él contenidos epistemológicos. Sin embargo, quien actúa bajo la imposición violenta de las pasiones que a veces logran imponerse con fuerza despótica, no queda por ello libre de responsabilidad puesto que actúa por propia voluntad (Divenosa, 2006, p. 79; cf. Taylor, 1991, p. 173). La respuesta de Protágoras concuerda con lo afirmado por Sócrates, en parte para mantener su buena reputación entre los griegos: “resultaría vergonzoso para mí no decir que la sabiduría y el conocimiento no son efectivamente el más dominante de todos los hechos humanos” (352d).

Sin embargo, la mayoría parece estar convencida que “conociendo lo mejor, no quieren hacerlo, aunque para ellos sea posible, y obran de otra manera” (352d). Y la causa que atribuyen a esto es que “los que actúan son derrotados por el placer (*hedoné*), por la pena (*lype*), o que lo hacen dominados por alguna de las cosas que yo decía hace poco” (352e). Como vemos en la discusión con Protágoras, Sócrates niega la existencia del fenómeno de la *akrasia* rechazando las explicaciones acerca de la debilidad del conocimiento y la debilidad del deseo. En primer lugar afirma que, en la medida en que un individuo sea gobernado por el conocimiento adecuado, no puede ser arrastrado (352c1), sino que es “suficiente para salvar al hombre” (352c6–7), por lo que la persona con ese conocimiento no puede estar, como un esclavo, fuera de control. Pero no sólo eso: el punto principal de su negación de la *akrasia* parece ser su rechazo de la idea de que alguien pueda alguna vez actuar en contra de su propia creencia (o conocimiento en un sentido más amplio), es decir, la creencia actual que tiene en el mismo momento

en que elige obrar y en lugar de x .²¹

El criterio por el cual alguien es “derrotado por los placeres” es que muchas veces son dominados por cosas placenteras, como la comida, la bebida, el sexo, y aunque saben que son perjudiciales, igualmente las realizan. Hablamos aquí de cosas que son dolorosas o molestas en un sentido moral, en cuanto acciones viciosas o vergonzosas. La respuesta que, según Sócrates, daría la mayoría es que dichas cosas no son perjudiciales debido al placer que procuran en el momento presente, sino debido a las enfermedades y penurias que causan en el futuro (353d–e). Inversamente, existen acciones placenteras que resultan malas, y cosas buenas que pueden ser dolorosas, como la gimnasia, el entrenamiento militar o el cuidado médico que, si bien pueden parecer molestas o dolorosas al comienzo, suelen traer aparejado un bienestar para el individuo en el futuro. Ahora bien, tras realizar esta especie de “cálculo” acerca de las consecuencias futuras de una determinada acción, si ésta termina en un dolor –esto es, algo malo o perjudicial para uno– mayor que el placer que procura *en el momento*, entonces esa acción debería ser catalogada como mala. En este sentido, lo *negativo* del placer es que –dadas ciertas circunstancias– imposibilita el gozo de bienes futuros o por terminar él mismo en dolor o penuria.

Entre 354a–355a se afirma que lo “bueno” es aquello que termina en placer o que evita el mal, lo cual no es otra cosa que la misma idea inicial que llevó la discusión hacia el tema del hedonismo. El ejemplo más claro es el del médico que, para curar una enfermedad o molestia, debe aplicar dolor, pero pensando en el bien que producirá en el cuerpo a futuro; lo cual da la idea de buscar el bien de la vida considerada como un todo. Sócrates apunta contra la opinión del vulgo: “persiguen el placer por ser un bien y huyen de la pena por ser un mal” (354c). Para la mayoría, observa Taylor (1991, p. 179), tiene que haber un predominio del placer sobre las penas; es más, cualquier instancia donde exista tal predominio es buena sólo bajo la condición de que no conduzca a una situación ulterior en la que las penas predominen sobre el placer, al punto que tenga más peso el predominio del placer.²² Entonces, si lo único bueno para la vida considerada como un todo es el predominio de los placeres, ¿qué significa, pues, “ser derrotado por los placeres”?

A continuación (355a–356a) Sócrates intentará demostrar lo ridículo que resulta que “el hombre muchas veces, sabiendo lo que es malo, igualmente lo realiza (incluso si puede no hacerlo), porque es derrotado por los placeres”. Como la mayoría identifica el placer con lo bueno, Sócrates intentará aclarar esta afirmación reduciendo los conceptos de “placentero” y “displacentero” a lo “bueno” y lo “malo”, respectivamente. Si se reemplazan estos nombres en el argumento presente se podría demostrar que lo que declara la multitud es ridículo o absurdo. La estructura del argumento sería la siguiente:²³

- a) Alguien elige y en vez de x , sabiendo que x es mejor en > general que y , pero vencido por el placer de y (355a–b).
- b) “Placentero” y “bueno” son dos nombres para la misma cosa (355b).
- c) Si se reemplaza a) por lo afirmado en b), se puede reformular el > argumento como sigue: Alguien elige y en vez de x , sabiendo > que x es mejor en general que y , pero es derrotado por el bien > que le proporciona y (355d).

La cuestión de fondo es que, cuando alguien elige y , lo hace porque *cree* que y es, “en general” o “en

²¹Cf. Bobonich & Destrée (2007, p. xvi): “La base misma de tal afirmación es que todos los seres humanos (o la ‘naturaleza del hombre’, como dice Sócrates [358d1–2]) no pueden sino hacer lo que piensan, o creen, que es bueno, o lo mejor, en el momento en que lo hacen. En relación con este supuesto (que es el núcleo de la negación de la *akrasia* por parte de Sócrates) está la ‘paradoja’ socrática de que ‘nadie se equivoca voluntariamente’ (358c7), lo que significa que es imposible hacer voluntariamente (o, tal vez, ‘intencionadamente’) algo que quien lo hace considera malo en el momento en que lo hace”.

²²Cf. Zeyl (1980), p. 252.

²³Cf. Irwin (2000), p. 146.

su totalidad”, más placentero que *x*. De modo que “ser derrotado por el placer que produce el bien” resulta claramente absurdo, por lo tanto, la diferencia no radica en su aspecto cualitativo respecto de lo que se elige, sino por su cantidad. “Pues es evidente que llaman ‘ser derrotado’ [por los placeres] a tomar males más grandes en lugar de bienes más pequeños” (355e). El planteo supone un intercambio en el que se elige un bien menor por el cual se paga un costo: la pérdida de bienes mayores, susceptibles de ser elegidos, lo cual resulta absurdo.

En lo que sigue (356a–357c) el argumento se centra en el placer y el displacer de la acción elegida, y no tanto en el bien. El criterio para la elección de lo mejor radica en la mayor o menor cantidad de placer que dos alternativas presenten al individuo. Al eliminar todo criterio cualitativo al momento de elegir un objeto o acción deseada, Sócrates logra eliminar las instancias irracionales como orígenes posibles del actuar.²⁴ En 356a se analiza la posibilidad de que alguien pueda objetar la distinción entre bienes y males presentes y futuros: “Pero, Sócrates, lo placentero del momento presente difiere mucho de lo placentero y de lo penoso del momento posterior”. Esta objeción pretende señalar que importa más el placer del momento presente que lo que se pueda obtener en un tiempo futuro. Sin embargo, la respuesta socrática será que no importa tanto el momento presente o futuro de la acción, sino que “lo que pesa” más es la obtención de la mayor cantidad posible de placer y la mayor evitación del dolor. Si la elección de un bien presente resulta dolorosa, pero con la posibilidad de que dicha elección resulte en un placer mucho mayor en el futuro, entonces se preferirá lo doloroso bajo la dirección de un placer futuro.

Si pesas cosas placenteras respecto de cosas placenteras, siempre se deben tomar las más grandes y la mayor cantidad. Si pesas cosas penosas respecto de las cosas penosas, debes tomar la menor cantidad y las más pequeñas. Pero si se trata de cosas placenteras respecto de cosas penosas, si las molestas son excedidas por las placenteras, debe realizarse la acción en la que eso se dé (356b).

Como puede verse, el criterio de demarcación es estrictamente cuantitativo. Sin embargo, a veces el poder de las apariencias haría que los hombres confundan un placer inmediato (aunque pequeño) con uno futuro (pero más grande). Por lo tanto, la existencia de un arte de la medida o técnica métrica (*metrêtikê technê*) que salve al hombre de las apariencias o ambigüedades es necesaria para poder realizar un correcto cálculo de placeres: “y tras mostrar lo verdadero, haría que el alma pudiera permanecer calma en la verdad y salvar su vida” (356e). Y como esta métrica es relativa a la medida, al exceso y la carencia, “no hay duda de que es forzosamente una técnica y un conocimiento” (357b). Solo a partir de este criterio estable seremos capaces de mantener un juicio valorable a través del flujo permanente de deseos. En consecuencia, en la acción acrática, no existe conflicto entre la autoridad del conocimiento y la atracción del placer (“nada es más dominante que el conocimiento, sino que él siempre domina donde esté presente al placer y a todo lo demás” [357c]). Por lo tanto, ser derrotado por los placeres es explicado como una forma de ignorancia (Wolfsdorf, 2006, p. 128; *Protágoras*, 357c–d).

Si alguien elige *en el momento presente* un placer menor o potencialmente malo o doloroso en lugar de un placer futuro más completo lo hace por ignorancia. Y este corolario es, según Bossi (2008), uno de los puntales de la posición socrática: “si el fallo se debe a la ignorancia, la virtud es conocimiento” (p. 79). La autora considera que Sócrates rechaza en el *Protágoras* tanto el hedonismo sensual, donde lo bueno es aquello que aparece como inmediatamente placentero a los sentidos, como lo que ella llama hedonismo “racionalista” o “calculador”, que afirma que algo es bueno si potencialmente es capaz de

²⁴Cf. Bieda (2021, p. 60): “Si la homogeneidad cualitativa de dos cursos de acción alternativos es absoluta; si su heterogeneidad se reduce, por lo tanto, a aspectos cuantitativos; y si, por otra parte, dichos aspectos cuantitativos, en tanto que cuantitativos, pueden ser racionalmente calculables y reducidos a valores numéricos, entonces toda instancia humana que esté por fuera de su capacidad calculadora queda descartada como origen de la toma de decisiones”.

producir placer en el futuro y asume la identificación del bien con el placer como el punto de partida de la mayoría. Por otro lado, la autora concuerda con Zeyl (1980) en que Platón permite que la audiencia crea que el personaje Sócrates defiende un cierto hedonismo (“racionalista”) aunque en realidad sólo sostiene una defensa de la actitud sapiencial respecto de los auténticos placeres de la vida.²⁵ La particularidad del cálculo hedonista es que tiene su anclaje en la sabiduría.

Sócrates pretende dejar bien claro que la búsqueda del placer auténtico y completo –esto es, aquel que repercute en la vida como un todo– debe estar asociado a un deseo natural del bien; por consiguiente, la postura de la mayoría resulta absurda en cuanto supone que el placer es el bien supremo de la vida, y el bien, en última instancia, aquello que sirve como medio para alcanzarlo. Desde el punto de vista de Bossi (2008, p. 80), “el poder de la sabiduría consiste en que determina y manda lo que es bueno, y una vez realizado resulta auténticamente placentero para el sabio porque trae *serenidad* al alma y la salva del movimiento impulsivo estéril”.²⁶ La *metrêtikê technê* sirve, pues, para conocer la *medida* de los placeres, más allá de las apariencias.

b) Hacemos lo que *creemos* que es mejor

Conviene aquí hacer una distinción. Cuando uno obra mal a sabiendas, en realidad su querer apunta a un bien–placer. Entonces, si siempre actuamos conforme a lo que creemos bueno, ¿cómo saber, en efecto, que lo que concebimos como bueno es *realmente* bueno? Una cosa es decir que siempre buscamos lo bueno, y otra es conocer el contenido material de lo realmente bueno. Es por esta razón que el llamado “intelectualismo socrático” se centra en los “resortes formales en los que descansan todas las decisiones humanas, las buenas y las malas” (Bieda, 2021, p. 62); es decir que todo hombre actúa teniendo en vistas una acción buena–placentera que la considera como tal, en virtud de su propia disposición interna, esto es, según aquello que cree o le parece bueno–placentero, independientemente de que lo sea o no en la realidad.

Por consiguiente, si todo hombre obra en vistas de un bien–placer, y nadie obra mal voluntariamente, entonces, la condena moral por una mala praxis sólo puede provenir de una tercera persona, dado que, desde el punto de vista de la primera persona, el sujeto actuó persiguiendo aquello que le parecía lo mejor para sí mismo, no el bien real. Lo paradójico de la situación es que el agente hizo aquello que no hubiera querido hacer, porque si hubiera tenido conocimiento no lo habría hecho. Así, “en lo que hace a la materialización concreta de una acción, no hay diferencia entre lo que es efectivamente bueno y lo que al agente le (a)parece bueno, aun cuando no lo sea”.²⁷

Entonces, si lo placentero es bueno, nadie, *sabiendo o creyendo* que hay otra cosa mejor que la que hace y que le es posible hacerla, la realiza, si existe una mejor; pues ser derrotado no es otra cosa que ignorancia, así como dominarse a sí mismo no es más que sabiduría (358b–c;

²⁵ Bossi (2008), p. 79, n. 31; Cf. Zeyl (1980), p. 263: “Existe una incompatibilidad irreconciliable entre la tesis que afirma que la virtud y el cuidado de la propia alma es fundamentalmente necesaria, y la tesis que defiende el placer como el fin último de la vida. Si el ‘Sócrates’ del *Protágoras* es representado por Platón como un serio defensor del hedonismo, entonces (a) Platón creía que el Sócrates histórico sostuvo esa opinión en algún momento de su vida, o (b) que Platón mismo sostuvo alguna vez dicha postura. Es poco probable que Platón atribuyera seriamente al ‘Sócrates’ dramático en algún lugar de los diálogos un punto de vista con el que ni él mismo ni, hasta donde él supiera, su maestro simpatizaban”.

²⁶ Más adelante (p. 81) sostiene la autora: “El placer medido y examinado es fuente de serenidad y salvación del flujo inestable, y por ello puede decir Sócrates que el placer es *un* bien. Si hay sabiduría, el placer es algo así como la resonancia subjetiva del bien. Pero no cualquier placer, ni por ser sensible e inmediato, ni por ser potencialmente mediato, sea al servicio de los apetitos o del orgullo y *sin conocimiento del todo*, sino del conjunto, adopte la forma que adopte en cada momento: sea sensible, emocional o intelectual. Esto no es doctrina aislada y peculiar del *Protágoras* sino común denominador a lo largo de la vida de Platón”.

²⁷ Bieda (2021), p. 64. El autor sostiene que es precisamente este requisito de “racionalidad interna” lo que reafirma que la teoría socrática de la acción no tiene, en principio, pretensiones estrictamente morales. “Lo que Sócrates considera imposible es, pues, la *irracionalidad* interna del agente, aquello que daría en llamarse ‘incontinencia’” (p. 63, n. 82). Del mismo autor (2011): “Así, en la medida en que se está discutiendo acerca del modo en que se materializa una acción, la diferencia entre lo que es efectivamente bueno y lo que al agente le (a)parece bueno no resulta especialmente relevante; el querer del hombre siempre sigue lo que considera bueno sin preocuparse por el *status* epistemológico de dicha consideración” (p. 31).

destacado nuestro).

No interesa, en definitiva, si el agente *sabe* o *cree* que la acción que va a realizar es buena o no. No importa su estado epistémico; en este contexto, basta con que *crea* que se trata de un bien-placer para realizarlo.²⁸ La cuestión es cuando esa creencia resulta falsa, puesto que, de hecho, muchas veces nos equivocamos. Entonces, “el error moral es posible pero *a posteriori*, es decir: sin intención previa” (Bieda, 2021, pp. 64–65). Sólo después de haber realizado una acción moralmente incorrecta podemos darnos cuenta de que hubo una falla cognitiva, porque si uno supiera antes que se trata de algo malo-doloroso, no lo haría. Esto es así porque todo hombre quiere la felicidad; y para ello desea aquello que se le muestra como bueno-placentero, al menos para sí mismo, independientemente del contenido *real* de ese bien que persigue. No puede ir en contra de su propio querer. Si sucede que ese bien que parecía lo mejor (para mí) resulta perjudicial para uno mismo, entonces, aunque todo indique lo contrario, el agente no quería realmente esa meta específica ni realizar tal acción, porque su fin era verdaderamente otro.²⁹ En palabras de Gómez-Lobo: “algo puede parecerme verdadero sin serlo. No puedo estar equivocado al querer lo que es mejor para mí, pero puedo equivocarme al pensar que X es lo mejor para mí” (1998, p. 140). La persona busca el máximo placer y *elige* en base a su grado de conocimiento.³⁰ De aquí, pues, la insistencia socrática en el conocimiento de uno mismo y del examen de sus propias opiniones y creencias.

Pero nadie va voluntariamente hacia lo malo ni hacia lo que cree que es malo, ni está en la naturaleza del hombre, según parece, querer ir hacia lo que cree que es malo, en lugar de lo bueno; y cuando esté obligado a elegir entre uno de dos males, nadie elegirá el mayor si le es posible elegir el menor (358c–d).

“Ser derrotado por los placeres” es, en efecto, el estado de mayor ignorancia. Esto le permite a Sócrates reafirmar el postulado de que nadie elige el mal voluntariamente si conoce lo que es bueno.³¹ Pero la ignorancia no es la simple carencia de *epistēmai*; Sócrates es consciente que el agente no es una *tabula rasa* sino que dispone ya de una “base” de conocimientos que él mismo entiende acerca de lo mejor. Y eso es lo que le interesa al filósofo: muchas veces ese conocimiento no es *verdadero* conocimiento, sino que es *creencia* u *opinión* que, de ser verdadera, podría conducir hacia un objeto bueno y placentero (aunque por el hecho de ser ya *opinión* esté sujeta al flujo cambiante de este tipo de conocimiento); pero, en caso de ser falsa, (es decir, que el sujeto sea *efectivamente* ignorante), conducirá a un estado moralmente malo o doloroso. Esta ambivalencia moral de la acción fundada en la *dóxa* deriva en Platón de la inestabilidad en términos cognoscitivos de esta última, ya que puede mover al agente tanto a obrar bien como mal. Y para eso sirve la *metrētikē technē*, el cálculo de placeres y displaceres.

Un contrapunto que nos interesa destacar como cierre de esta sección es que el llamado “intelectualismo socrático” podría implicar la imposibilidad de imputar responsabilidad a un individuo que ha realizado una mala acción, porque en tales casos la justificación sería que obró por ignorancia. De esta

²⁸ Al respecto comentan Bobonich y Destrée (2007, p. xxi): “Como Sócrates está convencido de que siempre actuamos en vistas de aquello que consideramos bueno, piensa que el carácter de una persona no está determinado por sus deseos irracionales, que están de acuerdo o en conflicto con la razón, sino por su posición con respecto a la verdad. Aquellos con fuertes apetitos o pasiones se ven impedidos de ver la verdad una vez que el apetito o las pasiones se encienden, y por lo tanto se ven obligados a considerar los placeres ilícitos como buenos. La posición de Sócrates es que el conocimiento del bien nunca es derrotado por el poder de la apariencia porque tal conocimiento es incompatible con la posesión de apetitos intensos”. Cf. Brickhouse & Smith (2007, pp. 1–17, esp. p. 3): “Puesto que para un eudaimonista una buena razón está siempre ligada a la promoción de la propia felicidad, podemos decir que, para Sócrates, todas las acciones están motivadas por deseos racionales”. Esto justifica el *dictum* de Sócrates según el cual el error es producto de la ignorancia del agente, ya que, según su teoría de la motivación, nadie hace nunca lo que es malo para él, creyendo *en el momento* en que actúa que es malo *para él*.

²⁹ La ignorancia es definida en el *Protágoras* como “tener una opinión falsa y engañarse sobre hechos de valor” (358c).

³⁰ Bossi (2008), p. 82; Cf. Carone (1997), p. 136: “No parece ser verdad que sólo deseamos cosas buenas, sino más bien parece que lo máximo que Sócrates puede reclamar es que deseamos en todos los casos lo que *creemos* que es bueno”.

³¹ Según García Gual (1981) que nadie obra mal voluntariamente, sino a efectos de la ignorancia es una de las tesis fundamentales de la ética socrática. Cf., por ejemplo, Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 4) y Platón (*Menón*, 78a; *Gorgias* 468c; *Leyes* 689a–d).

manera, un agente sería capaz de realizar acciones buenas (porque *sabe* que lo son), acciones que *creyó* buenas pero que en realidad no lo eran (obra por ignorancia), y acciones que el agente sabe que son malas pero ha sido *forzado* a realizarlas (este sería el caso del incontinente). En caso de haber un conflicto entre aquello que *creemos* que es bueno y aquello que *creemos* que es placentero, lo que hacemos es lo que *creemos* que es mejor (Bossi, 2008, p. 85). Si creemos *conocer* algo y no lo hacemos, es porque *en realidad* no lo conocemos. Lo que tanto Sócrates en el *Protágoras*, como también Platón en el marco más amplio de su pensamiento, nos están diciendo es que, una vez que conocemos lo mejor [i.e. la sabiduría], y si eso coincide con el máximo placer verdadero, ¿cómo podríamos elegir algo inferior o malo? No se trata simplemente de que todo hombre quiere su verdadero bien, sino que también debe querer hacerlo, si nada lo impide.³² En este sentido, como afirma Carone (1997, p. 134), para que podamos calificar un acto como moralmente bueno éste debe ser *intencional*, es decir, que el agente debe tener, por lo menos, una opinión sobre el bien que desea y ello supone la presencia de un “elemento motivacional emotivo”: un amor al conocimiento.

Y conocer lo que es mejor está precisamente en nuestras manos y es lo que tanto Sócrates como Platón predicaban: conocer el bien verdadero y esforzarse en buscarlo. De hecho, Sócrates afirma que un hombre puede llegar a ser bueno aprendiendo una cierta praxis, esto es, ejercitándose en las virtudes, las cuales propician una buena disposición anímica; pero siempre afirmando la primacía de la sabiduría que es la única que puede prescribir el buen ejercicio.

En 358c–d se estableció que nadie se dirige voluntariamente hacia lo malo o lo que cree que es malo; y que cuando uno se vea obligado a elegir entre dos males elegirá el menor siempre que sea posible. A continuación Sócrates presenta el argumento final en favor de la identidad entre la valentía y la sabiduría, cuyo primer intento había quedado frustrado en 349e. Sócrates recuerda dos concesiones que Protágoras había realizado y que ahora reafirma: que los valientes son audaces e intrépidos (349e y 359b–c). Pero ahora no se puede afirmar que los valientes son intrépidos respecto de aquello que se considera terrible, puesto que se ha demostrado que nadie marcha voluntariamente hacia lo que cree que es terrible. Pero los valientes están dispuestos a ir a la guerra, mientras que los cobardes no. La interpretación es la siguiente: ir a la guerra es algo noble (*kalón*), y lo noble, según se ha acordado previamente (358b), es también bueno. Ahora bien, los cobardes y temerosos no quieren ir a la guerra (aunque sea algo noble y bueno). Pero si se trata de algo noble y bueno es también placentero, según lo acordado. Esta concesión abre el terreno para la conclusión decisiva:

–¿Acaso, entonces, los temerosos, *incluso si lo saben*, no quieren ir hacia lo más noble, lo mejor y más *placentero*?

–Pero si estuviéramos de acuerdo en eso –dijo–, desharíamos el acuerdo anterior.

–¿Y qué hay sobre alguien valiente? ¿No avanza hacia lo más noble, lo mejor y más placentero?

–Es forzoso estar de acuerdo –me contestó (360a; destacado nuestro).

Esto le permite inferir a Sócrates que, si los cobardes supieran que ir a la guerra es algo bueno y noble y, además, placentero, entonces estarían esperando el momento para ir. Actúan por ignorancia. La apelación al hedonismo, al bien entendido en término de placer, es, en esta parte, “lógicamente superflua”.³³ Esto es así porque no se piensa que los valientes marchen confiados a la guerra precisamente

³²No basta conocer el bien *en verdad*, sino que es preciso esforzarse por alcanzarlo, *querer* el bien. El problema puede surgir en el tránsito del querer al obrar, ya que muchas veces la vida humana está atravesada por el flujo cambiante de lo aparente o engañoso. Por lo tanto, saber lo que es bueno puede motivar nuestro querer, pero no implica *ipso facto* el deseo de su realización. Quien obra mal por ignorar el bien o no haberlo querido con suficiente fuerza no queda eximido de responsabilidad: la imputación, en este caso, es el no haber investigado lo suficiente antes de actuar.

³³Kahn (2010), p. 249: “El argumento debería aprobarse sin dificultad tan sólo sobre la base de la premisa racionalista, en térmi-

porque les resulta más agradable que quedarse en sus casas. Es propio de la condición humana evitar aquello que pueda poner en peligro nuestra integridad física, salvo que exista un riesgo que amenace la propia vida o la de la patria, razón por la cual sí sería un acto noble, bueno (y hasta agradable) ir a la guerra para defender la propia ciudad.³⁴

Una vez que Sócrates ha logrado que Protágoras conceda que los cobardes en realidad se equivocan en sus juicios acerca de si es bueno o malo ir a la guerra, puede definir la valentía (*andreía*) como “sabiduría (*sophía*) de lo que es terrible y de lo que no lo es”; la cobardía (*deilía*) será el término correspondiente a la ignorancia (360d).³⁵ Se establece así la identidad entre valentía y sabiduría, y se muestra que el argumento hedonista (351b–358d) ha servido para “introducir y confirmar las premisas que llevan a esta conclusión”.³⁶

En este punto, podemos suponer que el silencio de Protágoras y su consiguiente mala disposición (“parece que quieres tu victoria, Sócrates”, 360e5), ponen en duda la calidad de sus enseñanzas. El diálogo concluye, finalmente, en *aporía*.

5. Conclusión: el poder de la sabiduría no es estéril

La cuestión en torno a la enseñabilidad de la virtud constituye el núcleo del *Protágoras*. La discusión se debate entre la posibilidad de transmitirla a otros por medio de lecciones teóricas y cobrar por ello, defendida por Protágoras, y la imposibilidad de enseñarla que sostiene Sócrates. En primer lugar, y en contra de la propuesta sofística, Sócrates sostiene la preeminencia de la sabiduría sobre las demás virtudes, lo cual permite al filósofo entender la virtud como la posesión de la *sophía* y, en consecuencia, la imposibilidad de enseñarla a otros. Lo que se acuerda, a partir de la exégesis del poema de Simónides, es que la virtud *en un cierto nivel* puede aprenderse; en este sentido se trata del aprendizaje de un conocimiento práctico que ayude a forjar un buen carácter. Esta sabiduría es la que prescribe lo que en cada caso conviene hacer, de modo que quien la posee es capaz de realizar acciones buenas. Por consiguiente, quien comete un acto malo o deshonesto, lo hace involuntariamente, por desconocimiento del bien. Cuando se introduce la tesis hedonista hacia el final, el objetivo de Sócrates en este punto es mostrar a Protágoras que, si se acepta la premisa que identifica lo bueno con lo placentero sin más, será absurdo afirmar que un hombre que posee conocimiento sea “derrotado por los placeres”. El error, en efecto, es producto de un fallo epistémico, por lo que la posesión de una “técnica métrica” o “arte de la medida” puede contribuir a sopesar los bienes y males, de manera que el criterio para delimitar estos bienes y males es estrictamente cuantitativo.

En conclusión, el tratamiento de las virtudes en el *Protágoras* encuentra su unidad en la sabiduría, que constituye su anclaje y es como el corazón que las anima. En 352c se dijo que el conocimiento “es algo

nos de búsqueda del bien y evitación del mal, en conjunción (1) con el juicio que afirma que ir a la guerra es noble y (2) con la inferencia que va de lo noble a lo bueno. En este contexto no se pone el acento en el hedonismo, pues no es muy creíble, intuitivamente, que los valientes vayan decididos a la guerra porque la encuentran más grata que permanecer en sus casas. Sin embargo, se lo recuerda porque aporta la base original para el modelo métrico de la elección, que sostiene a su vez la doctrina racionalista según la cual los cobardes no pueden evitar a sabiendas lo mejor”.

³⁴ Conviene notar que, en el marco de la tesis hedonista que nos interesa examinar aquí, en Platón encontramos otra conexión entre coraje y placer que va más allá del riesgo o el peligro inminente y que permitiría interpretar la actitud del valiente que va a la guerra. Es el caso del *aidós* o pudor social: el hombre valiente es quien tiene más miedo a romper la norma moral de su ciudad, cuyo respeto permite reconocerlo como valiente y virtuoso, que a correr el riesgo de morir. Por esto, ir a la guerra para él es menos doloroso que quedarse en casa y salvaguardar su propia incolumidad. En *Leyes* 646e–647b se distinguen *aidós* y *phobos*, donde, según Cairns (1993, p. 374), “la diferencia entre los dos tipos se ilustra en el caso paradigmático de la valentía marcial: hay que erradicar el miedo al enemigo, pero hay que fomentar el temor a las opiniones de los compañeros, y el soldado debe ser a la vez intrépido y temeroso”. El autor sostiene que *aidós* está nuevamente asociado al *phobos* en 699c, donde el temor es descrito como el pudor “del que decíamos que deben ser esclavos los que van a ser buenos”. En este pasaje de *Leyes* se menciona que el miedo a la censura por parte de los *philoí* de uno mismo es lo que promueve la valentía en la batalla. En definitiva, el rol de *aidós* en este contexto se reduce al temor a la sanción externa o a sentirse inhibido ante alguien superior, lo cual sugiere, además, una disposición a la moderación del individuo para resguardar su honor (Cairns, 1993, pp. 375–376).

³⁵ En *Laques* 194e la valentía es definida como “un conocimiento de las cosas terribles y dignas de confianza, ya sea en la guerra, ya sea en todo lo demás”.

³⁶ Divenosa (2006), 360d *ad locum*, n. 207.

noble y capaz de gobernar al hombre” y que, en la medida en que alguien conozca lo bueno y lo malo, no podrá ser gobernado por ninguna otra cosa “sino que hará lo que le mande el conocimiento”, y que “la sensatez (*phronêsis*) es suficiente para ayudar al hombre”. Esta *phronêsis* o sabiduría práctica³⁷ supone un cierto aprendizaje o *práxis* en la que el alma se va moldeando para poder reconocer cuándo un acto es bueno o malo y obrar en consecuencia; pero es siempre la sabiduría la que prescribe dicho entrenamiento.

Aunque más tarde Platón introduzca en la *República* su teoría psicológica según la cual son admisibles los deseos irracionales que entran en “conflicto” con la parte racional, en el *Protágoras* sólo se aceptan como válidas las elecciones racionales; si se actúa en contra, es por ignorancia. En la *República* para llegar a un acuerdo o “armonía” del conjunto entre las partes del alma hará falta un entrenamiento o educación del deseo para poder rectificar los deseos innobles y lograr que impere la parte racional (*logistikón*). Sin embargo, en el *Protágoras* no encontramos un modelo conflictivo entre las partes apetitiva y racional del hombre, pero no tiene por qué significar que Platón no lo haya tenido en cuenta. Platón conoce la dinámica volitiva del hombre, y aunque su modelo conflictivo en la *República* admite la posibilidad de que las pasiones puedan rebelarse y tiranizar a la parte calculadora y regente del alma, no deja de ser cierto que las causas más profundas de que eso ocurra se debe a la ignorancia, tal como propone en el diálogo que estamos analizando. Se trata, de hecho, de una tesis que el mismo Platón sostendrá al final de su vida cuando afirma en las *Leyes*:

¿Cuál se diría con justicia que es la mayor ignorancia? La que se da cuando alguien no ama sino que odia lo que le parece ser bueno o bello en algún sentido, mientras ama y se alegra con lo que cree que es malo e injusto. Sostengo que este desacuerdo del dolor y el placer respecto de la opinión que acuerda con la definición es la peor ignorancia, y la más grande, porque es propia de la muchedumbre del alma [...] Hablo de necedad cuando el alma se opone a los conocimientos, las opiniones o a la definición, los principios que por naturaleza deben gobernar [...] A esto lo llamo ignorancia [...] A todos los ciudadanos que ignoran eso no debe confiárseles nada relacionado con el gobierno y hay que censurarlos por ignorantes, aunque sean eventualmente muy buenos en hacer cuentas y hayan realizado todos los estudios de asuntos muy estimados y en todo aquello que naturalmente hace al alma más rápida, mientras que hay que llamar sabios a los que son lo contrario de éstos, aunque, como suele decirse, no sepan no sólo ni leer ni escribir sino ni siquiera nadar (689a–d).

En este pasaje Platón no atribuye la causa del conflicto a una debilidad del alma, sino a la disonancia entre el juicio y el sentimiento, esto es, a la insensatez o incapacidad para aprender (*amathía*). Lo que se

³⁷ En este pasaje (352c) Divenosa traduce *phronêsis* por sensatez entendida como “inteligencia”, “pensamiento” o la capacidad de bien pensar o juzgar (mismo sentido que en 333d; sin embargo, aquí el concepto está equiparado con *sophía* y considerado como autosuficiente para conseguir una vida buena). García Gual (1981) traduce ser sensato como “pensar bien”. Consideramos que quizás “sabiduría” en el estricto sentido platónico cabe mejor en este contexto, tal como se encuentra reflejado en *República* IV (esp. 441e, 442a, 442c–d, 443d–e), donde es la parte racional la que permite el gobierno de sí mismo y llama sabiduría al conocimiento que prescribe la acción justa. En VI 505b y ss. Sócrates afirma que lo placentero es el bien para la multitud (en un sentido negativo), pero para el hombre reflexivo el verdadero bien es la *phronêsis*. En el *Fedón* (69a–c) se distingue entre la virtud verdadera, “acompañada del saber (*meta phroneseos*)” y una virtud ilusoria y servil, separada de la sabiduría (*chorizomena phroneseos*) por no estar orientada a lo verdadero y sano, sino a lo placentero. La “única moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso” es la *phronêsis* (entendida como “sabiduría”; así también en 66e, 68a y 68b). Por otro lado, cabe preguntarse si este sentido práctico que tiene en Platón no revive en Aristóteles, según lo que plantea Boeri (2007, pp. 145–207, esp. 145–150) cuando señala que, a pesar de las críticas a algunas tesis socráticas, Aristóteles termina siendo un socrático, puesto que incorpora casi sin discusión a su proyecto moral tres “ingredientes” del filósofo ateniense: 1) nadie lleva a cabo una acción creyendo que aquello en vista de lo cual la lleva a cabo es malo para sí mismo (*Prot.* 358b6–d4; cf. *Política* 1252a1–4 y *EN* 1094a1–3; 1172b35–1173a4); 2) hay un momento cognitivo previo a la búsqueda de lo que uno considera bueno (conectado al punto anterior, donde la idea es que toda búsqueda o investigación depende de un estado epistémico del sujeto; *Prot.* 358b6–d4, cf. *Rep.* 505d5–9); 3) la tesis socrática de que para distinguir apropiadamente el bien aparente del bien real el agente debe procurar fortalecer o refinar sus capacidades cognoscitivas y, junto con ellas, sus estados de carácter (*Prot.* 356d3–e2). Ver también Bossi (2008, pp. 37–78, esp. 69–78). La sabiduría no es solo conocimiento acerca del bien y del mal, sino “vivir conforme a la razón”, de modo que si alguien conoce la “medida” de sus placeres en todas sus consecuencias para nuestra vida entera, no podría “ser derrotado” por el placer.

pretende esclarecer tanto en este texto de las *Leyes* como en el *Protágoras* es que es siempre la sabiduría la que prescribe la elección y ejecución de actos materialmente virtuosos. Quien obra conforme a la razón vive en “la más bella y la mayor de las concordancias”, y esto es “la más grande sabiduría” (*Leyes*, 689d). Platón considera que las acciones acráticas son aquellas que son realizadas por ignorancia del bien. De esta forma, la paradoja socrática –nadie hace el mal voluntariamente sino por ignorancia– es reinterpretada en el *Protágoras* no en términos de debilidad moral, sino intelectualistas.³⁸

Ahora bien, ¿puede haber lugar para los deseos irracionales en el contexto del *Protágoras*? Platón no lo admite expresamente, pero la posibilidad existe. Uno puede ser “derrotado por los placeres” cuando se ignora o se tiene una falsa creencia acerca de aquello que es verdaderamente bueno –y, en consecuencia, placentero–; porque si uno conociera la “medida” de los bienes–placeres que se nos presentan y, si analizáramos sus consecuencias para nuestra vida considerada de manera global, uno no podría, pues, “ser vencido por los placeres”. El que tiene sabiduría siempre obra siguiendo el dictamen de la recta razón: conoce y obra el bien. Es por ello que la sabiduría se presenta en este diálogo como condición necesaria y suficiente para la salvación del hombre. Por lo tanto, la explicación tradicional de la incontinencia sólo es posible si se identifican el bien con el placer como fin último de la vida, como hace la mayoría.

Para que no nos equivoquemos al dar en el blanco en la elección de los placeres y las penas –que son los bienes y los males (357d)– por carecer de conocimiento, Platón nos exhorta a conocer el bien verdadero, a esforzarnos por alcanzarlo en la medida de nuestras posibilidades. Es por ello que sí existe responsabilidad moral del agente, aun en el contexto del *Protágoras*: quien ofrezca como justificación el haber obrado mal por ignorancia “se le podría imputar el no haber hecho todo lo necesario para tener el conocimiento del bien verdadero, el no haber investigado lo suficiente antes de actuar” (Bieda, 2021, p. 75).

En la *República* se describe lo que sucede cuando la sabiduría *no está presente*: se produce un conflicto entre las partes del alma, de modo que las partes apetitivas y desiderativas pretenden socavar la autoridad de la razón. De este modo se rompe la armonía del conjunto. En el *Protágoras*, en cambio, se describe lo que sucede cuando la sabiduría *está presente*: en este caso, la razón y las emociones reconocen lo que es justo y bueno y lo realizan, porque *saben* que en eso radica el verdadero placer. Además, Sócrates no niega la presencia de *creencias* en el alma (que pueden ser verdaderas o falsas) y que también operan en relación con un objeto de deseo. Quien se dirige a un objeto que *crea* placentero puede verse engañado por esa falsa apariencia y caer en el error. Y esto sucede porque, como dijimos, el alma no es una *tabula rasa*, tiene un conjunto de creencias que pueden ser primitivas pero que constituyen el punto de partida que impulsa al hombre a actuar. El problema es cuando creemos equivocadamente en algo y, en consecuencia, nuestro deseo opera al margen o sin la guía de la razón, lo cual impide alcanzar aquel bien que compete a la vida considerada como un todo.

Podemos suponer que Sócrates habría negado la posibilidad de lo que comúnmente llamamos “debilidad de la voluntad”, ya que la única “voluntad” o deseo racional que existe se dirige a algo bueno, y nunca a algo malo, y es imposible no desear lo bueno. De ahí que los calificativos de “intelectualismo” y “teoría uni–motivacional” recojan la negación socrática de la *akrasia*: los seres humanos tenemos uno y sólo un deseo fundamental, a saber, ser felices (Bobonich & Destrée, 2007, p. xvii). Esto está en consonancia con nuestra disposición “natural” a buscar el bien (*Ética a Nicómaco*, I, 1049a3–4). Hay que esforzarse por *saber* elegir. Y es la sabiduría quien puede prescribir el mejor curso de acción; su poder no es estéril. El valor que Sócrates da a la sabiduría es eminentemente *prescriptivo*: no se trata sólo de desear y querer lo que es *verdaderamente* bueno, sino que es preciso, además, *esforzarse* por cono-

³⁸Kahn (2006), p. 56: “De ahí que Platón en este diálogo sea capaz de presentar la teoría de la acción racional como una teoría general de la acción humana”.

cerlo; y sólo el ejercicio o el hábito prescrito por la sabiduría puede legitimar una disposición anímica virtuosa. Y esto no es otra cosa que lo que el mismo Sócrates atestiguó con su propia vida:

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 (*Apología de Sócrates*, 38a; destacados nuestros).

El placer, por su intrínseca constitución ilimitada e indeterminada, se resiste a ser comprendido en límites rígidos. Constituye un proceso que, como bien señala Platón, nunca parece alcanzar una clausura definitiva. Tanto el placer como el dolor nos acompañan permanentemente en nuestra experiencia; sin embargo, su comprensión plena resulta elusiva. Esto se debe a su naturaleza ambigua y su entrelazamiento con nuestros deseos y expectativas. En nuestro contexto actual, la generación constante de ofertas no sólo busca satisfacer nuestras necesidades urgentes, sino que también crea incesantemente nuevos placeres, impulsados tanto por la propia industria como por la ideología dominante en la que estamos inmersos. Ante las implicaciones de esta amplitud del placer, la perspectiva platónica nos exhorta a examinar nuestra alma y a reevaluar nuestro lugar en el mundo. Conocernos a nosotros mismos significa saber darle al placer su justa medida, cerca del bien, pero no idéntico a éste.

Referencias bibliográficas

- Adkins, A. W. H. (1972). *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century*. Chatto & Windus Ltd.
- Bieda, E. (2011). Creer o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón. *Circe*, 15(1), 27–40. <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/circe/article/view/2494>
- Bieda, E. (2021). *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica*. Miño y Dávila.
- Bobonich, C. & Destrée, P. (Eds.). (2007). *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Brill.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Colihue.
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Trotta.
- Brickhouse, T. & Smith, N. (2007). Socrates on *Akrasia*, Knowledge, and the Power of Appearance. En C. Bobonich & P. Destrée (Eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus* (pp. 1–17). Brill.
- Cairns, D. L. (1993). *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford Clarendon Press.
- Calvo, T. (1989). *De los sofistas a Platón. Política y pensamiento*. Cíncel.
- Capra, A. (2003). Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone. En M. Bonazzi e F. Trabattini (Eds.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica* (pp. 3–30). Cisalpino.
- Carone, G. (1997). Virtud y conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas. *Méthexis*, X, 129–139.
- Divenosa, M. (2006). *Platón. Protágoras*. Losada.
- García Gual, C. (1981). *Platón. Diálogos* (vol. 1). Gredos.
- Giannantoni, G. (2005). *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Bibliopolis.
- Gómez-Lobo, A. (1998). *La Ética de Sócrates*. Editorial Andrés Bello.

- Gonzalez, F. J. (2014). The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*. *Philosophical Papers*, 43(1), 33–66. <https://doi.org/10.1080/05568641.2014.901694>
- Gosling, J. C. B. & Taylor, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford Clarendon Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Irwin, T. (2000). *La ética de Platón*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jaeger, W. (1983). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Kahn, C. (2006). Socrates and Hedonism. En L. Judson & V. Karasmanis, *Remembering Socrates. Philosophical Essays* (pp. 50–57). Oxford Clarendon Press.
- Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Escolar y Mayo.
- Lefebvre, R. (2011). *Platón, filósofo del placer*. Biblos.
- Romilly, J. de (2010). *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*. Gredos.
- Rowe, C. (1979). *Introducción a la ética griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Solana Dueso, J. (1997). Sofistas. En C. García Gual (Ed.), *Historia de la Filosofía Antigua* (pp. 89–112). Trotta.
- Taylor, C. C. W. (1991). *Plato. Protagoras*. Oxford Clarendon Press.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Vegetti, M. (2005). *La ética de los antiguos*. Síntesis.
- Vigo, A. G. (2001). Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Tópicos. Revista De Filosofía De Santa Fe*, 8–9, 5–41. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i8--9.7404>
- Vlastos, G. (1956). Introduction. *Plato. Protagoras* (B. Jowett, trad.; M. Ostwald & G. Vlastos, eds.). The Bobbs-Merrill Company.
- Vlastos, G. (1973). The Unity of the Virtues in the Protagoras. *Platonic Studies* (pp. 221–265). Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, D. (2006). The Ridiculousness of Being Overcome by Pleasure: Protagoras 352b1–358d4. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 113–136. <https://sites.temple.edu/dwolf/files/2020/06/Ridiculous.pdf>
- Zeyl, D. (1980). Socrates and Hedonism: Protagoras 351b–358d. *Phronesis*, 25, 250–269.