

INTELLECTUALISMO MORAL A LA LUZ DE *PROTÁGORAS* 310A–314C

Moral Intellectualism in The Light of *Protagoras* 310a–314c

Leonardo Rodríguez Acuña

ORCID ID: 0000-0002-5524-7700

Universidad de los Andes, Chile

lrodriguez@miuandes.cl

RESUMEN

En la discusión sobre el intelectualismo moral en el *Protágoras* no se suele atender a cómo la construcción narrativa orienta y complementa la argumentación filosófica. En este artículo analizo la Sección de Hipócrates (310a–314c) y argumento que aporta orientaciones relevantes para la interpretación del intelectualismo moral. En este pasaje se introduce la idea de un conocimiento moral, pero se construye como uno (i) diferente del conocimiento técnico-productivo, (ii) que no se puede reducir a un conocimiento definicional y, además, (iii) que no puede ser enseñado sin requerir de un cierto tipo de disposición particular del aprendiz. Argumento estos puntos valiéndome de un análisis de tres momentos: de la distinción que introduce Sócrates entre conocimiento profesional y general; de la comparación del sofista con el mercader; y de la aparentemente contradictoria decisión de ir a ver a Protágoras.

Palabras clave: *intelectualismo moral, racionalidad práctica, ética antigua, Platón, Sócrates, Protágoras.*

ABSTRACT

In the discussion of Moral Intellectualism in the *Protagoras*, attention is not usually paid to how the narrative construction guides and complements the philosophical argument. In this article, I analyze the Section of Hippocrates (310a–314c) and argue that it provides a relevant guidance for the interpretation of Moral Intellectualism. In this passage, the idea of Moral Knowledge is introduced, but it is constructed as one (i) different from technical-productive knowledge, (ii) that cannot be reduced to definitional knowledge, and, furthermore, (iii) that cannot be taught without require a certain type of particular disposition of the learner. I argue these points using an analysis of three moments: the distinction that Socrates introduces between professional and general knowledge; the comparison of the sophist with the merchant; and the contradictory decision to go see Protágoras.

Keywords: *Moral Intellectualism, practical rationality, ancient Ethics, Plato, Socrates, Protagoras.*

INTRODUCCIÓN

Es ya un lugar común entre los estudios platónicos considerar que una interpretación sensata de Platón debe hacerse cargo de que sus escritos revisten la forma dialógica y no de un tratado u otro tipo de forma en donde podamos suponer que lo que está escrito es, sin más, la opinión de su autor; aunque la integración precisa de los aspectos dramáticos y los filosóficos puede variar.¹ En los últimos años se han acrecentado los estudios sobre las referencias literarias que emplea Platón y cómo estas iluminan la construcción dramática y su propuesta filosófica,² así como también que el desarrollo dramático permite advertir afirmaciones implícitas de Sócrates, o más en general, de lo que Platón quiso exponer.³

1 Para diferentes maneras de leer la relación entre diálogo y filosofía platónica en el siglo XX, especialmente en la tradición anglosajona, véase Gill (2002, pp. 145-149), quien por lo demás defiende una interpretación radicalmente no sistemática. Durante el siglo XXI ha ganado cierta popularidad la idea (asociada a los trabajos de Press, González, Griswold, Nails, Blondell, McCabe, entre otros) de que Platón estaría más interesado en estimular al lector que en ofrecer una doctrina. También ha ganado popularidad la llamada «interpretación de dos niveles» (asociada a los trabajos Sedley, Scott o Weiss), según la cual las composiciones de Platón simultáneamente ofrecen un primer nivel de interacción de Sócrates —o el personaje principal— con sus interlocutores, y un segundo nivel de Platón con su audiencia. Cfr. Kamtekar (2017, pp. 7-11), quien opta por una interpretación del segundo tipo.

2 Para estudios recientes que se ocupan del Protágoras y su relación con Homero, véase Souza de Alcântara (2024) y Rojcewicz (2023). Ambos autores comentan, entre varias otras referencias, que en la escena inicial ya se prefigura con la alusión a Alcibiades el tema de la enseñanza en la virtud política, pero también la referencia a Homero del inicio evoca a Sócrates como Odiseo, y al joven ateniense como Hermes, cuestión que se condice con la discusión posterior, en donde Sócrates debe sortear los coros sofísticos, con reminiscencias a Orfeo y el mundo de los muertos. Rojcewicz es enfática al sostener que los sofistas no se preocupan genuinamente por la polis, pero es poco creíble su creencia de que todos los sofistas comparten la posición de Hippias sobre la convencionalidad tiránica de la ley. Sobre este tema, además del trabajo clásico de Guthrie, puede consultarse Vallejo Campos (2017, pp. 36-59, esp. pp. 45-48).

3 Así, por ejemplo, Lizano Ordovás (2020, pp. 94-96) argumenta que la afirmación de Sócrates en los inicios del *Fedón* sobre que el placer es una liberación del dolor está complementada con su propia situación, en la que él mismo está muy a gusto con poder filosofar, mostrando implícitamente un segundo tipo de placer que

En el caso específico del *Protágoras* no debería sorprendernos la pertinencia de atender a la construcción dramática, pues se trata de uno de los diálogos más ricos en la construcción de los personajes y los escenarios; si nos atenemos exclusivamente a los argumentos no solamente la propuesta de Platón se ve empobrecida, sino que incluso resulta difícil comprender el desarrollo argumentativo, como lo es la paradójica inversión de tesis que sostienen Sócrates y Protágoras en torno a si la virtud puede enseñarse. Si bien una línea de interpretación tradicional ha desestimado el valor filosófico de la introducción del diálogo, creyéndola como un mero preludeo literario, recientemente ha habido un mayor interés en el valor filosófico de las primeras páginas de la obra.⁴

Es bien conocido que en el *Protágoras* Sócrates defiende lo que se ha venido a llamar como «intelectualismo moral», a saber, la tesis según la cual conocer lo que es bueno es una condición necesaria y suficiente para obrar bien; en otras palabras, la identificación de la posesión de la virtud con su conocimiento. Pero hay discusiones en la literatura respecto a la interpretación precisa del intelectualismo moral, por ejemplo, respecto de cómo habría que caracterizar la noción de conocimiento o cuál es su función dentro de la psicología moral.⁵ Dado que la discusión temática

es puro, tal como después Platón lo planteará explícitamente en el *Filebo*. Otro ejemplo es la sugerente lectura de García-Baró y Mársico (2020) sobre el *Hippias menor*, en donde presentan a un Sócrates que, por medio de la acción del diálogo, se muestra como un ejemplo de prudencia que rectifica sus propias palabras en la conversación con el sofista.

4 Además de los artículos ya citados *supra*, nota 2, véase Treantafelles (2013), Rørstadbotten (2017) y Larsen (2017). Un comentario anterior, pero que también explota el valor filosófico de las primeras escenas se encuentra en Gomes de Pina (2004). Con todo, estos trabajos no han prestado atención al problema del intelectualismo moral, al cual está dirigido este trabajo. Hay, por cierto, una gran atención al marco dramático en la edición crítica preparada por Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005).

5 Zaborowski (2021), por ejemplo, considera que la interpretación del intelectualismo moral varía según se consideren distintos tipos de grados de conocer (así, podría decir que conozco al último premio Nobel de Literatura refiriéndome a que sé cuál es su nombre, o bien refiriéndome a que lo he estudiado a fondo y lo he cono-

del intelectualismo moral aparece en la segunda mitad del diálogo (por ejemplo, 345b, e, 352c, 358c–d y 361b), los comentaristas consiguientemente se han concentrado en esa parcela del diálogo, no prestando suficiente atención a otros lugares de este que podrían contribuir a la discusión.

Puede parecer a primera vista razonable que, dado que Platón no introduce explícitamente el problema del intelectualismo moral hasta la segunda mitad del diálogo, no habría por qué buscar en la primera mitad alguna indicación al respecto. Sin embargo, en un nivel más general, el conocimiento moral ya hace aparición en las páginas iniciales, concretamente en la llamada «Sección de Hipócrates» (310a–314c). Además, no debemos perder de vista que Platón muchas veces presenta de modo no temático aquello que quiere mostrar, por lo que en un diálogo cuyo eje narrativo es la educación de la virtud no sería extraño que ya desde el inicio haya algunas señales capaces de orientar cómo es ese tipo de enseñanza y qué tipo de conocimiento supone.

En lo que sigue, argumentaré que la Sección de Hipócrates en varios sentidos anticipa la discusión sobre el conocimiento moral y su aprendizaje, de un modo que resulta pertinente para la interpretación del intelectualismo moral y que no ha sido suficientemente atendido. Se desprende del análisis de esta sección que el conocimiento moral (*i*) es diferente del conocimiento técnico-productivo, (*ii*) que no se puede reducir a un conocimiento definicional y, por último, (*iii*) que no puede ser enseñado sin requerir de un cierto tipo de disposición particular del aprendiz. Todas estas tesis habrían sido afirmadas indirecta y a veces implícitamente, pero forman parte fundamental del desarrollo narrativo de esta primera parte y su conexión con el resto de la obra.

cido personalmente); según él, *conocer lo que es bueno* debería entenderse en el sentido más fuerte posible. Puede verse, por otro lado, en trabajos como el de Butler (2019) o de Kamtekar (2017) la discusión del intelectualismo moral en la psicología moral socrático-platónica y la consiguiente discusión respecto de la pretendida evolución de esta psicología en los diálogos posteriores.

En la sección I abordo la distinción que propone Sócrates entre conocimiento profesional o productivo (δημιουργική τέχνη) y conocimiento general o cultural (παιδεία) de 312a8–b6, que apunta a concebir en las pretendidas enseñanzas de Protágoras un rol formativo, de alcances éticos. Argumentaré que ya con esta distinción se ofrece alguna orientación respecto de cómo debe entenderse el arte de la medida de quien conoce el bien. Luego, en la sección II, trato la comparación entre un sofista y un comerciante o tendero de 313c5–314b4; ambos alaban unánimemente sus productos como buenos, así que es necesario contar con el criterio de un experto para juzgar qué mercancías son buenas, y en qué cantidad y oportunidad consumirlas. El alcance de la comparación permite introducir la figura del médico del alma, y evaluar el tipo de juicios que derivan de su conocimiento, pero estos juicios exceden un conocimiento meramente definicional.

En la sección III, tomo un problema interpretativo del texto que ha sido concebido como una paradoja: por qué Sócrates, luego de advertir a Hipócrates los peligros de ir a ver a Protágoras sin contar con el juicio de un médico del alma, en 314b6 acepta acompañarlo a verlo. Este problema es importante porque de ello depende la conexión de la discusión tratada hasta ese momento con las otras partes del texto; pero, además, argumento que su solución supone ciertos compromisos que influyen en el problema del intelectualismo moral, puesto que se relaciona a fin de cuentas con el problema de cómo se aprende la virtud y cómo un cierto tipo de disposición es necesario para el aprendizaje.

I. CONOCIMIENTO PROFESIONAL Y GENERAL

El joven Hipócrates llega a casa de Sócrates muy temprano, emocionado por el aviso de que Protágoras está en la ciudad. Acude donde Sócrates a pedirle que le introduzca al sofista, con la intención de que lo convierta en sabio (310d5–6). El filósofo le

propone que esperen al amanecer⁶ antes de ir donde el sofista, y durante la espera ambos conversan en el patio. Tras una primera serie de preguntas (311b5–312a5), Sócrates compara el aprendizaje de un médico, un escultor y un sofista, donde, tal como parece, en todos los casos ir a estudiar con el maestro de aquella arte y adquirir su sabiduría se hace con vistas a volverse un profesional en la materia correspondiente: por lo tanto, si la inducción es correcta, Hipócrates al acudir a Protágoras estaría deseando convertirse en un sofista.

Tras aquel razonamiento, Hipócrates se ruboriza: le avergüenza la idea de presentarse ante sus pares como un sofista (312a6–8). Hay que recordar que ser sofista está mal visto en la sociedad de la época,⁷ tal como el mismo Protágoras señala más adelante en el

6 El hecho de que sea muy temprano (πρὸ γὰρ ἔστιν, 311a3) ha sido interpretado, además del sentido literal, con un significado metafórico. Denyer sugiere que mientras Hipócrates esté en una etapa preilustrada, cualquier contacto con Protágoras será prematuro (Denyer, 2008, p. 71). Siguiendo esta línea, bien podemos decir que a Hipócrates le hace falta conseguir cierto tipo de disposición para sacar provecho a su encuentro con el sofista. De modo similar, Rørstadbotten señala que la luz que le falta a Hipócrates está asociada con una vuelta hacia la vida filosófica (Rørstadbotten, 2017, p. 140; cfr. Treantafelles, 2013, p. 163). Según Pascual Martín (2022), sin embargo, Platón pretendería mostrar con esta escena no solo la falta de preparación del joven, sino su amenaza para Sócrates: «El asunto de la escena introductoria del Protágoras no es pues cómo la corrupción del joven Hipócrates a manos de Protágoras de Abdera puede ser evitada, sino más bien, si Sócrates será capaz de frenar o esquivar la tendencia destructiva del «Hipócrates» de turno, ante la inevitable demanda —para la cual estaría perfectamente preparado el filósofo— de suministrar a la juventud una cierta asistencia en lo relativo a su educación política» (p. 69).

7 Adkins (1973, pp. 11-12), Treantafelles (2013, pp. 165-166), Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005, p. 15 n. 7). Un comentarista anónimo me ha observado que esta aseveración es problemática, pues durante la vida de Sócrates el término «sofista» no habría adquirido todavía una significación peyorativa y, en todo caso, son figuras admiradas por Hipócrates y otros. Es cierto que los sofistas son admirados, por lo menos dentro de cierto grupo (pero, cfr. *Menón* 91c, donde Ánito tiene una impresión hostil; y también la conocida burla de Aristófanes, que si trata a Sócrates como un sofista es para burlarse de él). Mi punto no es que los sofistas sean mal vistos, sino que ser un sofista es mal visto, en un sentido similar a cómo Calicles reprocha a Sócrates por dedicarse a la filosofía a su edad (*Gorgias*, 486a). Para la evolución del concepto y una discusión sobre la influencia de Platón en el término, cfr. Vallejo Campos (2017, pp. 23-28).

diálogo (316c–317c). En ese sentido, Sócrates ha dejado al joven ateniense en una aporía, ya que quiere estudiar con Protágoras, pero ahora repara en que no quiere convertirse ni ser tenido por un sofista, y, con todo, en el razonamiento anterior parece que el único objetivo del estudio con Protágoras podría ser convertirse en lo que no quiere ser. Ante la paralización del muchacho, Sócrates acude en su ayuda haciéndole ver que la inducción anterior es inválida, pues el filósofo introduce una distinción entre tipos de aprendizaje que permitiría distinguir el aprendizaje de Protágoras a los casos anteriores, y de este modo, ayudaría a clarificar las ideas y la motivación de Hipócrates:

Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendizaje de Protágoras no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tú aprendiste lo respectivo a su arte [ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες], no para hacerte profesional [δημιουργός], sino con vistas a tu educación [ἐπὶ παιδείᾳ], como conviene a un particular y a un hombre libre. (312a9–312b4)⁸

Tras la asistencia de Sócrates, Hipócrates puede salir de la aporía, puesto que esta distinción le permite concebir mejor el tipo de aprendizaje que espera recibir de Protágoras (312b5–6). Pero antes de continuar con el diálogo, conviene detenerse en esta interesante distinción, pues establece un primer marco desde donde se construye lo que sigue. En el fragmento citado hay un contraste esquemático entre dos tipos de aprendizaje: por un lado, el aprendizaje de un arte o técnica (τέχνη) que se hace con vistas a convertirse en un profesional, y, por otro lado, el aprendizaje de una educación general o cultural (παιδεία). Sin embargo, conviene tomar cierto resguardo con el uso del vocabulario, pues como ya señala Adkins, el uso de τέχνη en el diálogo es más bien

⁸ Esta y las demás traducciones del diálogo son de García Gual (1985); para el griego, se utiliza la edición de Denyer (2008).

vago y sin consistencia: a veces se utiliza para hacer referencia a algún tipo de habilidad productiva (*craft*), mientras que otras veces compete a cualquier actividad que persiga un fin.⁹ Como consecuencia, podríamos decir que el aprendizaje de la παιδεία también consiste en adquirir una τέχνη en un sentido más amplio del término, puesto que tal educación general persigue un fin, aunque este fin no sea profesional o productivo, como lo es un uso más estricto de τέχνη.

En el fragmento citado, en todo caso, se establece nítidamente una distinción entre dos tipos de aprendizaje y, consiguientemente, dos tipos de saberes que se adquieren según sea el caso. En uno de estos, cuando se busca formación profesional, sería necesario adquirir un tipo de saber productivo, así que podríamos precisar ese conocimiento experto como un arte productivo (δημιουργική τέχνη), según una expresión que Protágoras utiliza más adelante, en el mito de Prometeo (322b3), para distinguir este conocimiento especializado del arte de la política (πολιτικὴν ... τέχνην, 322b5), que no sería especializado, sino repartido a toda la humanidad como tal.

En contraste, en el segundo caso, cuando el objetivo es la παιδεία, el conocimiento que se pretende adquirir no es ya productivo, sino de algún otro tipo. Sócrates añade, además, que este tipo de aprendizaje conviene a un hombre libre. Es en atención a la libertad, en oposición a la servidumbre, que en este caso parece haber una equivalencia a lo que Protágoras llama una πολιτικὴ τέχνη en el mito de Prometeo, puesto que el arte político es un conocimiento de libres, a pesar de que Protágoras crea que todos los libres *de hecho* tienen ese arte, cuestión sobre la que Sócrates disiente, al sostener más bien que la mayoría es ignorante.¹⁰ Ambos, de cualquier modo, concuerdan en que entre los objetivos

⁹ Adkins (1973, pp. 5-6).

¹⁰ Cfr. *Apología* 22e–23b, pero es un motivo común a muchos diálogos, también el *Protágoras*.

de la παιδεία, lo que conviene a los libres, se encuentra el arte político.¹¹ Mas, en general, podríamos decir que la παιδεία no busca un arte productivo, sino la adquisición de artes liberales como la gramática, la música y la gimnasia, cuyo objetivo es distintivamente no-profesional y, como espero mostrar en breve, está asociado con el cuidado del alma.

Un problema para concebir el alcance de esta distinción, como nota Larsen, es que los ejemplos que Sócrates menciona como constitutivos de la παιδεία constituyen profesiones propias, es decir, por ejemplo, hay quienes estudian con citaristas para convertirse en músicos profesionales.¹² El maestro, tanto para la educación profesional como para la παιδεία, es el mismo. Protágoras, por su parte, tiene entre sus discípulos a quienes sí desean convertirse en sofistas. Antes Hipócrates no sabía con la suficiente claridad qué tipo de enseñanza busca obtener de Protágoras, y entonces corría el peligro de, volviéndose un discípulo más, terminar convirtiéndose en un sofista profesional sin quererlo realmente. Pero ahora que ha reparado en que no quiere ser un profesional, ¿en qué consiste el aprendizaje que espera de Protágoras? ¿Cómo distinguir el aprendizaje de un arte *liberal* del aprendizaje del mismo arte, pero con un objetivo profesional?

Podríamos pensar que el tipo de conocimiento aprendido es el mismo, excepto que el profesional requiere mayor acumulación de ese conocimiento, mientras que el estudiante liberal no necesita invertir tanto tiempo. Así, por ejemplo, mientras que el que será un citarista profesional requiere varios años de estudio y un conocimiento acabado en teoría musical, al que estudia la ejecución de la cítara como parte de un programa de la παιδεία le vale con unos pocos años de estudio, y no necesita entrar en demasiados tecnicismos musicales.

11 Cfr. *Lisis* 209c–210c, donde Sócrates anima a Lisis a aprender para que sea libre y sea confiable en la administración de la casa, la *polis* e incluso al Gran Rey.

12 Larsen (2017, p. 83).

Sin embargo, a pesar de que la diferencia cuantitativa pueda ser acertada,¹³ este criterio es insatisfactorio para dar cuenta de ambos tipos de conocimiento, al menos por dos motivos: primero, si solo hay una diferencia cuantitativa de dedicación, entonces la παιδεία se caracterizará por ser un conocimiento más bien mediocre sobre muchas disciplinas, cuestión que resulta absurda como criterio de virtud.¹⁴ Segundo, en la *Apología*, Sócrates realiza una crítica a los artesanos que, sabiendo mucho de algo en particular, carecen de la sabiduría de las otras cosas, entre ellas, las más importantes (*Apología* 22d). Y como se aprecia en el contexto de este diálogo, se tiene por mucho más importante la παιδεία (propia de un «hombre libre»). En la posterior comparación del sofista con el mercader, se revela que este conocimiento formativo guarda relación con el cuidado del alma (313a, cfr. *Alcibíades* I 132c), pero entonces la diferencia no podría ser cuantitativa, ya que en ese caso los músicos y otros profesionales sabrían aquellas cosas más importantes.

Si no es razonable explicar la diferencia entre el aprendizaje de un arte productivo y la educación general según un criterio cuantitativo, es claro que la distinción entre ambos tipos de co-

13 En el estudio de la astronomía en el currículo de la *República*, por ejemplo, puesto que se hace con otro objetivo (*i.e.* la preparación para el aprendizaje de la dialéctica), no se presenta un interés integral en la adquisición de aquella ciencia. Cfr. *República* 529e–530a: «Alguien versado en geometría, al verlos, consideraría que son bellísimos en estilo, pero que es ridículo analizarlos seriamente como si albergaran en ellos la verdad de lo igual, lo doble o cualquier otra proporción» (trad. Divenosa y Mársico, 2005). Respecto de este tema, y la diferencia con una descripción íntegra de la astronomía, véase la discusión en Sigurðarson (1998). También en este caso se ve una distinción equivalente, con la salvedad de que la astronomía no es un arte productivo.

14 Más adelante en el diálogo se critica la πολυμαθία (multiplicidad de saberes) de Hippias (cfr. 318d–319a), y en la *República* uno de los principios básicos es que cada individuo debería ceñirse a una sola actividad (cfr. 370c). La comparación es pertinente, pues en el programa de *República* (y también en las *Leyes*) la educación sigue la orientación tradicional de aprender música y gimnasia, a la que también acude Sócrates aquí, pero el objetivo, una vez más, no es convertir a los guardianes en músicos o gimnastas profesionales.

nocimiento obedecerá a un criterio cualitativo. En el contexto del diálogo no es claro que la función de la παιδεία sea únicamente la consecución de la virtud (¿se puede ser virtuoso e iletrado?), pero sí queda claro que la formación de la virtud es materia de la παιδεία, por cuanto Hipócrates pretende hacerse mejor aprendiendo de Protágoras (cfr. 318a).¹⁵

Así pues, es relevante advertir que cuando Sócrates discute el intelectualismo moral mucho más adelante, sigue haciéndolo dentro del contexto de realización de la παιδεία y, por lo tanto, involucra un conocimiento cualitativamente diferente al del profesional. Entonces, el arte y conocimiento de la medida (μετρητική ... τέχνη καὶ ἐπιστήμη, 357b4) debe concebirse como algo que, si bien es concebido en un sentido vago como τέχνη, en ningún caso se refiere a una δημιουργική τέχνη, un saber profesional, productivo y especializado.¹⁶ Ahora bien, si nos concentramos en que el conocimiento propio del ámbito de la παιδεία no es especializado, en contraposición con la δημιουργική τέχνη, podríamos decir que, mientras aquel se refiere a una parcela de la realidad, el conocimiento de la παιδεία tendría un carácter generalista, sinóptico. Esto puede entenderse como un anticipo de la diferencia en sede aristotélica entre el tipo de la excelencia racional de la producción (τέχνη) y la acción (φρόνησις), puesto que el conocimiento práctico consistiría, acorde al campo de

15 Este punto es resaltado por Gomes de Pina (2004, p. 60). Otra cuestión es qué entiende Hipócrates por volverse mejor, quien como joven ambicioso espera aprender el arte de la retórica para ser un exitoso político.

16 Esto acerca, dicho sea de paso, la posición socrática a una más democrática de lo que se suele pensar (democrática en el sentido en el que lo es Protágoras en el mito de Prometeo, donde distingue la política de los demás conocimientos). Es cierto que Sócrates afirma en varios lugares que solo los mejores deberían gobernar y el resto estará mejor obedeciendo, pero el tipo de saber que tiene el político idóneo, a lo que parece, debería ser capaz de generar otros semejantes a su condición. El médico sana, sí, pero no convierte en médicos a sus pacientes; pero si la distinción entre παιδεία y δημιουργική τέχνη se inserta en el núcleo del conocimiento moral, entonces el médico del alma sí convertirá a sus pacientes en otros médicos del alma, o por lo menos los acercará lo máximo posible a su propia condición de excelencia.

objetos de la παιδεία, a un razonar en general sobre la vida buena (cfr. *EN VI* 5, 1140a25-31).

Por otro lado, y como decíamos más arriba, el tipo de conocimiento involucrado en la παιδεία podría calificarse de τέχνη en un uso más laxo del término. Es bien sabido que Sócrates suele tomar el saber técnico como modelo para pensar el saber político-moral, pero lo que ahora nos interesa es que tal equiparación, aunque equívoca en algunos alcances, sugiere que el conocimiento moral estaría circunscrito al ámbito del hacer, volviendo indisoluble el aspecto práctico y el teórico de su conocimiento.¹⁷ De este modo, pues, parece que integrar este pasaje en la discusión del intelectualismo moral permite reforzar aquellas interpretaciones en las cuales el conocimiento socrático del bien es sinóptico respecto de la vida completa, pero también indisociable de su condición práctica.

II. EL MÉDICO DEL ALMA

Tras la propuesta de Sócrates para entender las enseñanzas de Protágoras como circunscritas al ámbito de la παιδεία, aquel problematiza otro aspecto. Señala: «vas a ofrecer tu alma, para que la cuide, a un hombre que es, según afirmas, un sofista» (312c1–2). Luego de una discusión inconclusa sobre la definición del sofista, continúa exponiendo los peligros a los que se arriesga Hipócrates. Es en este punto donde Sócrates introduce una analogía del sofista como un traficante o tendero (313c5–314b4; cfr. *Sofista* 224b–d).

En la comparación se advierte que, como comerciantes, pueden ignorar si sus mercancías son buenas (χρηστών) o nocivas (πονηρόν) para el cuerpo o el alma, según corresponda, pero en cualquier caso las alabarán todas con la finalidad de venderlas. Respecto al cuerpo, la compra es segura si se consulta con un médico o un experto gimnástico, y, del mismo modo, respecto al

¹⁷ Aunque por otro camino, Zaborowski (2021, p. 277) repara en la conexión teórico-práctica del arte de la medida en el *Protágoras*.

alma, para que la compra sea segura se requiere consultar con un médico del alma (ἰατρὸς περὶ τὴν ψυχὴν). Un problema, como advierte Denyer, es que si bien para un griego es sencillo identificar a un gimnasta o un médico, no está claro cómo identificar un médico del alma, pues diferentes fuentes señalan diversos modos de mejorar el alma, resultando un motivo adicional de cautela.¹⁸ Pero, independiente de aquella discusión, con la comparación, se espera que, tal como el experto en el cuerpo, un médico del alma tenga un tipo de conocimiento (ἐπιστήμη) tal que permita juzgar adecuadamente la adquisición y el consumo de las enseñanzas de Protágoras o cualquier otro (313e2–5).

Hipócrates, joven y necesitado de formación, es todavía un ignorante y no es capaz de evaluar su deseo de aprender con Protágoras, pues carece de la ἐπιστήμη necesaria para juzgar aquello capaz de contribuir a su mejora, no es capaz de juzgar con seguridad qué mercancías del alma son buenas. Por su condición, sería sensato que pida consejo a sus amigos y familiares, pues estos querrán el bienestar de la persona que se está educando y, teniendo más experiencia, podrían distinguir mejor que él lo que le conviene. Sócrates, de hecho, regaña al joven por tomar prematuramente la decisión de ponerse en manos de un sofista, sin consultar a sus padres y amigos. Con todo, y esto Sócrates no lo afirma aquí, los padres de uno pueden ser ignorantes o viciosos y, sin pretenderlo, deformar la educación del niño.¹⁹ Así, puede interpretarse el recurso del médico del alma como una manera de eliminar la posibilidad de error, pues su posesión de ἐπιστήμη le

18 Denyer (2008, p. 77).

19 No lo afirma, probablemente, porque sería dañino escuchar eso para un niño en formación, además que sembrar la duda sobre sí mismo podría ser contraproducente con su propósito de hacer recapacitar a Hipócrates. Pero vale recordar las palabras de Sócrates a Critón: «Tu buena voluntad sería muy meritoria si estuviera acompañada de una estimación correcta. Si no lo está, cuanto mayor sea, tanto más difícil será habérselas con ella» (*Critón* 46b, trad. Gómez-Lobo, 2006).

vuelve infalible a la hora de emitir un juicio sobre lo que es bueno para el alma.

Ahora bien, ¿qué tipo de *ἐπιστήμη* se necesitaría para ser un médico del alma? Este es, como se ve, un tema central en la discusión posterior, y ya aparece aquí anticipado. A pesar de que no se trate de modo temático, sin embargo, hay algunas orientaciones indirectas que, hasta donde he podido ver, han sido sorprendentemente ignoradas en la discusión del intelectualismo moral, que se siguen sobre los tipos de juicios que el experto hace sobre las cosas buenas y malas para el alma. Sócrates expone:

Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas ... y pedir consejo, convocando a quienes entiendan [τὸν ἐπαῖοντα], de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no [ἐδεστέον ἢ ποτέον καὶ ὅτι μή], y cuánto [ὅπόσον] y cuándo [ὅπότε]. De modo que no hay en la compra un gran peligro. Pero las enseñanzas no se pueden transportar en una vasija... (314a2–b2)

La idea general del argumento es clara: es más peligroso comprar sin ayuda mercancías del alma que las del cuerpo, puesto que en las del cuerpo se puede juzgar posterior a la compra y, en el peor de los casos, se perderá dinero, pero no se dañará el cuerpo; en el caso del alma, en cambio, todo beneficio o perjuicio es sufrido en el instante. Este argumento podría parecer sorprendente al lector, ya que asume que nuestro consumo de las mercancías del alma es completamente acrítico, pero en la próxima sección volveremos sobre esto. Ahora quiero reparar en el tipo de juicio que hacen los *ἐπαῖοντες*, ya que en el caso de las comidas y bebidas no solo juzgan «lo que puede comerse y beberse de lo que no», sino también la cantidad y oportunidad apropiadas. Se mencionan tres tipos de juicios que, en lenguaje aristotélico, pertenecen a categorías distintas del bien (sustancia, cantidad y tiempo). En el caso de los alimentos del alma, dado que Platón no repara en alguna diferencia respecto de los tipos de juicios sobre lo *χρηστόν* y lo *πονηρόν*, se sigue que un médico del alma debería ser capaz

de juzgar, por lo menos, qué es lo bueno para el alma, así como en qué cantidad y en qué momento.²⁰ No parece ser una lista exhaustiva de los tipos de juicios que el experto podría hacer.

Lo anterior despierta interés por dos motivos. En primer lugar, volviendo a Aristóteles, porque el estagirita critica la forma platónica de Bien aduciendo que el bien se dice de muchas maneras (EN I 6, 1096a17-29). En el *Protágoras* no hay mención ni desarrollo implícito de las formas platónicas, por lo que no se trata de una crítica directa de Aristóteles al intelectualismo moral que se está desarrollando aquí; el fragmento, en todo caso, muestra que Platón sí concibió la pluralidad de juicios sobre el bien,²¹ y esto sería un indicio más de que el conocimiento del médico del alma se aproxima al prudente aristotélico y al tipo de razonamientos prácticos que realiza el virtuoso.²²

El segundo motivo por el que es relevante la inclusión de ὁπόσον y ὁπότε en el tipo de juicios que hace un experto en las cosas del alma es que nos permite advertir un rasgo sobre el tipo de conocimiento propio del intelectualismo moral: si es cierto que

20 Es sugerente leer esto a la luz de la interpretación metafórica de la expresión «πρὸ γὰρ ἔστιν» (311a3; cfr. *supra*, n. 6), pues si es cierto que Sócrates juzga que la visita de Hipócrates a Protágoras aún es muy prematura para su bienestar del alma, esto sería una puesta en práctica del tipo de juicios que se menciona aquí. No es necesario asumir que Sócrates es un verdadero médico del alma (aunque, en todo caso, parece un consejo muy sensato para el joven), pues incluso aquellos que no tienen ἐπιστήμη, y por lo tanto podrían errar en su juicio, realizan no solo juicios sobre lo que es, sino también sobre la cantidad y oportunidad adecuadas.

21 ¿Acaso dejó de concebirlo después con el desarrollo de las formas platónicas? Es poco razonable. De hecho, la crítica de Aristóteles en el pasaje citado no es que Platón no supiera que hay proposiciones sobre el bien que caen bajo categorías distintas, sino más bien cuestiona al Bien como forma, ya que si es posible distinguir entre una categoría anterior (sustancia) y categorías posteriores (todas las demás), entonces estaría en contra de la afirmación de los mismos platónicos —o por lo menos algunos de ellos— de que no hay forma de números, pues los números son anteriores y posteriores entre sí. Ahora bien, Platón podría concebir distintas categorías de juicios sobre el bien sin por ello adscribir a la prioridad ontológica aristotélica.

22 Así mismo, Larsen (2017, p. 85) y Zaborowski (2021, p. 267) consideran una similitud en el experto moral del *Protágoras* y el prudente aristotélico.

el intelectualismo moral es la tesis en la cual el conocimiento es condición suficiente y necesaria para la virtud, este conocimiento no puede reducirse a una serie de definiciones, porque las definiciones capturan la esencia o forma del objeto en cuestión, pero saber una definición no es suficiente para aplicar dicha forma en juicios que no son definicionales. Dicho de otro modo, un conocimiento definicional es necesario, pero no suficiente para juzgar correctamente aspectos referidos a la cantidad y oportunidad de los alimentos del alma.

Así, pues, si bien Sócrates suele conducir las discusiones hacia la búsqueda de una definición, también en este diálogo sería perfectamente consciente de que la definición no basta para constituirse como una *ἐπιστήμη* moral. La *ἐπιστήμη* que tiene el médico del alma incluiría, además, algo más (¿acaso una comprensión situacional de las circunstancias pertinentes para la acción?) que le vuelva capaz de emitir juicios diferentes a lo que es el bien del alma. El conocimiento moral, por lo tanto, involucra saber qué es la virtud, pero no se reduce a la definición y, en general, podríamos pensar por ello que no podría ser un conocimiento meramente proposicional.

Vale la pena reparar en que Hipócrates es ahora un ignorante, pero si su educación es exitosa, entonces debería adquirir precisamente el tipo de *ἐπιστήμη* que tendría un médico del alma, de tal manera que él, de mayor, estaría en condiciones de aconsejar bien a otros que lo necesiten. Esto quiere decir que el médico del alma, un experto moral, es capaz de dar los consejos acertados para que los demás se vuelvan mejores, y de este modo, semejantes a su propia condición. En cambio, un médico del cuerpo da los consejos correctos para que el paciente restaure la salud, y si bien los vuelve semejantes a su propia condición corporal, no los vuelve semejantes a su condición anímica, ya que los pacientes no se transformarán en otros médicos. Acaso por esto sugiere Sócrates (*Cármides* 156d–157b) que la medicina del alma es más completa que la del cuerpo. Tales razones permiten advertir mejor

la conexión de la παιδεία con la política, ya que la función de la política es volver mejores a los hombres, y el experto político debería tener una ἐπιστήμη para esto.²³

III. LA APARENTE PARADOJA DE LA TRANSICIÓN

Las consideraciones anteriores sobre el conocimiento propio del cuidado del alma —he intentado argumentar— tienen incidencia en la manera de comprender el intelectualismo moral socrático en el resto del diálogo. Pero existe un problema interpretativo que amenaza con restarle cualquier pretensión filosófica a la sección que estamos analizando. En efecto, luego de exponerle los múltiples peligros a los que se enfrenta Hipócrates al intentar acudir a las enseñanzas de Protágoras sin conocer si estas favorecen a su alma, desconcertantemente, Sócrates accede a presentarle al sofista diciendo:

Examinaremos esto luego con otras personas de más edad que nosotros. Pues somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante. Ahora, sin embargo, tal como nos disponíamos, vayamos y escuchemos a ese hombre; después de oírle, consultaremos también con otros. (314b4–7)

Tal afirmación entra en abierta contradicción con lo que señaló justo antes (314b1–4), a saber, que los alimentos del alma no se pueden guardar en vasijas como los alimentos, a la espera del juicio de un médico del alma que indique cómo consumirlos, sino que todo el beneficio o perjuicio se realiza *in actum*, al momento de recibirlos. Ahora, en cambio, manifiesta la posibilidad de ir a escuchar al sofista, y consultar después con otros, aparentemente sin el riesgo de recibir un perjuicio. El diálogo termina sin que se nos muestre que vayan a consultar con otros las enseñanzas de Protágoras; y peor aún, como el amigo de Sócrates lo encuentra

23 Cfr. *supra*, nn. 11 y 16.

deambulando solo, se sigue que, al parecer, el filósofo ha dejado a Hipócrates a su suerte en casa de Calias, o, por lo menos, lo ha despedido apenas abandonaron al sofista.

Al inicio del diálogo, Sócrates comenta sobre la barba de Alcibiades y la bella experiencia de haber conversado con Protágoras, pero no parece manifestar preocupación alguna por Hipócrates. Pero en la sección analizada hemos visto un gran esfuerzo del filósofo por hacer un bien a su joven amigo.²⁴ ¿Cómo compatibilizar la aparente contradicción de Sócrates, tanto en lo que dice como en lo que hace? Una posibilidad sería admitir sencillamente que Platón ha escrito una composición dramática deficiente, o en todo caso inconsistente. Pero resulta más interesante esforzarnos por encontrar el sentido de esta aparente contradicción, del mismo modo como otras aparentes contradicciones del diálogo interpelan al lector.²⁵ Entonces, ¿cómo es posible que *primero* vayan donde el sofista y *después* pretendan consultarlo con otras personas?

Larsen²⁶ discute diferentes interpretaciones que se han dado para abordar este problema. Considera tres posibilidades que hay en la literatura, a las que añade y defiende una cuarta:

1. Sócrates efectivamente no tiene verdaderas razones que justifiquen la visita a Protágoras.

24 Aunque Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005, p. LIV) dudan sobre la evidencia para determinar si Hipócrates es un personaje real, Nails (2002, pp. 169-170) intenta demostrar que se trata de un sobrino de Pericles. Ficción o no, el hecho de que acuda a Sócrates para que le presente a Protágoras, en vez de ir directamente a casa de Calias, donde están los hijos de Pericles —sus primos, según Nails—, muestra la confianza que tiene el joven con Sócrates. Pascual Martín (2022, pp. 67-68) estima que Hipócrates tiene una relación más bien interesada u oportunista con Sócrates, pero esto no impide que Sócrates se tome en serio su amistad, o al menos la responsabilidad de guiar a un joven ateniense.

25 Me refiero a la ya mencionada inversión de tesis sobre si la virtud se puede enseñar en la conversación entre Sócrates y Protágoras. Pero además, es interesante que a la mitad del diálogo, en la digresión sobre el poema de Simónides, también se discute sobre si el poeta se contradice. ¿Será esta una pista que Platón, un poeta-filósofo, ofrece al lector, para animarle a solucionar la aporía?

26 Véase Larsen (2017), p. 80.

2. Sócrates es irónico al promulgar su ignorancia, pues en realidad él sí tiene el conocimiento propio de un médico del alma.
3. Sócrates no es irónico respecto a su propio estado gnoseológico, pero sí con respecto a los peligros de las enseñanzas de Protágoras.
4. Sócrates consigue «inmunizar» a Hipócrates de modo tal que esté menos dispuesto a absorber acríticamente las enseñanzas de Protágoras, reduciendo el peligro de su exposición.

La alternativa 1 es aquella que se quiere evitar, pues supone la incoherencia mencionada y, con ella, la pérdida de integración entre las partes del texto. Si leemos el texto de esta manera, la contradicción es lo suficientemente grande como para desestimar que las conclusiones preliminares valgan en el análisis posterior del diálogo y, más bien, parece inclinarnos hacia una valoración de las páginas introductorias como mero preludio literario. Las diferentes alternativas, en cambio, permitirían establecer legítimamente una conexión con la discusión filosófica posterior, y en particular para nuestro interés, con el intelectualismo moral; pero no son idénticas entre sí; y, según se acepte una u otra, las implicancias varían para la discusión del conocimiento moral.

Rørstadbotten sostiene una interpretación que cabría incluir en la alternativa 2.²⁷ La autora argumenta que Sócrates, al igual que Hipócrates, experimenta un progreso epistémico en la Sección de Hipócrates que hemos analizado, de modo tal que se vuelve capaz de juzgar los problemas del proyecto educativo protagórico. Sócrates conocería la virtud antes de llegar a la casa de Calias, y prueba de esto sería una misteriosa conversación dialéctica antes de entrar en casa de Calias, de la que no se nos informa a los lectores (314c3–8). Con todo, conforme al símil de la caverna de *República*, una vez Sócrates entra a la casa de Calias, bajaría de

²⁷ Rørstadbotten (2017), p. 140.

vuelta a la caverna y entraría en un estado de confusión, lo que explicaría el carácter aporético del diálogo posterior.

La lectura de Rørstadbotten sobre este punto adolece, a mi juicio, de dos supuestos problemáticos: primero, esta versión de Sócrates evoluciona en una mañana desde la ignorancia profesada en la *Apología* hasta estar en condiciones de ser un filósofo rey, poseyendo plenamente esa ἐπιστήμη del médico del alma; obvia, pues la dificultad del progreso epistémico tal como se narra en el extenso currículo educativo de *República* (533a). Más aún: si bien leer el *Protágoras* a la luz del símil de la caverna es un ejercicio interesante,²⁸ allí el filósofo que vuelve a la caverna se confunde respecto de las sombras y no sobre lo que ha conocido fuera de la caverna (cfr. *República* 516e–517c). Así que si Sócrates hubiese conocido qué es la virtud, es difícil explicar luego por qué lo olvida.²⁹

El segundo problema de la propuesta de Rørstadbotten es que funda gran parte de su interpretación en una reconstrucción del pasaje 314c3–8, fuera de la casa de Calias, donde Sócrates e Hipócrates dialogan sobre un tema que no es especificado en el relato. Según la autora, esta conversación sería «dialéctica», en el sentido preciso de un ascenso epistémico, tal como es tratada la dialéctica en *República* 533c–d.³⁰ Tal interpretación, vale reparar,

28 También Souza de Alcântara (2024) y Rojcewicz (2023) argumentan que la casa de Calias es una bajada metafórica al inframundo, motivo que se replica en la *katábasis* de *República* ilustrada por la caverna, pero en este caso no implica un olvido de Sócrates, sino una misión purificadora. Sobre el motivo de la bajada y la conexión entre mito y filosofía, aunque escapa del tema del artículo, puede consultarse Albinus (1998).

29 Un evaluador anónimo me ha sugerido que, en el espíritu de mi nota 25, esta incoherencia podría ser un reto al lector: Sócrates, por algún motivo, finge ser ignorante en la casa de Calias. Esta posición sería coherente, de hecho, con la filosofía como medicina del alma del *Gorgias*. Pero la insatisfacción que tengo con esta lectura es que Sócrates no asume directamente el cuidado de Hipócrates ni algún otro joven, y si bien podría contrargumentarse que el cuidado filosófico solo puede ser indirecto y por eso Sócrates, en realidad, es el único político genuino (*Gorgias* 521d), la explicación deja relativamente oscura la relación entre virtud y filosofía. En la alternativa 4, que defenderé en breve, creo que se puede ver mejor tal relación.

30 Cfr. Rørstadbotten (2017), p. 148.

es unitarista sobre la obra de Platón, pues borra cualquier diferencia entre una ética socrática y platónica (o, si se quiere, entre estadios de desarrollo ético en Platón), ya que presupondría un estadio desarrollado de las formas platónicas y, en particular, la forma de Bien. Esto ya es una cuestión controvertida.

No solo es una interpretación unitarista sino que además supone que Sócrates está en condiciones de ser un rey-filósofo, a pesar de que él mismo no se cuente entre quienes conocen el Bien (*República* 506c; cfr. 497a3-7). Supone, pues, que Sócrates es irónico en la *República*, dando con un tipo de interpretación posible, pero debatida. Ante esta situación, una interpretación más flexible sobre la conversación fuera de la casa de Calias parece preferible.

La alternativa 3, considera Larsen, en lo esencial es incorrecta, pero es preciso introducir algunos matices. Tal como se ha visto, con la comparación de un sofista como un mercader, Sócrates no es en principio hostil con Protágoras o cualquier otro sofista, no señala que sus mercancías sean necesariamente malas. Más bien, el punto es que sus mercancías *pueden* ser malas para el alma, de modo que hace falta un criterio externo para juzgarlas.³¹ Al reconocer esto, entonces, sí habría un peligro real en asistir donde el sofista y volverse su discípulo sin los consejos de un médico del alma; de ese modo, Sócrates no es irónico con respecto a los posibles peligros reales y solo se podría explicar el que acceda a ir donde el sofista como una manera de dejar a la suerte el resultado de lo más importante. Pero no hay bases textuales para preferir a un Sócrates apostador, y de hecho tal caracterización es incompatible con su continua exhortación a la búsqueda del saber, por lo que deberíamos desestimar esta interpretación.

31 Larsen (2017), p. 88. Sin embargo, del hecho de que Sócrates ya haya estado enterado hace tres días de la visita de Protágoras, y que pese a ello no haya hecho esfuerzos para verlo, indica en que no tiene un especial interés en sus mercancías.

La alternativa 4 es la defendida por Larsen, pero ya antes, de modo menos enfático, por otros intérpretes.³² Señala que, de algún modo, la sección de Hipócrates provee una justificación suficiente para aminorar los peligros de la visita a Protágoras. Es también la interpretación que me parece más razonable. La inoculación socrática se explica por la adopción de una cierta actitud filosófica, puesto que Hipócrates ya no aprenderá acriticamente las enseñanzas de Protágoras, sino que recurrirá a él con una reserva. La expresión «después de oírle, consultaremos también con otros» es indicativa de este tipo de actitud que deja pendiente la veracidad de las enseñanzas del sofista. Con ella, Hipócrates evitará dañar anticipadamente su alma.

Para validar esta explicación es preciso buscar evidencia sobre el cambio de actitud que tiene el joven a lo largo de la conversación con Sócrates. Y podemos ver, en efecto, dos momentos decisivos en el cambio de actitud. El primero ya lo hemos revisado, es cuando Hipócrates se avergüenza del razonamiento según el cual él estaría buscando ser un sofista. La vergüenza es una emoción que ayuda a contrarrestar su impulsividad inicial. El segundo momento es el fracaso en definir qué es un sofista (312e), que deja a Hipócrates perplejo, y solo después de esto Sócrates realiza la analogía del comerciante o tendero. En ambos casos, primero Sócrates deja perplejo al joven, y solo después le guía para encontrar una salida. Se trata de un recurso típico del diálogo socrático, pero supone que el interlocutor experimente un cambio de actitud.³³

Ahora bien, el pasaje que hemos comentado a propósito de Rørstadbotten puede ser utilizado, a mi juicio, como una evidencia

32 Gomes de Pina (2004, p. 64), Treantafelles (2013, p. 169) y Larsen (2017, p. 89).

33 Respecto del asombro en la literatura platónica, cfr. Candiottio y Politis (2020). Los autores sostienen que es una pasión epistémica, en el sentido de estar dirigida por un objeto y un conocimiento, pero solo si ocurre en conjunción con la articulación de una aporía particular, el tipo de aporía que genera la investigación filosófica (p. 19).

más fuerte para este cambio de actitud en Hipócrates: desde la prisa inicial del joven, ahora espera pacientemente a que Sócrates termine de conversar con él antes de entrar a la casa de Calias.³⁴ Incluso si Sócrates fuese un experto encubierto, esto no sería suficiente para explicar la paciencia de Hipócrates, a menos que ya haya estado operando su medicina durante la conversación anterior.

Si esta interpretación es convincente, es preciso advertir que implica al mismo tiempo una discordancia entre la actitud de Sócrates y lo que afirma explícitamente, pues no será cierto, en todos los casos, que las mercancías del alma tienen un efecto inmediato en quien las compra.³⁵ Esta afirmación, a pesar de que sea compatible con la conocida censura en la educación musical de *República* y *Leyes*, nos parece exagerada; pero, si esta interpretación es correcta, entonces Sócrates (y Platón) introduciría un matiz importante implícito en su declaración: siempre y cuando el oyente tenga una actitud adecuada, reunirse con los sofistas dejará de ser riesgoso. Después de todo, el mismo Sócrates se reúne comúnmente con ellos, y la democracia, con su característica parresía, no impide que exista la filosofía.

La advertencia de Sócrates, en todo caso, es genuina para aquellas personas que no tienen la actitud adecuada, como era precisamente el caso de Hipócrates, quien había decidido volverse pupilo del sofista de manera completamente acrítica, en un estado en el que es más vulnerable y, por lo tanto, el riesgo de incorporar inmediatamente una mala mercancía del alma es verdadero. Así como antes (312a9–312b4) Sócrates estableció una distinción ca-

34 Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez (2005): «el retraso en acceder a la casa de Calias subraya la indiferencia cierta de Sócrates respecto al encuentro con Protágoras; (...) el retraso, por último, hace patente que la autoridad de Sócrates sobre el joven Hipócrates es completa» (pp. 135-136). Pero esta autoridad no sería posible sin la cooperación del joven.

35 Sobre otros pasajes en los que la actitud de Sócrates no coincide con sus afirmaciones, véase *supra*, nota 3.

paz de clarificar las motivaciones de Hipócrates y, de este modo, evitar que se convierta en un sofista profesional sin pretenderlo, esta nueva advertencia evitará que Hipócrates dañe su alma sin pretenderlo, poniendo distancia entre sofista y discípulo, cuanto antes el joven había demostrado ser un fanático de Protágoras.

Ahora bien, si el efecto de los conocimientos transmitidos sobre el alma varía, el resultado es distinto dependiendo de la actitud que tenga el estudiante, es que hay una asimetría entre lo aprendible y lo enseñable.³⁶ Hay un pasaje de la *República* donde se expone la misma crítica con referencia al modo de enseñanza de los sofistas:

La educación no es como algunos, en medio de proclamaciones, dicen que es. Afirman que cuando no está presente el conocimiento en el alma ellos lo pueden instalar, como si pusieran la vista en ojos ciegos. (...) la [verdadera] educación sería una técnica de reorientación del alma del modo más fácil y más eficaz para alterar la orientación previa, no una técnica para crear en él la visión, porque ya la tiene; pero si no está correctamente orientada y no ve lo que sería preciso, puede provocar una modificación. (*República* 518b-d)

Me parece que tal pasaje es perfectamente consistente con la posición de Sócrates del Protágoras. La inoculación de Hipócrates será exitosa en la medida en que Sócrates sea capaz de reorientar su visión, esto es, hacerle capaz de sopesar críticamente las enseñanzas de Protágoras, en vez de seguirlo fanáticamente. Esta interpretación es, por cierto, consistente con la interpretación metafórica del «es muy temprano» de 311a3: Hipócrates debe

36 Rørstadbotten (2017) señala esta diferencia como criterio que permite diferenciar la sofística de la filosofía, puesto que mientras la primera consiste en una *didaskalia* en la que se pretende que el discípulo exporte lo que dice el maestro, la segunda es consciente de las limitaciones de lo enseñable, así que tan solo se limita a guiar al estudiante, constituyéndose como una *pedagogía*.

madurar antes de ir a ver a Protágoras, o de otro modo se expondrá a grandes peligros.

Ahora bien, si esta interpretación es consistente con el desarrollo dramático y la concepción de la educación que sostiene Platón en otros lugares, resulta orientativa respecto del conocimiento en general, y en particular, el conocimiento en el contexto de la παιδεία, donde está presente el conocimiento moral. A su vez, en la παιδεία se busca reorientar al estudiante. Y así podemos advertir que, de hecho, Sócrates está guiando indirectamente a Hipócrates desde el comienzo de su conversación, ya le está proveyendo del tipo de razonamientos propios de la παιδεία y, sin decírselo, ya le está dando lo que acriticamente Hipócrates intenta conseguir, pues por medio de la conversación sufre una transformación que le vuelve más sensato.

Tal vez este modo indirecto de educación moral sea el único posible. Como sea, su posibilidad nos manifiesta una vez más que el conocimiento moral no se trata de uno reducible al lenguaje discursivo o, en palabras de Ryle, no puede tratarse meramente de un *knowing that*,³⁷ pues es posible repetir un discurso tanto con un acercamiento fanático, como el que Hipócrates tenía, como con un acercamiento más sensato, como el que llega a tener después. Pero ambos acercamientos no son solo vitalmente diferentes sino que constituyen diferentes saberes: el buen educado tiene una ἐπιστήμη capaz de tener el tipo de orientaciones al que es conducido Hipócrates, pues, vale insistir, conoce no solo lo que es bueno, sino también cuánto y cuándo. Esta solución a la paradoja, por lo tanto, es consistente con los juicios del médico del alma examinados en la sección anterior, pues ambas consideraciones coinciden en que la ἐπιστήμη no es reducible a un conocimiento enciclopédico y definicional.

37 Ryle (1945).

CONCLUSIÓN

En este artículo he intentado mostrar que la sección de Hipócrates del *Protágoras* (310a–314c) es relevante para el estudio del intelectualismo moral. Más concretamente, la sección resulta orientativa para interpretar la noción de conocimiento que está presente en la idea de que la virtud es conocimiento o que el saber es condición necesaria y suficiente para obrar bien. En primer lugar, el desarrollo inicial muestra que la discusión ética se inserta dentro del contexto de la *παιδεία*, como un ámbito diferenciado de la producción profesional. Esta indicación por sí misma es vaga, pero muestra que, a pesar de que el conocimiento moral sea presentado en términos de una *τέχνη*, Platón muestra además los límites de concebir al conocimiento moral de modo técnico, pues de otro modo sería imposible entender las motivaciones de Hipócrates.³⁸ En todo caso, y a pesar del énfasis definicional de Sócrates, la presentación de la educación como un tipo peculiar de *τέχνη* debería orientarnos a concebir ese conocimiento involucrado como uno fundamentalmente práctico.

En segundo lugar, la aparición del médico del alma, como figura que posee un conocimiento capaz de distinguir aquellos aprendizajes capaces de cuidar el alma de un estudiante, permite entender que el conocimiento del intelectualismo moral se ajusta a las circunstancias particulares, dando con juicios sobre qué aprendizajes son buenos, pero también en qué cantidad y oportunidad. La figura del médico del alma, por cierto, es un recurso que aparece en otros diálogos como el *Cármides* o el *Gorgias*, pero

38 Podría ser discutible si el mismo Sócrates estaría dispuesto a afirmar la diferencia entre conocimientos. Kamtekar (2017, p. 36) sostiene que, en su conversación con Protágoras, Sócrates intenta mostrarle al sofista qué supuestos serían necesarios para hacer inteligible su propia enseñanza de la virtud, pues si la virtud es enseñable, entonces debería consistir en conocimiento; pero esta interpretación hipotética (al estilo del *Menón*) no compromete al mismo Sócrates a dar por verdaderas sus hipótesis. De modo análogo, creo, puede afirmarse que la distinción entre conocimientos está sostenida en la educación tradicional griega y en la expectativa de Hipócrates.

el aporte específico en el *Protágoras* para la discusión del intelectualismo moral reside en que profundiza más en la distinción entre conocimiento moral y conocimiento profesional, pues sugiere que el ejercicio del médico del alma consiste en guiar a otros para que alcancen su misma condición, esto es, que obtengan el mismo tipo de conocimiento. El paciente es al mismo tiempo un discípulo.

En tercer lugar, la integración de la sección de Hipócrates con el resto del texto implica la necesidad de solucionar un problema interpretativo que, a su vez, matiza la relación maestro-discípulo en el ámbito moral. Pues la solución propuesta —que Sócrates pretende inmunizar al joven ateniense del futuro discurso del sofista— supone una diferencia entre lo que se puede enseñar y lo que se puede aprender, ya que el provecho de su encuentro con el sofista dependerá fundamentalmente de su propia actitud. Esta orientación es compatible con una interpretación del conocimiento moral que no se reduce al lenguaje discursivo.³⁹

REFERENCIAS

- Adkins, A. W. H. (1973). Ἀρετή, Τέχνη, Democracy, and Sophists: *Protágoras* 316b–328d. *Journal Of Hellenic Studies*, 93, 3-12. <https://doi.org/10.2307/631448>
- Albinus, L. (1998). The Katabasis of Er. Plato's use of myths exemplified by the myth of Er. En Ostenfeld, E. N. (ed.), *Essays on Plato's Republic*. (pp. 91-105). Aarhus Universitetsforlag.
- Butler, T. (2019). Refining Motivational Intellectualism: Plato's *Protágoras* and *Phaedo*. *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 101 (2): 153-76. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-2002>
- Candiotto, L. y Politis, V. (2020). Epistemic Wonder and the Beginning of the Enquiry: Plato's Theaetetus (155d2-4) and Its Wider Significance. En Candiotto, L. y Renaut, O., *Emotions in Plato* (pp. 17-38). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004432277_003

³⁹ Agradezco sinceramente a los dos evaluadores anónimos, a cuyos comentarios he intentado hacer justicia.

- Denyer, N. (2008). *Plato's Protagoras*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813023>
- Divenosa, M. y Mársico, C. (2005). *Platón. República*. Losada.
- Kamtekar, R. (2017). *Plato's Moral Psychology*. Oxford University Press.
- García Gual, C. (1985). Platón. Protágoras. En *Diálogos I* (pp. 502-89). Gredos.
- García-Baró, M. y Mársico, C. (2020). *La Templanza y la Prudencia. Hippias menor. Cármides*. Sígueme.
- Gill, C. (2002). Dialectic and the Dialogue Form. En Annas, J. y Rowe, C. (eds.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* (pp. 145-170). Center for Hellenic Studies.
- Gomes de Pina, M. d. G. (2004). L'arrossire sorridente di Ippocrate. En Casertano, G. (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche* (I, pp. 39-64). Loffredo.
- Gómez-Lobo, A. (2006). *Platón. Critón*. Editorial Universitaria.
- Larsen, J. K. (2017). By What Is the Soul Nourished? On the Art of the Physician of Souls in Plato's *Protagoras*. En Petterson, O. y Songe-Møller, V. (eds.), *Plato's Protagoras* (pp. 79-95). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-45585-3_5
- Lizano Ordovás, M. (2020). *Aún no. Interpretaciones sobre Platón*. La Oficina de Arte y Ediciones.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Hackett Publishing.
- Pascual Martín, A. (2022). «Hipócrates trae malas noticias». De peligros y amenazas de discípulos a maestros en Protágoras 310a7-314c2. En Bossi, B. (ed.), *La relación socrática maestro-discípulo* (pp. 59-70). Guillermo Escolar.
- Rojcewicz, C. (2023). Socrates' κατάβασις and the Sophistic Shades: Education and Democracy. *Plato journal*, 24 (1), 45-60. https://doi.org/10.14195/2183-4105_24_4
- Rørstadbotten, G. (2017). Turning Toward Philosophy: A Reading of *Protagoras* 309a1–314e2. En Petterson, O. y Songe-Møller, V. (eds.), *Plato's Protagoras* (pp. 137-151). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-45585-3_8

- Ryle, G. (1945). Knowing How and Knowing That: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46 (1), 1-16. <https://www.jstor.org/stable/4544405>
- Serrano Cantarín, R. y Díaz de Cerio Díez, M. (2005). *Platón. Protágoras*. Alma mater.
- Smári Sigurðarson. (1998). Plato's Ideal of Science. En Ostfeld, E. N. (ed.), *Essays on Plato's Republic*. (pp. 85-90). Aarhus Universitetsforlag.
- Souza de Alcântara, P. (2024). Sócrates Odisseu, Protágoras Orfeu: O arco da homerização no início do *Protágoras* de Platão. *Hypnos*, 52, 89-118. Recuperado de: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/698>
- Treantafelles, J. S. (2013). Socratic Testing: *Protagoras* 310a-314b. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 40 (2), 147-73.
- Vallejo Campos, A. (2017). De los sofistas a Platón y la Academia. En Vallejo Campos, A. y Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Eunsa, (pp. 23-321).
- Zaborowski, R. (2021). To What Extent Was Socrates a Moral Intellectualist? Revisiting Plato's *Protagoras*. *Acta Classica*, 64 (1), 263-90. <https://doi.org/10.1353/acl.2021.0019>