



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
ISSN: 2389-9387
Universidad del Valle

González Varela, José Edgar
Protágoras contra Sócrates: valentía y conocimiento en *Protágoras* 349e-351b
Praxis Filosófica, núm. 52, 2021, Enero-Junio, pp. 45-70
Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i52.10651

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209066863003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

PROTÁGORAS CONTRA SÓCRATES: VALENTÍA Y CONOCIMIENTO EN *PROTÁGORAS* 349E-351B

José Edgar González Varela

Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad de México, México.

Resumen

Hacia el final del Protágoras, Sócrates y Protágoras disputan sobre si la valentía y el conocimiento (o sabiduría) son lo mismo. El primer argumento que Sócrates emplea para mostrarlo, y la respuesta de Protágoras, han sido objeto de mucha discusión y desacuerdo entre los especialistas (349e1-351b2). Me parece que ninguna de las interpretaciones disponibles de este debate es completamente satisfactoria, pues éstas tienden a favorecer exclusivamente a Sócrates o a Protágoras. En este trabajo presento una interpretación nueva, más equilibrada y completa, según la cual, tanto el argumento de Sócrates como la respuesta de Protágoras son razonables y válidos en el contexto del diálogo, y ambos consiguen, hasta cierto punto, su objetivo.

Palabras clave: pluralismo; sabiduría; virtud; valentía; conocimiento.

Cómo citar este artículo: González-Varela, J. E. (2021). Protágoras contra Sócrates: valentía y conocimiento en Protágoras 349e-351b. Praxis Filosófica, (52), 45-70. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i52.10651>

Recibido: 23 de enero de 2020. Aprobado: 16 de abril de 2020.

Protagoras Against Socrates: Courage and Knowledge in *Protagoras* 349e-351b

José Edgar González Varela¹

Abstract

Towards the end of Plato's Protagoras, Socrates and Protagoras argue about whether courage and knowledge (or wisdom) are the same. The first argument that Socrates employs to show this, and Protagoras' response, have been subject to much discussion and disagreement among scholars (349e1-351b2). I think that no available interpretation of this debate is fully satisfactory, for they tend to favor exclusively either Socrates or Protagoras. In this paper I offer a new, more balanced and complete, interpretation, according to which, both Socrates' argument and Protagoras' response are reasonable and valid in the context of the dialogue, and both achieve, to some extent, their own goal.

Keywords: *Pluralism; Wisdom; Virtue; Courage; Knowledge.*

¹ Investigador titular en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en filosofía por la Universidad de Sheffield, Reino Unido. Sus áreas de especialización son la historia de la filosofía antigua, en particular la metafísica de Platón y Aristóteles, y la metafísica contemporánea. Ha publicado artículos sobre estos temas en revistas especializadas como *Philosophy and Phenomenological Research*, *Phronesis*, *Praxis Filosófica*, *Apeiron*, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *Diánoia e Ideas y Valores*.

ORCID: 0000-0003-1491-1844 **E-mail:** joedgova@googlemail.com

PROTÁGORAS CONTRA SÓCRATES: VALENTÍA Y CONOCIMIENTO EN *PROTÁGORAS* 349E-351B

José Edgar González Varela

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

I. Introducción

Hacia el final del *Protágoras* Sócrates y Protágoras disputan sobre si la valentía y el conocimiento (o sabiduría) son lo mismo. El primer argumento que Sócrates emplea para mostrarlo, y la respuesta de Protágoras, han sido objeto de mucha discusión y desacuerdo entre los especialistas (349e1-351b2). Me parece que ninguna de las interpretaciones disponibles de este debate es completamente satisfactoria. En general, los intérpretes han seguido dos líneas de interpretación. (a) Algunos se han enfocado en el argumento de Sócrates y han menospreciado la respuesta de Protágoras. Dentro de éstos, hay los que ven el argumento de Sócrates como una clara falacia² y otros que piensan que aunque la falacia no es tan clara, sin embargo existe³. Otros, en cambio, piensan que el argumento de Sócrates es bueno pero en realidad su interpretación lo hace adolecer de alguno de los problemas lógicos que, de acuerdo con las interpretaciones mencionadas, lo hace falaz⁴. En cualquier caso, para estas interpretaciones, la respuesta de Protágoras hace ver mal al sofista, pues no se percata plenamente de los problemas que tiene el argumento de Sócrates. La respuesta denota más confusión aún de la que existe en el argumento del filósofo ateniense. (b) Otros, por el contrario,

² Por ejemplo, Adam y Adam (1893), Grube (1933), Festugière (1946).

³ Por ejemplo, Bluck (1949), Vlastos (1956), Weingartner (1973), C. C. W. Taylor (1991).

⁴ Por ejemplo, O'Brien (1961), Weiss (1985).

piensan que el argumento de Sócrates sí tiene algunos problemas serios, pero creen que la respuesta de Protágoras es muy apropiada. De modo que el sofista logra, con mucho, sacar la mejor parte de este encuentro⁵. En este trabajo defiende una interpretación que intenta proporcionar una visión más equilibrada. De acuerdo con mi interpretación, el argumento de Sócrates no es falaz, sino que formula un reto válido e interesante al sofista. Pero, igualmente, la respuesta de Protágoras es certera, y responde, al menos por el momento, al reto socrático. De este modo, Protágoras en efecto es el vencedor momentáneo de este debate. Pero, el argumento de Sócrates es bastante fuerte y tiene la virtud de sugerir una vía alternativa mediante la cual se muestra que la valentía es conocimiento, la cual será explotada por Sócrates en la parte final del *Protágoras*.

II. El contexto de la discusión sobre la valentía

Más o menos a la mitad del *Protágoras* hay una parte en donde la discusión entre el filósofo ateniense y el sofista de Abdera se interrumpe para enfocarse en la cuestión de cómo debe llevarse a cabo la conversación (334c7-338e5). Esta parte es seguida por un largo pasaje en donde Protágoras dirige la conversación hacia el análisis de un poema de Simónides sobre la virtud (338e6-347a5). Una vez que concluye este análisis Sócrates retoma la dirección de la conversación y, tras recordar que Protágoras se ostenta como poseedor de la “técnica” (τέχνη, 348e6) de hacer mejores a los demás y como maestro de la “cultura y la virtud” (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς, 349a3), reanuda el debate sobre la virtud que se vio interrumpido en 334c7. Sócrates hace un resumen de éste, el cual es muy importante, pues constituye el contexto dentro del cual debe entenderse el argumento sobre la valentía y la sabiduría que nos ocupa en este trabajo. Sócrates recuerda que la pregunta central es la siguiente (349b1-6):

¿Acaso éstas, la sabiduría (σοφία), la prudencia (σωφροσύνη), la valentía (ἀνδρεία), la justicia (δικαιοσύνη) y la piedad (ὁσιότης), son cinco nombres correspondientes a un solo hecho (πράγματι), o subyace a cada uno de estos nombres alguna realidad (οὐσία) propia y un hecho que tiene, cada uno, una potencia (δύναμιν) particular, no siendo ninguno de éstos como el otro?⁶

⁵ Devereux (1975), Cobb (1982) y Wolfsdorf (2006).

⁶ Todas las traducciones del griego en este trabajo son mías, la edición del texto griego que utilizo es la de Burnet (1903).

Y menciona que Protágoras sostenía la segunda opción, afirmando que las virtudes “como las partes del rostro son disimilares tanto al todo del cual son partes como unas a otras, teniendo, cada una, una potencia propia” (349c4-5). Entonces le pregunta al sofista si sigue manteniendo esta misma opinión pluralista o no.

Protágoras manifiesta que ha modificado su opinión, del siguiente modo (349d2-8):

Pero yo te digo, Sócrates, afirmó, que todas éstas son partes de la virtud, y que cuatro de ellas son casi iguales unas a otras, pero que la valentía es mucho muy diferente de todas éstas. Y de esta manera reconocerás que digo la verdad, pues hallarás que muchos hombres, siendo, por un lado, los más injustos, los más impíos, los más licenciosos y los más ignorantes, son, en cambio, destacadamente los más valientes.

Es decir, Protágoras ha capitulado parcialmente y acepta ahora que los argumentos que Sócrates formuló anteriormente para mostrar que la sabiduría, la prudencia, la justicia y la piedad son una sola cosa, y se reducen todas a la primera, son efectivos (330b6-334a2). Sin embargo, todavía pretende defender una posición pluralista mínima, según la cual, la valentía, al menos, es distinta de todas las demás virtudes. Esta tesis, de acuerdo con el resumen anterior, debe entenderse en el sentido de que la valentía es disimilar a todas las otras virtudes y tiene una potencia propia, distinta de la potencia que caracteriza a las demás, que, según Sócrates, consiste en la potencia propia de la sabiduría. La evidencia que Protágoras aduce para mostrar que la valentía “es mucho muy diferente” de las otras virtudes es que hay muchos hombres que ejemplifican al máximo la virtud de la valentía y, al mismo tiempo, ejemplifican al máximo el vicio correspondiente a cada una de las otras cuatro virtudes. Sócrates entonces formula un argumento para atacar esta evidencia presentada por Protágoras y mostrar que la valentía no es diferente de las otras virtudes, sino que es idéntica a la sabiduría, a la cual son idénticas precisamente las virtudes restantes.

El argumento de Sócrates y la respuesta de Protágoras a éste han generado mucha discusión y controversia entre los especialistas. Es claro, para todos, que el argumento intenta mostrar que la valentía y la sabiduría son lo mismo, ligando a éstas con otro estado anímico relacionado, el “atrevimiento” (θάρσος). El rol que juega esta vinculación es crucial, como veremos, tanto para entender el argumento de Sócrates como la respuesta de Protágoras. Sin embargo, el uso que tanto Sócrates como Protágoras hacen de ésta es extremadamente confuso y de no fácil interpretación. A

continuación, voy a presentar el argumento de Sócrates y trataré de ofrecer una interpretación satisfactoria del mismo.

III. El argumento de Sócrates

Sócrates comienza su argumento del siguiente modo, ligando de inmediato a la valentía con el atrevimiento (349e1-3):

Detente, dije, pues vale la pena examinar lo que dices. ¿Acaso llamas a los valientes atrevidos (θαρραλέους), o algo distinto?

También arrojados (ῥιπας), dijo, hacia las cosas a las que la mayoría teme ir.

De esta forma, Sócrates introduce la primera premisa del argumento:

(1) Los valientes son atrevidos.

50 Es decir, de acuerdo con Sócrates, la valentía es un tipo de atrevimiento: todo aquel que es valiente es atrevido. El siguiente paso en el argumento es identificar a la virtud como algo bello en su totalidad (349e3-8):

Venga entonces, ¿dices que la virtud es algo bello, y que en el entendido de que es bella tú te presentas a ti mismo como maestro de ésta?

Y lo más bello, dijo, al menos si no estoy loco.

¿Entonces, dije yo, acaso algo de ella es vergonzoso, y algo distinto bello, o es bella en su totalidad?

Bella en su totalidad, ciertamente, en el mayor grado posible.

Esto es, de acuerdo con Sócrates:

(2) La virtud en su totalidad es algo bello: i.e., no es el caso que una parte de ella es vergonzosa y otra bella.

(3) Protágoras es maestro de la virtud en el entendido de que ésta es bella.

El objetivo de esta parte del argumento es, claramente, establecer que toda parte de la virtud es algo bello o noble y, por ende, que la valentía, como parte de ésta, es algo bello. Sócrates pretende asegurar el asentimiento

de Protágoras a (2) notando que, si el sofista es maestro de la virtud es porque asume que ésta es algo completamente bello, pues él no podría ofrecerse como maestro de algo feo o vergonzoso. Más adelante veremos la importancia de estas dos premisas para el argumento.

Ahora bien, habiendo ligado a la valentía con el atrevimiento, Sócrates intenta ahora vincular a la sabiduría con el atrevimiento (349e8-350b1):

¿Sabes entonces que algunos se sumergen atrevidamente en los pozos?

Claro, los buzos.

¿Acaso porque saben (ἐπίστανται) o por alguna otra cosa?

Porque saben.

¿Y algunos son atrevidos para luchar desde los caballos? ¿Acaso los expertos en cabalgar o los ignorantes?

Los expertos.

¿Y algunos con escudos? ¿Los expertos con el escudo o los que no?

Los expertos. Y todos los demás, dijo, si esto buscas, los que saben son más atrevidos que los que no saben, y ellos más que ellos mismos después de que aprendieran que antes de aprender.

Aparentemente, Sócrates pretende establecer la tesis de que aquellos que son sabios, en el sentido de que poseen el conocimiento técnico relevante, por ejemplo, el arte de bucear o de combatir a caballo o con escudos, son atrevidos para hacer aquello para lo que su técnica los capacita, pero no lo son aquellos que carecen de tal técnica. Sin embargo, esta aparente inducción socrática basada en la analogía entre la virtud y la técnica se ve interrumpida por Protágoras mismo quien, perdiendo la paciencia, se apresura a derivar él mismo la conclusión, aunque Protágoras la enuncia de manera comparativa. Y como Sócrates mismo va a usar más adelante (350c2-3) esta conclusión, incluso en modo superlativo, parece justo formularla, en los propios términos protagóricos, como una premisa del argumento:

(4) Los que saben (en el sentido de que tienen el conocimiento técnico) son más atrevidos que los que no saben.

Algunos especialistas han notado que esta premisa parece tener dos problemas principales⁷. En primer lugar, esta formulación comparativa podría quizá no justificar una afirmación no comparativa. Incluso si pudiera afirmarse que un buzo es más atrevido para sumergirse en un pozo que alguien que desconoce ese arte o técnica, no por ello debería afirmarse que es atrevido, que es lo que el argumento parece requerir para establecer una similitud relevante entre la valentía y la sabiduría. Por ejemplo, bien puede decirse que el Scafell Pike es más alta que cualquier montaña de Inglaterra, pero difícilmente puede decirse que con sus 978 metros de altura es una montaña alta. La segunda dificultad es que Sócrates argumenta unas líneas más adelante, como veremos, que hay algunos que son atrevidos siendo ignorantes; de hecho, Protágoras dice que son “muy atrevidos” (350b3-4). Si esto es así, parece que no puede afirmarse sin más que alguien que es sabio por poseer la técnica correspondiente sea más atrevido que el ignorante de la técnica. Tal vez podría afirmarse, cuando mucho, que algunas veces el sabio es más atrevido que el ignorante, pero esto es muy débil. Sin embargo, Weiss (1985, pp. 13-15) y Wolfsdorf (2006, pp. 440-441) han dado buenas razones para apoyar (4). La justificación de (4) radica en que la sabiduría (técnica) es presentada como la fuente del atrevimiento en aquel que la posee. Es decir, todo aquel que es sabio (técnicamente), en tanto sabio, es atrevido y este atrevimiento se explica enteramente por dicha sabiduría. En cambio, los ignorantes, en tanto ignorantes, no son atrevidos, algunos lo son y otros no lo son. De modo que es en este sentido que debe entenderse (4): los sabios (expertos técnicos) son más atrevidos que los ignorantes porque el sabio, en tanto sabio, es más atrevido que el ignorante, en tanto ignorante.

La siguiente parte del argumento pretende refutar, con base en los elementos previos, la evidencia presentada por Protágoras para afirmar que la valentía es muy distinta de la sabiduría (350b1-6):

¿Y has visto, entonces, a algunos que, siendo ignorantes (ἀνεπιστήμονας) de todas estas cosas, son, sin embargo, atrevidos con respecto a cada una de ellas?

Sí, dijo, y muy atrevidos.

¿No son estos atrevidos también valientes?

No, dijo, la valentía sería una cosa vergonzosa, puesto que éstos están locos.

⁷ Por ejemplo, C. C. W. Taylor (1991, pp. 152-53).

Esta parte del argumento ha sido interpretada, por lo general, como un intento de Sócrates por mostrar que la sabiduría (técnica) es una condición necesaria para ser valiente⁸. Sócrates, de acuerdo con esto, pretendería distinguir entre dos tipos de personas atrevidas, aquellas que tienen el conocimiento técnico relevante y aquellas que carecen de él. Los segundos, según la concesión de Protágoras, no son valientes, pues su atrevimiento es vergonzoso en virtud de que es producto de la locura. Luego, entonces, el atrevimiento del otro grupo sería bello y, por consiguiente (por la premisa 2), debería ser considerado como auténtica valentía. Pero, si esto es así, parece que todos los valientes son sabios (poseen el conocimiento técnico relevante) y, en consecuencia, tal sabiduría sería una condición necesaria para ser valiente. Sin embargo, como han señalado varios autores⁹, si éste es el razonamiento de Sócrates, entonces es claramente inválido. Pues Sócrates no ha proporcionado razones suficientes para mostrar que todos aquellos que carecen del conocimiento técnico relevante no son valientes en virtud de que dicha carencia hace al atrevimiento de estas personas algo vergonzoso. Pero me parece muy dudoso que ésta sea la estrategia argumentativa de Sócrates. Éste sólo dice que “algunos” (τινας) ignorantes de la técnica relevante son atrevidos, y dichos ignorantes son posteriormente identificados como no valientes porque su atrevimiento proviene de la locura. Pero esto es compatible con que algunos otros ignorantes de la técnica correspondiente sí sean valientes. Por esta razón, y por otra que mencionaré más adelante, me parece preferible interpretar la estrategia de Sócrates de otra manera¹⁰.

Es conveniente formular, en primer lugar, esta parte del argumento de una manera más cercana a como, de hecho, Sócrates argumenta, con el debido asentimiento y colaboración de Protágoras:

(1) Algunos que son ignorantes de la técnica correspondiente son atrevidos.

(2) La valentía es algo bello.

⁸ Por ejemplo, Weingartner (1973, pp. 104-105), Vlastos (1956, p. xxxiii), Weiss (1985, pp. 15 y 21-22 n. 11) y C. C. W. Taylor (1991, pp. 154-155).

⁹ Cfr., de nuevo, C. C. W. Taylor (1991, pp. 154-155). Aunque véase Weiss (1985, pp. 21-22 n.11), quien defiende que el argumento de Sócrates para afirmar que el conocimiento es una condición necesaria para la valentía es exitoso. Pero su defensa no es convincente, pues no atiende a la manera como de hecho argumenta Sócrates.

¹⁰ Algunos autores, como Devereux (1975, p. 36) y Cobb (1982, p. 730), ponen énfasis en que el argumento de Sócrates tiene este alcance más limitado y concluyen que, por ello, éste no establece que todos los valientes poseen el conocimiento técnico relevante. Sin embargo, ninguno de ellos explica adecuadamente por qué Sócrates argumenta de esa manera, lo cual haré a continuación.

(3) El atrevimiento de estos ignorantes es vergonzoso porque es producto de la locura.

(4) Estos ignorantes atrevidos no son valientes.

54

Sócrates no intenta establecer, así, que todos los valientes poseen el conocimiento técnico particular relevante. Su estrategia parece ser, más bien, la de intentar identificar a aquellos personajes que Protágoras podría tener en mente cuando presentó su evidencia principal a favor del pluralismo mínimo sobre la virtud: aquellos que dice que son “los más ignorantes” (ἀμαθεστάτους) y aún así son los más valientes. Y el argumento es que estos ignorantes no son en realidad valientes, sino que sólo son atrevidos, pues su atrevimiento es vergonzoso (producto de la locura), pero el atrevimiento de los valientes es bello o noble. Si esto es correcto, entonces, la evidencia presentada por Protágoras se derrumbaría. El sofista tendría que aceptar que, por lo que ha argumentado Sócrates, no parece que haya en verdad atrevidos ignorantes que sean, sin embargo, valientes. El argumento del filósofo ateniense es, de este modo, un reto para que Protágoras identifique con precisión a estos personajes, pues los más conspicuos candidatos, aquellos ignorantes que se atreven a actuar sin poseer alguna de las técnicas particulares mencionadas (buceo, lucha a caballo, etc.), no parecen ser valientes sino locos.

En breve veremos que esta interpretación, que le atribuye una estrategia más moderada a Sócrates, se compagina bien con la parte final del argumento. Sin embargo, la oración inmediatamente posterior a la parte del argumento que acabamos de considerar ha suscitado mucha discusión e interpretaciones muy dispares. Sócrates le pregunta a Protágoras lo siguiente (350b6-7):

Πῶς οὖν, ἔφην ἐγώ, λέγεις τοὺς ἀνδρείους; οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι;

La traducción literal de esta pregunta es:

Entonces, dije, ¿cómo llamas a los valientes? ¿No [dices] que son los atrevidos?

La pregunta de Sócrates parece extraña, pues parece ir más allá de lo que se ha afirmado en el argumento. En efecto, de acuerdo con (1), lo que se aceptó fue que (todos) los valientes son atrevidos. Pero Sócrates parece pretender identificar aquí a los valientes con los atrevidos. En efecto, la interpretación más natural de una frase de la forma “los *F*s son los *G*s” en griego (y en español) parece ser aquella en la que se identifica a ambos grupos o, al menos, se sostiene que son co-extensivos. Entonces, si los

valientes son los atrevidos, no sólo todos los valientes son atrevidos, sino que también todos los atrevidos son valientes. Pero es manifiesto que esto está en conflicto directo con lo que Sócrates acaba de argumentar: que algunos atrevidos no son valientes. Y la respuesta de Protágoras deja aún más dudas, pues responde: “también ahora [digo]” (καὶ νῦν γ, 350b7). Es decir, Protágoras parece entender la tesis contenida en la pregunta actual de la misma manera que (1). ¿Qué está pasando?

Hay, en general, dos líneas de interpretación de este pasaje. Una acepta la lectura más natural del texto de los manuscritos y sostiene que Sócrates ilegítimamente convierte la premisa (1) que Protágoras había aceptado en dicha tesis de identidad o co-extensividad entre los valientes y los atrevidos. En general, los autores que defienden esta interpretación piensan que el filósofo ateniense está introduciendo esta falacia con el objetivo de poder concluir la identidad entre sabiduría y valentía, pues asumen que la tesis mencionada es necesaria para generar esta conclusión. Y Protágoras parece no darse cuenta de esto en este momento, pues, como vimos, parece tomar el contenido de la pregunta como equivalente a (1)¹¹. Aunque más tarde, y esto parecería apoyar a esta interpretación, el sofista parece percatarse de la falacia, dado que parece quejarse, como veremos, de que Sócrates está usando dicha tesis de identidad entre valientes y atrevidos (350c7-d1)¹². Sin embargo, como señala Wolfsdorf (2006), siguiendo a Vlastos (1956), el problema es que esta interpretación parece hacer a Sócrates un tonto, si no se da cuenta de que lo que acaba de argumentar sobre los ignorantes atrevidos refuta que los valientes sean los atrevidos.

Por ello, varios especialistas han seguido otra línea de interpretación, según la cual la pregunta de Sócrates no conlleva dicha tesis de identidad o co-extensividad entre los valientes y los atrevidos. Estos autores han adoptado dos estrategias distintas para sostener esto. De acuerdo con la primera, el texto de los manuscritos debe mantenerse pero debe asumirse una interpretación *sui generis* del mismo, según la cual, el uso del artículo

¹¹ Cfr., por ejemplo, Adam y Adam (1893, pp. 173-176). O'Brien (1961, pp. 410-411), por su parte, acepta la lectura más natural del texto de los manuscritos, pero no piensa que haya una conversión ilegítima de premisas. Según O'Brien, la premisa (1) debe entenderse también como una afirmación de identidad o co-extensividad entre los valientes y los atrevidos, es sólo que Protágoras no se da cuenta de esto. La interpretación de O'Brien es criticada convincentemente por Cobb (1982, pp. 726-727); cfr. también Weiss (1985, p. 22 n. 15). Véase, adicionalmente, O'Brien (1961, p. 414 n. 10) para una lista de autores anteriores a 1961 que defienden tanto esta primera línea de interpretación como la segunda.

¹² Más adelante veremos que la respuesta inicial de Protágoras no debe interpretarse como una crítica a una premisa usada por Sócrates en el argumento, por lo que la aparente confirmación que esta respuesta le da a esta interpretación se desvanece.

“los” con el predicado “atrevidos” (τοὺς θάρραλέους) no implica identidad o co-extensividad, sino que es equivalente a un uso sin artículo, de modo que significa lo mismo que (1)¹³. Sin embargo, me parece que O’Brien (1961, pp. 411-413) y Wolfsdorf (2006, pp. 438-439) han refutado convincentemente esta interpretación *sui generis* del texto¹⁴. Por esto, creo que es preciso seguir otra estrategia adoptada por varios autores, que consiste en modificar el texto de los manuscritos. Algunos han propuesto cambiar τοὺς por τούτους y otros eliminar τοὺς¹⁵. De estas dos opciones, me parece preferible la segunda. En efecto, de acuerdo con la primera, la oración en disputa se traduciría de la siguiente manera: “¿cómo llamas a los valientes? ¿No [dices] que son estos atrevidos?”. El demostrativo “estos” (τούτους) presumiblemente se referiría a un cierto grupo de atrevidos, que en este caso sólo podrían ser aquellos atrevidos distintos de los atrevidos locos. Esto tiene sentido, pero dada la respuesta de Protágoras, “también ahora”, parece mejor adoptar la segunda opción, pues ésta equivaldría simplemente a una repetición de (1): “¿cómo llamas a los valientes? ¿No [dices] que son atrevidos?”.

Salvado este punto, el argumento concluye de la siguiente manera (350c1-5):

¿Acaso éstos, dije yo, los que son así atrevidos no son valientes, sino que parecen locos? ¿Y allí, a su vez, los más sabios, éstos son también los más atrevidos, y al ser los más atrevidos son los más valientes? ¿Y según este argumento la sabiduría sería valentía?

Esta parte del argumento ha sido particularmente criticada. Sócrates parece argumentar del siguiente modo:

- (1) Los que son atrevidos siendo ignorantes de la técnica no son valientes sino locos.
- (2) En estos casos, los más sabios (técnicamente) son los más atrevidos.
- (3) Los más sabios, al ser los más atrevidos, son los más valientes.
- (4) La sabiduría es valentía.

¹³ Cfr. Vlastos (1956, pp. xxxi-xxxvi), C. C. W. Taylor (1991, pp. 158-159) y Weiss (1985, pp. 16-17).

¹⁴ En particular, ambos han criticado efectivamente la posible propuesta de pasajes similares en los diálogos que podrían apoyar esta lectura *sui generis*.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Schanz (1881), Sauppe (1884) y Wolfsdorf (2006).

La premisa (9) parece ser simplemente un resumen de (7) y (8). Y (10) parece ser una generalización a partir de (4), dado que los más sabios técnicamente son más atrevidos que los ignorantes, son los más atrevidos en general. Esto bien puede cuestionarse, como veremos, pero aún así el problema principal no está aquí, sino con la conclusión de (11) a partir de las premisas anteriores. Incluso si suponemos, como no parece ser el caso, que la sabiduría técnica es una condición necesaria para ser valiente, de modo que sólo hay dos tipos de atrevidos, aquellos que tienen conocimiento técnico y aquellos que no lo tienen, y los valientes se encuentran en el primer grupo, de esto no se sigue que todos los atrevidos con conocimiento técnico sean valientes. Es decir, el conocimiento técnico podría ser una condición necesaria pero no suficiente para ser valiente. Se podría requerir de otra condición, además del conocimiento, para ser valiente. Si esto es correcto, entonces (11) es inferida inválidamente de las premisas anteriores, incluso suponiendo que la sabiduría técnica es una condición necesaria. En consecuencia, la conclusión final (12) también resultaría inválida y, por lo tanto, el argumento de Sócrates para mostrar que la valentía es lo mismo que la sabiduría (técnica) fallaría.

Esta interpretación de la parte final del argumento es defendida por muchos autores¹⁶. Por ello es que, como apuntamos anteriormente, algunos han pensado que es necesario asumir que Sócrates afirma falazmente que los valientes son los atrevidos, pues, en ese caso, (11) sería inferida válidamente a partir de esta premisa y de (10). Pero, como hemos visto, este remedio es peor que la enfermedad. Sin embargo, creo que es posible ofrecer, en armonía con la interpretación de las premisas (5-8) propuesta aquí, una interpretación más satisfactoria que no haga al argumento simplemente un caso de inferencia deductiva inválida.

Como hemos visto, al presentar el caso de algunas personas que son ignorantes técnicamente y son atrevidas, Sócrates pretende identificar así a aquellas personas que, según Protágoras, son las más ignorantes y, sin embargo, son las más valientes. Pues, si Sócrates tuviera razón, la evidencia que ofrece Protágoras para separar a la valentía de la sabiduría fallaría, ya que el sofista mismo debería aceptar que el atrevimiento de estos ignorantes técnicos es vergonzoso, pues es producto de la locura y, por ende, no es valentía. Éste es, en esencia, el reto que el argumento de Sócrates le plantea a Protágoras. Los pasos (11) y (12) pueden verse, entonces, como la conclusión natural a partir de este resultado. Recordemos que, de acuerdo con el contexto del argumento, las opciones en disputa sobre la relación

¹⁶Por ejemplo, Vlastos (1956), Weingartner (1973), C. C. W. Taylor (1991) y Wolfsdorf (2006).

entre sabiduría y valentía son: (a) éstas son idénticas y tienen el mismo poder, o (b) una no es como la otra y tienen distinto poder. Si el argumento de Sócrates es exitoso, entonces no sólo la única evidencia de Protágoras para sostener (b) falla, sino que también éste proporciona razones positivas en contra de (b). Según el argumento, la valentía y la sabiduría sí son una como la otra: ambas involucran un cierto tipo de atrevimiento bello o noble. Si esto es correcto, la conclusión válida dentro de este contexto es que (a) es verdadera, pues, por el momento, parece ser la mejor explicación de la relación entre valentía y sabiduría. Es entonces por esta razón por la que me parece que Sócrates concluye (12), y no porque infiera una conclusión deductivamente inválida. Es decir, la conclusión es válida si se asume la disyunción inicial de (a) o (b) que precede al argumento. Por supuesto que se puede criticar este supuesto contextual y, como veremos, parte de lo que Protágoras hace es precisamente esto. Aún así, mi interpretación del argumento lo hace mucho más fuerte e interesante de lo que parece a partir de las dos líneas de interpretación disponibles, según las cuales, éste involucra alguna confusión lógica grave o alguna transformación falaz de la premisa inicial (1). En la siguiente sección consideraré la respuesta que Protágoras hace al argumento de Sócrates, interpretado de este modo.

IV. La respuesta de Protágoras

La respuesta de Protágoras al argumento de Sócrates puede dividirse en tres partes. Parte 1: protesta inicial (350c6-d2); Parte 2: *reductio* (350d3-e7); Parte 3: exposición positiva (351a1-b2). La Parte 1 es la siguiente (350c6-d2):

Sócrates, no recuerdas bien, dijo, las cosas que yo decía y que te respondía a ti. Al haberme preguntado tú si los valientes son atrevidos, estuve de acuerdo. Pero si también los atrevidos son valientes no me preguntaste. Pues si a mí entonces me hubieras preguntado, habría dicho que no todos. Y de ningún modo demostraste que no correctamente estuve de acuerdo en lo que acordé, que los valientes son atrevidos.

Esta parte de la respuesta del sofista es la que le ha resultado más extraña a los especialistas. Según la interpretación mayoritaria, Protágoras se queja de que el argumento de Sócrates utiliza como premisa clave no sólo (1), que los valientes son atrevidos, sino también (1)*, que los atrevidos son valientes. Pero el sofista afirma que él sólo sostiene (1) y nunca ha aceptado (1)*. La respuesta, así interpretada, puede entenderse de dos maneras, dependiendo de cómo se interprete el argumento de Sócrates: (i) como justificada o

(ii) como no justificada. (i) Como mencionamos anteriormente, algunos especialistas creen confirmada con esta respuesta su interpretación literal del texto problemático de (350b6-7) y la interpretación del argumento como una falacia clara, pues, de acuerdo con ellos, el argumento efectivamente utiliza (1)* para concluir (12) (aunque Protágoras no se da cuenta en ese momento)¹⁷. (ii) Otros especialistas piensan, por su parte, que la protesta de Protágoras no está justificada, pues Sócrates en ningún momento emplea como premisa (1)*, ya que ésta es claramente incompatible con su argumentación en (5-8) de que algunos ignorantes atrevidos no son valientes. Por ello es que estos autores piensan que con esta parte de la respuesta de Protágoras Platón simplemente quiere mostrar que el sofista no entendió el argumento de Sócrates¹⁸. Es claro que cualquiera de estas dos opciones es insatisfactoria pues, de nuevo, harían a Sócrates o a Protágoras, para decirlo cabalmente, un completo tonto.

Por ello es por lo que algunos autores han rechazado esta interpretación. De acuerdo con Wolfsdorf (2006), Protágoras entiende que Sócrates no usa (1)* como premisa en su argumento, por lo que la Parte 1 debe entenderse de algún otro modo. Según Wolfsdorf, la queja de Protágoras de que “si también los atrevidos son valientes no me preguntaste” debe entenderse de forma elíptica. Lo que el sofista quiere decir es que Sócrates no le preguntó si todos los atrevidos *nobles* (καλοί) son valientes. Entendida de esta manera, la protesta es justa, según Wolfsdorf, pues Protágoras se queja de que Sócrates está asumiendo que el atrevimiento bello o noble es una condición suficiente para la valentía. Es decir, el argumento asume que todos los atrevidos nobles son valientes y que dicho atrevimiento es producto del conocimiento técnico. Pero, Protágoras sugiere que esto no es así, que puede haber atrevidos nobles que no sean valientes. Y, de acuerdo con la interpretación que Wolfsdorf sostiene de la Parte 3, la posición de Protágoras sugerida aquí es que estos atrevidos nobles que no son valientes son los expertos técnicos. Pues, los atrevidos nobles que sí son valientes lo son por una razón distinta al conocimiento técnico.

La interpretación de Wolfsdorf me parece muy interesante, pero no creo que sea correcta. Pienso que es muy implausible que el término crucial en esta interpretación, “bello” o “noble” (καλός), sea omitido por Platón. Especialmente, si consideramos que tendríamos que suponer que Platón lo omite no sólo una vez, sino tres. En efecto, de acuerdo con esta interpretación, dicho término sería omitido no sólo en la Parte 1, sino también en la Parte 2, cuando, al hacer una analogía entre fuerza y valentía, y capacidad y

¹⁷ Cfr. nota 10.

¹⁸ Cfr. nota 12.

atrevimiento, Protágoras sostiene que “pero yo en ningún lado, ni aquí, acepto que los capaces son fuertes, aunque los fuertes son capaces” (350e6-7). Y sería omitido también en la Parte 3, cuando sostiene que “de modo que ocurre que los valientes son atrevidos, aunque no todos los atrevidos son valientes” (351a5-6). Tal omisión persistente de un término tan importante simplemente no es creíble. Por esta razón, estimo que es preferible adoptar una interpretación distinta.

De acuerdo con la interpretación que propongo aquí, Protágoras en efecto protesta que Sócrates no recuerda bien y que él nunca ha sostenido (1)*, que los atrevidos son valientes, sino sólo (1), que los valientes son atrevidos. Sin embargo, la protesta no tiene por objetivo señalar que el filósofo ateniense está usando (1)* como una premisa clave en su argumento, como sostiene la interpretación mayoritaria. Más bien, Protágoras se queja de que Sócrates parece asumir que él sostiene (1)* desde el principio y que, por tanto, una vez que el filósofo ha mostrado que hay algunos atrevidos que no son valientes, ciertos ignorantes de la técnica relevante, entonces ha refutado la posición del sofista sobre la valentía. Es decir, la Parte 1 de la respuesta de Protágoras armoniza perfectamente con la interpretación del argumento de Sócrates que hemos ofrecido en la sección anterior. Sócrates asume antes de iniciar el argumento que Protágoras debe de estar pensando que todos los atrevidos son valientes cuando sostiene que hay algunas personas que, siendo las más ignorantes, las más injustas, las más licenciosas y las más impías son, no obstante, las más valientes, es decir, cuando presenta su evidencia principal a favor de (b), la tesis de que la valentía es muy distinta de las demás virtudes. Pues parece que, si Protágoras tiene razón, la valentía sería algo muy barato. Parece que bastaría con ser atrevido por cualquier razón no noble, por ejemplo, por ignorancia o por perseguir fines injustos, impíos o licenciosos para ser valiente. Una vez asumido esto, Sócrates entonces intenta convencer a Protágoras de que no toda persona que es atrevida es valiente. Pues algunos que se atreven a realizar ciertos actos siendo ignorantes de la técnica relevante no son valientes. Su atrevimiento es vergonzoso, pues es producto de la locura. Si esto es correcto, entonces la evidencia ofrecida por Protágoras se derrumbaría, pues Sócrates pretendería haber identificado a los ignorantes valientes que Protágoras aduce como evidencia inicial con estos ignorantes atrevidos, los cuales, según el mismo sofista, no son valientes.

La respuesta de Protágoras es entonces que él todo el tiempo ha sostenido sólo que todos los valientes son atrevidos, pero nunca que todos los atrevidos son valientes. De modo que el filósofo asume incorrectamente que al hacerlo aceptar que hay atrevidos ignorantes que no son valientes ha refutado su posición. La Parte 1 es, así, una crítica a la estrategia general

de Sócrates en contra de la evidencia de Protágoras a favor de (b). Las otras dos partes de la respuesta del sofista tienen por objetivo, como veremos, completar esta respuesta. La Parte 2 critica otro aspecto de la estrategia argumentativa de Sócrates, la asunción de la disyunción inicial (a) o (b). Mientras que la Parte 3 pretende ofrecer una propuesta positiva sobre la diferencia entre valentía y sabiduría.

La Parte 2 es la siguiente (350d3-e7):

Y después muestras que los que saben ellos son más atrevidos [entonces] que [cuando] ellos mismos [no saben], y que otros que no saben, y por esto crees que la valentía y la sabiduría son lo mismo. Pero siguiendo de este modo también pensarías que la fuerza (ἰσχύν) es sabiduría. En efecto, si así siguieras, primero preguntarías si los fuertes (ἰσχυροί) son capaces (δυνάτοί), y diría que sí. Luego si los que saben luchar son más capaces que los que no saben luchar, y ellos más [capaces] que ellos mismos después de que aprendieran que antes de aprender, y diría que sí. Y habiendo acordado yo esto te sería posible, sirviéndote de estas mismas pruebas, decir que, según mi acuerdo, la sabiduría es fuerza. Pero yo en ningún lado, ni aquí, acepto que los capaces son fuertes, aunque los fuertes son capaces.

61

Esta parte de la respuesta de Protágoras es claramente una *reductio*. Protágoras sostiene que, si el argumento es bueno para concluir que la valentía y la sabiduría son lo mismo, entonces también es bueno para concluir que la fuerza es lo mismo que la sabiduría, pues es posible hacerlo a partir de “estas mismas pruebas (τεκμηρίους)”. Es decir, es posible construir un argumento paralelo al argumento de Sócrates para llegar a esta conclusión, con base en una analogía entre los siguientes términos: sabiduría y fuerza (ἰσχύς), y atrevimiento y capacidad (δύναμις). La razón por la cual esto es una *reductio* es porque, por “fuerza” debe entenderse “fuerza física”, como sugiere el sofista en la Parte 3. Pero es absurdo pensar que la sabiduría, siendo una virtud del alma, sea idéntica a una cierta capacidad corporal.

La Parte 2 ha sido criticada por muchos autores como una distorsión del argumento socrático, y por ende, como un signo de confusión protagórica¹⁹. Me parece que esto no es correcto. Ciertamente, Protágoras no menciona todas las premisas del argumento socrático, y, por ello, su respuesta está incompleta. Sin embargo, creo que Protágoras hace esto porque se concentra en las premisas más importantes para los propósitos de esta parte, las premisas análogas a (1) y (4). Las demás premisas están, sin embargo,

¹⁹ Cfr., por ejemplo, Adam y Adam (1893, p. 176), Weiss (1985, pp. 18-19) y Divenosa (2006, pp. 69, 200 n. 160).

implícitas del siguiente modo. Puede pensarse que el sofista alude a (9-12) cuando dice que “te sería posible, sirviéndote de estas mismas pruebas, decir que, según mi acuerdo, la sabiduría es fuerza”. Y, según la interpretación de la Parte 1 que he presentado, cuando el sofista dice que “yo en ningún lado, ni aquí, acepto que los capaces son fuertes” debe entenderse que se refiere a las razones paralelas para negar que todos los capaces son fuertes, es decir, las premisas análogas a (2-3) y (5-8). En cualquier caso, es fácil reconstruir el argumento paralelo de Protágoras, substituyendo “fuerte” por “valiente” y “capaz” por “atrevido” en el argumento original y haciendo una interpretación más amplia de (2-3):

(1') Los fuertes son capaces.

(2') La virtud (corporal y anímica) en su totalidad es algo bello: i.e., no es el caso que una parte de ella es vergonzosa y otra bella.

(3') Protágoras es maestro de la virtud en el entendido de que ésta es bella.

62

(4') Los que saben (en el sentido de que tienen el conocimiento técnico) son más capaces que los que no saben.

(5') Algunos que son ignorantes de la técnica correspondiente son capaces.

(6') La fuerza es algo bello.

(7') La capacidad de estos ignorantes es vergonzosa porque es producto de la locura.

(8') Estos ignorantes capaces no son fuertes.

(9') Estos que son capaces siendo ignorantes de la técnica no son fuertes sino locos.

(10') En estos casos, los más sabios (técnicamente) son los más capaces.

(11') Los más sabios, al ser los más capaces, son los más fuertes.

(12') La sabiduría es fuerza.

El argumento es claramente análogo y parece también razonable. La idea base es que la fuerza es un tipo de capacidad noble o bella, y que en

esto se parece a la sabiduría, que es también un tipo de capacidad noble. El caso al que aluden las premisas (5')-(8') seguramente es el caso de algunas personas cuya capacidad proviene de un momento transitorio de locura, pero no de la fuerza. Por ejemplo, el caso de alguien que teniendo poca fuerza física es capaz de levantar, en un momento de locura, un objeto muy pesado, que en situaciones normales no lo levantaría. Y se asume que este tipo de capacidad no es noble. El resto del argumento se explica del mismo modo que el argumento original.

De acuerdo con mi interpretación, el objetivo del argumento paralelo de Protágoras es poner en cuestión el fundamento socrático para llegar a la conclusión (12), la disyunción inicial: (a) las virtudes son idénticas y tienen el mismo poder, o (b) una no es como la otra y tienen distinto poder. Pues, si es válido concluir que la sabiduría es lo mismo que la valentía (es decir, (a)) con base en las premisas (5-8) y el establecimiento de cierta similitud entre la valentía y la sabiduría (que ambas son un tipo de atrevimiento noble), entonces es válido también concluir que la sabiduría es lo mismo que la fuerza física a partir de (5'-8') y del establecimiento de cierta similitud entre la fuerza y la sabiduría (que ambas son un tipo de capacidad noble). Es decir, la tesis detrás de la Parte 2 es que la disyunción inicial (a) o (b) no captura adecuadamente el fenómeno, pues es demasiado excluyente: identidad o completa diferencia. Es posible que haya un término medio, similitud sin identidad, entre valentía y sabiduría, así como la hay entre sabiduría y fuerza. De este modo, me parece justo concluir que la Parte 2 de la respuesta de Protágoras es bastante fuerte y que ataca con éxito otro aspecto central del argumento de Sócrates, un aspecto que es preciso decir que Protágoras aceptó anteriormente. En efecto, desde la primera discusión sobre la unidad de la virtud en el diálogo, así como en el resumen posterior de Sócrates, Protágoras parecía haber aceptado esta disyunción, y por ello, el argumento de Sócrates que nos ocupa parecía dialécticamente efectivo. Ahora parece haber cambiado de opinión y ataca este supuesto que en efecto parece problemático. En la última parte de su respuesta Protágoras proporciona razones positivas para apoyar las críticas ofrecidas en las primeras dos partes, como veremos a continuación.

La Parte 3 de la respuesta de Protágoras es la siguiente (351a1-b2):

Pues no es lo mismo la capacidad y la fuerza, sino que la primera, la capacidad, llega a ser tanto a partir del conocimiento, como a partir de la locura y del impulso (ἀπὸ μανίας γε καὶ θυμοῦ), pero la fuerza a partir de la naturaleza y del buen cuidado de los cuerpos (ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν σωμάτων). Y del mismo modo aquí no es lo mismo el atrevimiento y

la valentía. De modo que ocurre que los valientes son atrevidos, aunque no todos los atrevidos son valientes. Pues el atrevimiento llega a ser en los hombres tanto a partir de la técnica (ἀπὸ τέχνης), como a partir del impulso y a partir de la locura, así como la capacidad. Pero la valentía llega a ser a partir de la naturaleza y del buen cuidado de las almas (ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν).

Esta parte de la respuesta de Protágoras es poco considerada. Los especialistas, en general, descartan rápidamente como inapropiadas las partes 1-2, de manera que no se preocupan por interpretar la parte 3. Sin embargo, Devereux (1975) y Cobb (1982) han propuesto una interpretación muy plausible de esta parte, la cual es seguida por Wolfsdorf (2006). La interpretación que presentaré aquí sigue en términos generales la de Devereux.

64 El objetivo de Protágoras en esta parte es dar una explicación de por qué no es el caso que todos los atrevidos son valientes que justifique la distinción que sostiene entre valentía y sabiduría técnica. Siguiendo con la analogía entre valentía y fuerza, y atrevimiento y capacidad, Protágoras explica por qué, similarmente, no todos los capaces son fuertes. De acuerdo con Protágoras, la capacidad puede llegar a ser a partir de (ἀπὸ) tres fuentes: conocimiento (ἐπιστήμη), impulso (θυμός) y locura (μανία). Es claro que, con esto, Protágoras se refiere a la mera capacidad, es decir, a la capacidad que no es también fuerza²⁰. Para explicar esta tesis tomemos como ejemplo el caso de levantar un objeto muy pesado, una roca grande. La idea es que hay algunas personas que no son fuertes, pero pueden ser capaces para levantar una roca grande en algún momento por alguna de las tres razones mencionadas.

Pueden ser capaces porque han aprendido diligentemente una técnica para levantar una roca, por ejemplo, con algún artilugio mecánico. También puede ser que otros, que no son fuertes, pueden ser capaces para levantar una roca grande en un determinado momento por un impulso extraordinario que

²⁰ Es decir, Protágoras no está ofreciendo un análisis de la capacidad en general, sino de la capacidad sin fuerza, pues sostiene que la fuerza es un tipo de capacidad. Del mismo modo, cuando Protágoras habla de las fuentes del atrevimiento debe entenderse que se refiere al mero atrevimiento, atrevimiento sin valentía, pues sostiene que la valentía es un tipo de atrevimiento. Esto es asumido por Devereux (1975), Cobb (1982) y Wolfsdorf (2006). Weiss (1985, p. 19), en cambio, sostiene que Protágoras distingue por completo las fuentes del atrevimiento/capacidad en general y de la valentía/fuerza. Y por esta razón afirma que el sofista se refuta a sí mismo, pues su respuesta da como resultado no sólo que no todos los atrevidos son valientes, sino que ningún atrevido es valiente. Ésta es una interpretación particularmente poco caritativa.

les produce una determinada situación, por ejemplo, por un enojo muy fuerte. Y el tercer caso, mencionado ya en la Parte 2, es el de aquellos que, no siendo fuertes físicamente, pueden, en un acceso de locura, ser capaces de levantar una roca. En consonancia con lo que se ha argumentado anteriormente, sólo el primer tipo de capacidad sería un tipo de capacidad noble o bella. Por el contrario, la fuerza, otro tipo de capacidad noble, tendría una fuente doble: la naturaleza y el buen cuidado de los cuerpos²¹. Es decir, los fuertes son aquellos que tienen tanto una buena naturaleza física como un buen cuidado o entrenamiento del cuerpo que desarrolle esta predisposición natural. Estos fuertes pueden entonces ser capaces de levantar una roca muy grande simplemente en virtud de su gran fuerza física. De este modo, entonces, la fuerza y la sabiduría técnica son distintas, porque a pesar de que ambas son un tipo de capacidad noble, la fuerza no tiene como fuente u origen el conocimiento técnico.

El caso de la valentía, el atrevimiento y la sabiduría, o conocimiento técnico, es similar. De acuerdo con Protágoras, el mero atrevimiento (que no es también valentía) puede llegar a ser a partir de tres fuentes: el conocimiento técnico (τέχνη), el impulso y la locura. Tomemos como ejemplo el caso de una situación límite como la de atreverse a desactivar una bomba que está a punto de explotar. Alguien puede atreverse porque es un ingeniero en electrónica y cree poder descubrir el mecanismo de la bomba. Aunque puede costarle mucho trabajo decidirse a atreverse porque realmente no es valiente. Otro puede atreverse a desactivar la bomba por un impulso o enojo muy fuerte momentáneo, por ejemplo, porque está en peligro su vida. Otro puede atreverse simplemente porque está loco. De estos tres casos, sólo el primero sería un tipo de atrevimiento noble. Por el contrario, la valentía, otro tipo de atrevimiento noble tiene una doble fuente: la naturaleza y el buen cuidado del alma. Es decir, los valientes son aquellos que tienen una buena predisposición anímica y un entrenamiento especial de su psique que desarrolle esta predisposición; por ejemplo, una disposición a no tener miedo de cualquier cosa y un entrenamiento adecuado para controlar correctamente el miedo. Un valiente entonces puede atreverse a desactivar la bomba con una confianza que no emana del conocimiento técnico y que no es momentánea, ni impulsiva ni loca, como el de los otros dos casos. De este modo, entonces, la valentía y la sabiduría técnica son distintas, porque a pesar de que ambos son un tipo de atrevimiento noble, la valentía no tiene

²¹ Wolfsdorf (2006, p. 443) interpreta, asimismo, esta fuente como doble, y no como dos fuentes independientes. A. E. Taylor (1927, p. 258) parece sostener la misma interpretación.

como fuente u origen el conocimiento técnico. Protágoras tiene, así, una respuesta completa al argumento de Sócrates²².

V. Conclusión

En este trabajo hemos visto que el argumento de Sócrates para mostrar que la valentía es lo mismo que la sabiduría no es simplemente una falacia lógica o un argumento defectuoso que es claramente inválido. El argumento es válido y efectivo como un reto a la posición protagórica sobre la virtud, especialmente en el contexto de la discusión sobre ésta que se llevó a cabo anteriormente. Sin embargo, la respuesta de Protágoras es efectiva y consigue criticar adecuadamente el argumento. El sofista cuestiona acertadamente los dos aspectos centrales de la estrategia argumentativa de Sócrates y, especialmente, proporciona una explicación de la diferencia entre valentía y sabiduría que da razones que parecen, al menos *prima facie*, sólidas para separar a éstas. Así que Protágoras es el vencedor de este breve encuentro.

Sin embargo, la victoria tiene un costo. El argumento de Sócrates se ha enfocado en casos de sabiduría técnica, es decir, ha intentado argumentar que la valentía consiste en cada caso en la posesión del conocimiento técnico relevante. Por ejemplo, si se trata de lanzarse a un pozo, el valiente es el técnico relevante, el buzo, y así en los demás casos. La respuesta de Protágoras consiste en sostener que la valentía no tiene nada que ver con la posesión del conocimiento técnico particular relevante. Y en esto Protágoras seguramente tiene razón. Un experto técnico particular no es valiente sólo por el hecho de poseer este conocimiento técnico. Si así fuera, su valentía sería muy limitada. Por ejemplo, un buzo sólo sería valiente para sumergirse en un pozo, pero no para luchar con un escudo. En este caso, el valiente sería el experto en la lucha con escudo. Pero si esta teoría sobre la valentía basada en el conocimiento técnico especializado es insatisfactoria, ¿por qué Platón hizo que Sócrates la empleara como la base de su argumento? La respuesta es la siguiente, y explica por qué la victoria de Protágoras es sólo momentánea.

Al emplear Sócrates la hipótesis de que el conocimiento técnico especializado es aquello en lo que consiste la valentía dirige la atención de Protágoras hacia la crítica de esta hipótesis. La crítica del sofista es efectiva, y al presentar ésta ofrece su propia tesis sobre la valentía. De acuerdo con

²² Así pues, si bien mi interpretación de la Parte 3 de la respuesta de Protágoras sigue a Devereux (1975), Cobb (1982) y Wolfsdorf (2006), ninguno de estos autores proporciona una interpretación satisfactoria de las Partes 1 y 2. Por esta razón es que mi interpretación ofrece un análisis más adecuado de la respuesta completa de Protágoras y de la función de sus diferentes partes.

esta tesis, la valentía no se origina en el conocimiento técnico especializado sino en la naturaleza y el “buen cuidado” (εὐτροφία) del alma. Ciertamente es plausible que la εὐτροφία no sea un tipo de técnica especializada particular, como el buceo, pero ¿qué tipo de estado anímico es? Parece difícil que Protágoras lograra defender exitosamente la idea de que la εὐτροφία no es algún tipo de aprendizaje o conocimiento. Principalmente porque él mismo, como maestro de la virtud, debería ser capaz de enseñar la valentía, como se establece implícitamente en la premisa (3). Pero, si Protágoras puede enseñar la valentía es porque ésta involucra un cierto tipo de conocimiento técnico, capaz de ser enseñado y aprendido, si bien no es un conocimiento técnico particular. Recordemos que toda la discusión inicial sobre la virtud se dio a partir del cuestionamiento socrático de que la virtud no es enseñable porque no es una técnica, no hay expertos sobre ella (319a8-320c1). La respuesta de Protágoras fue que todo ser humano civilizado es al menos mínimamente un experto en la técnica de la virtud y algunos, como él, lo son en grado superior y por eso la enseñan (326e6-328c2).

De este modo, si Sócrates hubiera cuestionado de manera directa la respuesta a su argumento sobre la sabiduría y la valentía es probable que hubiera seguido una estrategia similar a la sugerida aquí. Pero Sócrates sigue una estrategia positiva indirecta que, sin embargo, tiene el mismo resultado. Sócrates cambia, aparentemente, el tema de manera muy súbita, tras la respuesta de Protágoras, para dirigirlo al tema del vivir bien y del placer (351b3-4). Pero este cambio es sólo aparente. Como se puede apreciar más adelante, toda esta discusión tiene por objetivo desarrollar la idea de que hay una técnica general de medida que sirve para calcular adecuadamente el placer y el dolor involucrado en toda acción y decisión. Y como Sócrates hace que Protágoras acepte que el fin último de la acción es perseguir el placer y evitar el dolor, esta técnica se convierte en un conocimiento general superior sobre cómo debe vivir su vida el ser humano (358a1-c3). Posteriormente, Sócrates aplica este resultado para refutar finalmente la tesis protagórica de que la valentía y la sabiduría son distintas (358c4-360e5). De acuerdo con Sócrates, la técnica de la medida es aquello que hace que el valiente tome las decisiones correctas sobre lo que debe temer y lo que no debe temer. Así que la valentía, como toda virtud, termina siendo idéntica, según Sócrates, al conocimiento o sabiduría, el cual consiste precisamente en la técnica métrica.

El filósofo ateniense consigue entonces finalmente mostrar que la respuesta protagórica a su argumento es sólo momentáneamente exitosa. Pues el “buen cuidado” del alma que, según el sofista, es la fuente de la valentía, no puede ser otra cosa que un cierto tipo de conocimiento técnico,

si bien no un conocimiento técnico particular. Sócrates alude veladamente a esto, hacia el final del diálogo. De acuerdo con la idea expuesta al inicio de la conversación entre el filósofo y el sofista, que si la virtud es enseñable es una técnica, dice: “en efecto, si la virtud fuera algo distinto del conocimiento, como Protágoras intentaba afirmar, claramente no sería enseñable” (361b3-5). Es decir, el “buen cuidado” del alma tiene que involucrar algún tipo de conocimiento para que sea enseñable y no un mero proceso azaroso y arbitrario²³. Por tanto, la victoria de Protágoras sobre Sócrates es momentánea. La valentía no es, ciertamente, un conocimiento técnico particular, pero el sofista tiene que aceptar que es, no obstante, un tipo de conocimiento técnico general que sirve para decidir en cualquier situación el curso correcto de la acción: la técnica métrica.

Referencias bibliográficas

- Adam, A. M., & J. Adam (1893). *Platonis Protagoras*. Cambridge University Press.
- Bluck R. S. (1949). *Plato's Life and Thought*. Routledge.
- Burnet, J. (1903). *Platonis Opera* [Tomus III]. Clarendon Press.
- Cobb, W. S. (1982). The Argument of the *Protagoras*. *Dialogue*, 21(4), 713-731. <https://doi.org/10.1017/S0012217300023866>
- Cuadros Contreras, R. (2013). Sofística, retórica y filosofía. *Praxis Filosófica*, (37), 75-93. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i37.3454>
- Devereux, D. T. (1975). Protagoras on Courage and Knowledge: *Protagoras* 351a–b. *Apeiron*, 9(2), 37–9.
- Divenosa, M. (2006). *Platón: Protágoras*. Losada.
- Festugière, A. J. (1946). Sur un passage difficile du «*Protagoras*». *Bulletin de correspondance hellénique*, 70, 179-186.
- Grube, G. M. A. (1933). The Structural Unity of the *Protagoras*. *Classical Quarterly*, 27(3-4), 203-7. <https://doi.org/10.1017/S0009838800016979>
- O'Brien, M. (1961). The “Fallacy” in *Protagoras* 349D–350C. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 92, 408–417. <https://doi.org/10.2307/283826>
- Sauppe, H. (1884). *Platon: Ausgewählte Dialoge*, [Bd. 2]. Weidmann.
- Schanz, M. (1881). *Platonis Opera Quae Feruntur Omnia*, [Bd. 7]. Tauchnitz.
- Taylor, A. E. (1927). *Plato: The Man and His Work*. Methuen.
- Taylor, C. C. W. (1991). *Plato: Protagoras*. Clarendon Press (2a. ed.).
- Vlastos, G. (1956). Introduction. En B. Jowett. (Trad.), *Plato: Protagoras*, (pp. vii–viii). The Liberal Art Press.
- Weingartner, R. H. (1973). *The Unity of the Platonic Dialogue*. Bobbs-Merrill.

²³ Véase, al respecto, Cuadros Contreras (2013), quien enfatiza que la educación sofística era eminentemente práctica. Sin embargo, aun así, parece que sería algún tipo de transmisión de conocimiento.

- Weiss, R. (1985). Courage, Confidence, and Wisdom in the *Protagoras*. *Ancient Philosophy*, 5(1), 11-24. <https://doi.org/10.5840/ancientphil19855123>
- Wolfsdorf, D. (2006). Courage and Knowledge at *Protagoras* 349e1–351b2. *Classical Quarterly*, 56(2), 436-444. <https://doi.org/10.1017/S0009838806000449>

