

PROTÁGORAS Y LOS POETAS

JOSÉ SOLANA DUESO
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

El presente artículo se propone fijar la posición de Protágoras sobre la poesía. Para ello toma algunos pasajes cruciales del *Protágoras* platónico como lugares que expresan posiciones del Protágoras histórico. Esos lugares, estrictamente incompatibles con tesis esenciales del pensamiento platónico, son el Gran Discurso (320c8-328d2), la intervención sobre la diversidad y variabilidad del bien (334a3-c6) y el comentario a los versos de Simónides (338e6-339d9).

De esos pasajes podemos inferir la actitud del sofista ante los poetas que se resume en las siguientes tesis: 1. La poesía constituye una parte fundamental de la educación. La poesía épica proporciona modelos para la educación de los niños. La poesía lírica a su vez contribuye a interiorizar en el alma infantil el ritmo y la armonía que contienen sus versos. 2. No obstante, una persona educada debe saber evaluar lo que está bien o mal dicho por los poetas. La crítica al poema de Simónides es un ejemplo.

Desde esta perspectiva, el mito de Protágoras contenido en el Gran Discurso, que enmienda en buena parte las versiones de Hesíodo y Esquilo del mito de Prometeo, puede ser considerado un ejemplo de *orthoépeia* poética.

Palabras clave: Protágoras, poesía, Simónides, Pítaco, mito de Prometeo, educación, *orthoépeia*.

ABSTRACT

This paper aims to define the position of Protagoras on poetry, taking some crucial passages of Platonic *Protagoras* as texts that express the positions of the historical Protagoras. These passages, strictly incompatible with some essential theses of Plato's thought, are the Great Speech (320c8-328d2), the intervention on the variety

and variability of the good (334a3-c6) and the comment on the poem by Simonides (338e6-339d9).

From these passages we can infer the position of the sophist towards poetry which could be summarized in the following theses: 1. Poetry is an essential part of education. Epic poetry provides models for the education. Lyric poetry in turn helps to internalize in the souls of children the rhythm and the harmony that its verses contain. 2. However, an educated person should know how to evaluate what is right or wrong in the words of the poets. Criticism of Simonides' poem is an example.

From this perspective, the myth of Prometheus contained in the *Protagoras* Great Speech, which amends the versions of Hesiod and Aeschylus, can be considered as an model of poetic *orthoepia*.

Keywords: Protagoras, poetry, Simonides, Pittacus, myth of Prometheus, education, *orthoepia*.

Dado que buena parte de mi exposición va a tomar como base el diálogo platónico *Protágoras*, me parece oportuno enunciar desde el principio lo que en mi opinión hay del Protágoras histórico en este diálogo.

1. Una buena parte de los estudiosos reconocen que las tesis filosóficas presentes en el mito y en el gran discurso del *Protágoras* (320c8-328d2) corresponden al sofista del mismo nombre. Muchos estudiosos ofrecen hipótesis razonadas sobre la posible obra del sofista de la que Platón podría estar ofreciendo un resumen en este largo pasaje.

Brisson¹ ha expresado, de un modo expeditivo, como él mismo admite, una opinión que comparto con él y con otros estudiosos² sobre esta cuestión: “En effet, une analyse du mythe lui-même et une étude de son insertion dans l'ensemble du *Protagoras* ne laissent aucun doute sur le sujet. Ce mythe présente, sous une forme condensée, une pensée dont il y a tout lieu de croire qu'elle est celle de Protagoras, et qui s'op-

1. Brisson, L., “Le mythe de Protagoras. Essais d'analyse structurale”, *Quaderni Urbini di Cultura Classica*, 20 (1975), p. 7, n. 2. A. Croiset (*Protagoras*, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 9) sostiene que Platón pudo tomar el mito de una obra del sofista, del mismo modo que Jenofonte toma de Pródico el mito de Heracles entre el vicio y la virtud. J. y A. M. Adam (*Platonis Protagoras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905, p. xxii), por su parte, afirma que, si Platón pudo insertar en el *Fedro* un discurso de Lisias, “I see no reason to suppose that he might not have made Protagoras deliver a speech of his own making”.

2. Opiniones semejantes sustentan Schiappa, E., *Protagoras and logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 1991, p. 146, y García Gual C., *Prometeo: mito y tragedia*, Pamplona, Peralta, 1979, p. 54. Este último va más lejos y afirma que “la casi totalidad de los estudiosos de la obra lo consideran auténtico, es decir, piensan que Platón intenta reproducir aquí las ideas, e incluso algo del estilo expositivo, de un discurso del sofista de Abdera”. Considera probable que dicho discurso pueda ser la obra *Peri tēs en archēi katastáseos*.

pose radicalement à l'ébauche de la doctrine éthique et politique de Platon, dont ont trouve un premier achèvement dans la *République*".

El argumento más sólido a favor de la autoría protagórica de la doctrina es la evidencia de que dicha doctrina se halla en abierta contradicción con la teoría platónica. Descartado, por tanto, que el contenido pueda formar parte del pensamiento de Platón, no hay razón alguna para negarle a Protágoras los derechos de autor de la teoría. En efecto, una constante en el pensamiento de Platón consiste en aportar argumentos a favor del gobierno de los sabios, los filósofos, en el que la mayoría (los *polloí*, es decir, los productores) se dediquen a desarrollar la función única que les es propia, la producción. La participación política que exige la democracia protagórica es incompatible con lo fundamental del pensamiento político de Platón, desde la *República* a las *Leyes*.³

Podríamos formularlo de otro modo: el mito y el discurso protagórico defienden esencialmente la diferencia entre la sabiduría para la vida y la virtud política. Ambas tienen origen distinto (Prometeo y Zeus) y corresponden a dos momentos diferentes de la experiencia histórica de la especie humana. Toda la argumentación platónica, que, por cierto, enlaza con el pensamiento socrático, consiste en negar esa inecuación radical entre sabiduría técnica y virtud o sabiduría política, es decir, en reducir la virtud política a ciencia. El pensamiento político de Platón (y de Sócrates) arranca con la negación de la tesis protagórica.

2. Al gran discurso hay que añadir un pasaje crucial (334a3-c6) que defiende de nuevo una tesis incompatible con el pensamiento platónico: la relatividad del bien.⁴ La intervención protagórica termina con el aplauso de los asistentes.⁵

3. L. Rossetti ("Come instaurare un nuovo assetto costituzionale secondo Platone", *Gerión*, 3, 1985, p. 75) sostiene que en las *Leyes*, "rispetto alle ipotesi studiate nella *Repubblica* cambia non lo obiettivo ma la strategia da porre in essere allo scopo di conseguirlo, una strategia qui non prevede più l'occupazione tutto sommato violenta ed illegale del potere, ma l'adozione di una serie di accorgimenti procedurali e di "piccole" riforme istituzionali ritenuti in grado di cambiare la fisionomia stessa della democrazia fino al punto de ottenere la neutralizzazione del demos incompetente, irrazionale e prevaricatore".

4. C. C. W. Taylor (*Plato Protagoras*, Oxford, Clarendon, 1976, p. 134) sostiene que Jenofonte (*Memorables* 3.8.3, 3.8.7 y 4.6.8) representa a Sócrates como defendiendo la tesis relational. Sobre esta inexactitud, véase Solana, J., *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal, 1996, p. 187, n. 16. En general, Sócrates usa en ocasiones con vistas a la refutación el relativismo moral (por ejemplo en *República* 331c), lo cual es bien distinto de ser defensor del relativismo. La refutación usa contra el adversario las armas del adversario.

5. Platón usa el término *anethorýbesan*. *Thórybos* es el término de aprobación/desaprobación (subrayado fónico) en la asamblea o tribunales (s.v. Chantraine). En la *Apología* los jueces expresan su desaprobación ante lo que consideran provocaciones de Sócrates. El *thórybos* expre-

Adam⁶ afirma que el pasaje puede estar tomado de alguna obra de Protágoras y acepta la sugerencia de Zeller de que tal obra podría ser *perì aretôn* (uno de los doce títulos citados por Diógenes Laercio IX 55). Zeller aduce una razón: que así como la noción de “verdadero” se concibe como relativa, del mismo modo la de “bueno” se presenta también como relativa. En efecto, la tesis protagórica afirma que ambos términos, “bueno” y “verdadero”, son términos relacionales, es decir, que sólo son usados correctamente cuando se especifican los dos términos de la relación. Decir que ambos términos son expresiones de relación es independiente y anterior a la cuestión del subjetivismo en el ámbito de la epistemología o de la moral.

3. A estos dos pasajes hay que añadir la intervención protagórica, que también concluye con el aplauso de los asistentes, sobre la poesía y el comentario al poema de Simónides (338e6-339d9).

Nuevamente, me parece acertada la posición de Adam. Sugiere este autor varias razones que hacen verosímil la pericia protagórica en relación con la poesía. Primera: la crítica de la poesía parece una actividad propia de los sofistas, como se infiere de Isócrates (*Panatenáico* 18) o del hecho de que Hipias ofrezca un comentario alternativo al de Protágoras o al de Sócrates (*Protágoras* 347b). Segundo, Protágoras, según testimonio de Platón (en *Crátilo* y en *Fedro*) y de Aristóteles, se ocupa de cuestiones de gramática (DK80A24) y de crítica literaria (DK80A28, A29). Incluso, un testimonio nos recuerda que “Protágoras, al insultarle un poeta por no aprobar sus versos, le contestó: ‘Amigo, es mejor para mí oír tus insultos que escuchar tus versos’” (DK80A25).

Además de estos textos, hay un argumento teórico similar al ofrecido en los dos casos anteriores: la posición platónica ante la poesía es incompatible con las tesis que en el diálogo se atribuyen al sofista de Abdera. El propio Sócrates, tras el comentario al poema de Simónides, desprecia la poesía afirmando que “el dialogar sobre poesía es mucho más propio para charlas de gentes vulgares y frívolas [*phaulôn kai agoraíon anthrópon*]” (347c). Por el contrario, “donde los comentarios son gentes de bien y de cultura [*kaloí kagathoi sympótai kai pe-paideuménoi*], no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras

sa para Platón el método propio de los *polloí*, es decir, del sistema democrático, frente al diálogo entre dos interlocutores. En el *Gorgias* (474b1) Sócrates afirma que “con la multitud ni siquiera hablo [*tois dè pollois oudè dialégomai*]”. En el *Protágoras* el término *thórybos* aparece siempre en contextos relacionados con las intervenciones de la asamblea (319e5, c6) o del propio sofista (334c7, 339d10, c3).

6. Adam, op. cit., p. 138, n. 1. También Schiappa (op. cit., p. 166, n. 2) defiende esta opinión.

de lira” (347d). En suma, recurren a la poesía los que no tienen una voz propia. La larga intervención de Sócrates termina con la invitación a dejar a un lado los poetas y dedicarse a dialogar. Protágoras introduce a los poetas con motivo del debate sobre la virtud en tanto que Sócrates los expulsa como si de un estorbo se tratara.

Tal vez palabras como las citadas han llevado a Iris Murdoch⁷ a decir que “Platón nunca le hizo justicia a la capacidad única que tiene el arte de comunicar la verdad”. Sigue diciendo, en clara sintonía con el pensamiento de Protágoras, que “el arte, en especial, la literatura es un gran recinto de reflexión donde todos nos podemos encontrar y donde todo lo que hay bajo el sol se puede examinar y considerar. Por esa razón es temida y atacada por dictadores y por moralistas autoritarios [en referencia a Platón] como el que estamos discutiendo”. Murdoch agrega que “el arte es por mucho la actividad más educativa con que contamos, mucho más que sus rivales, la filosofía, la teología, la ciencia”.

Es indudable que hay dos posiciones enfrentadas, tanto en el comentario al poema como en la valoración de la poesía, la protagórica y la socrático-platónica.⁸

I. Crítica poética

La tesis protagórica y la crítica a Simónides se expone en 338e-339d9. El comentario de Sócrates (339e-347a) y su posición ante la poesía (347b-348a9), a los que el diálogo dedica la parte más amplia, sólo serán abordados aquí de un modo tangencial, en la medida en que lo requiera el esclarecimiento de la tesis de Protágoras.

El sofista comienza exponiendo su tesis, que será rechazada de plano por Sócrates: “Considero que una parte muy importante de la educación del hombre consiste en ser buen conocedor de la poesía épica, esto es, poder entender los escritos de los poetas, lo que han expuesto correctamente y lo que no y saber discernir [*dieleîn*] y dar razón de ello cuando sea preguntado” (338e6).⁹ Hay dos partes en la posición de Protágoras:

7. Murdoch, I., *El fuego y el sol: por qué Platón desterró a los artistas*, México, FCE, 1982, pp. 156-157.

8. La posición socrática en el *Protágoras* sobre la poesía es coherente con la de *República* X. También sobre la escritura hay coherencia entre el *Fedro* 275d y el *Protágoras* 329a.

9. Aunque habla de poesía épica en la primera expresión, la segunda es más inclusiva, pues se refiere a los poetas en general. De hecho, el poema elegido es una oda lírica de Simónides. En el Gran Discurso se refiere también tanto a los poetas épicos (325e5, entre los “grandes poetas” debe contarse ante todo a Homero) como a la lírica (326b1).

1. Reconocimiento del valor de la poesía en la vida política. Esta tesis supone que el sofista valora positivamente la tradición poética y su función educativa en las ciudades griegas. Homero y Hesíodo son los educadores de Grecia. Esta dimensión supone continuar la tradición del modelo de *paideia*, en la que la poesía cumple una doble función, según explica el propio sofista en el gran discurso.

La poesía épica contiene consejos (*nouthetéseis*)¹⁰ y relatos, alabanzas y elogios, que invitan al niño a emular e imitar (*zelôn mimêtai*) a los egregios varones antiguos (325e2-326a4). De este modo el maestro, mientras enseña las letras, transmite al mismo tiempo los modelos que el niño debe imitar.

A su vez el citarista contribuye a interiorizar en el alma de los niños el ritmo y la armonía que contienen los versos líricos (326a4-326b6), la moderación y el temple del alma (*sophrosýnē*). Si la poesía épica ofrece un modelo social, externo, el poema lírico busca modelar el alma de los niños mediante la familiarización con el ritmo y la armonía.

El aprendizaje de las letras y la cítara ocupa una parte importante de la educación primaria. Tras el maestro y el citarista continuará la labor educativa el pedotriba (educación física y preparación militar) y la propia ciudad (las leyes y los tribunales de justicia).

Esta función que se le asigna a la poesía en el currículo educativo justifica en parte la tesis del sofista, pero no se trata solamente de poner al día una selección de poemas para la lectura y aprendizaje en las escuelas. De ser así, esa tarea se podría confiar a pedagogos expertos, pero el sofista habla de la “educación del hombre” (*andri paideias mégiston méros*) y no meramente de expertos en pedagogía.

La poesía es sobre todo importante porque guarda un contenido valioso para la presente discusión acerca de la virtud (*perì hoûper egôte kai sù nûn dialegómetha, perì aretês*) (339a4-5). Y como ya ha expuesto Protágoras en el Gran Discurso, la virtud es un tema que afecta a todos los hombres. Ésa es la razón por la que el ser entendido en poesía forma parte de la educación de cualquier ciudadano. Esta pericia incluye en primer lugar el ser capaz de entender lo que dicen los poetas (*tà hypò tôn poiētôn legómēna*), lo cual puede ser difícil porque el texto se transmite ya de un modo fijado en la escritura. En *Ión* (530b-c)

10. El término *nouthetéo* y derivados aparece siempre en el Gran Discurso (323b1, 323d1, 323e3, 324a4, 325c6, 326a1). Véase *Sofista* 230a3, a8, donde se dice que el arte admonitivo (*nouthetiké*), que consiste en enojarse unas veces con los educandos y otras exhortarles con mayor suavidad, es de poco provecho. En su lugar, Platón propone la refutación (*élenchos*).

Sócrates afirma que la pericia del rapsoda incluye el poder penetrar no sólo en las palabras, sino también en el pensamiento del poeta, de modo que no sería buen rapsoda si no fuera capaz de comprender lo dicho por el poeta (*ou gàr génoitò pote agathòs rhapsoidòs, ei mè syneíē ta legómēna hypò tou̐ poiētou̐*).¹¹ La expresión del *Ión* en boca de Sócrates coincide con la de Protágoras en el diálogo homónimo. Protágoras extiende la pericia del rapsoda a todo hombre educado.

2. El segundo aspecto consiste en la capacidad de evaluar el contenido de la poesía. La tradición poética debe ser sometida a crítica. La crítica a los poetas fue iniciada por el propio poeta filósofo Jenófanes, seguido después por Heráclito y Parménides. Simónides se halla inmerso en esa misma tradición al atreverse a criticar a Pítaco, uno de los siete sabios.¹² Y ahora Protágoras se presenta como crítico del crítico, pues critica unos versos en que Simónides critica a Pítaco.

Es difícil descifrar la doble crítica (de Simónides a Pítaco y de Protágoras a Simónides) porque faltan algunos versos de la primera estrofa del poema. En todo caso nos enfrentamos a una doble tarea:

- A) Razones de la crítica de Simónides a Pítaco. Simónides afirmaría en la primera estrofa que el ser bueno es un ideal difícil de alcanzar, costoso. Es posible que él aludiera en los versos ausentes a la idea del peñasco escarpado en el que habita la virtud, como dice en otro poema (74P, 37D). Seguiría afirmando que, pese a la dificultad, el hombre debía esforzarse por una perfección moral a la modesta medida de los seres humanos. La idea que desearía defender Simónides es que el perfeccionamiento moral es una empresa difícil pero posible y alcanzable, y al mismo tiempo limitada. La misma tesis defiende en otro poema (36P). En tal caso, si Simónides critica el *dictum* de Pítaco, se debería a que *en algún sentido* el sabio se opone a esta tesis de la bondad limitada y relativa.

El comentario de Platón, sin embargo, interpreta la oposición entre Pítaco y Simónides a partir de la diferencia entre “llegar a ser” (*genésthai*) y “ser” (*émmenai*). De este modo, el poeta y el sabio dirían cosas diferentes y, por tanto, Simónides no incurriría en contradicción. El poeta hablaría del proceso de llegar a ser bueno (la

11. El manuscrito Wf de *Ión* (530c1) escribe *syneíē*, el mismo verbo (*syniénai*) que usa el sofista en *Protágoras* 339a2.

12. La poesía y las sentencias proverbiales de los sabios son las dos herencias principales de la tradición oral.

dificultad estaría en el proceso) y el sabio Pítaco hablaría de alcanzar y conservar de manera estable y permanente el estado de perfección moral (344b-c). Por tanto, Simónides diría que alcanzar la perfección moral es imposible (“sólo un dios podría alcanzarla”) y Pítaco sostendría, contra la opinión de Simónides y del propio Sócrates, que es difícil pero posible permanecer en ese estado de perfección. Simónides representaría de ese modo la posición escéptica y Pítaco el optimismo moral. A diferencia de Protágoras, Sócrates cree que Simónides no incurre en contradicción.¹³

Entre los estudiosos contemporáneos,¹⁴ la posición de Fränkel expresa una forma bastante general de interpretar el poema: “En las explicaciones de los primeros versos, había definido Simónides la exigencia de ‘ser bueno’ en su sentido más estricto, y, ahora, al reconsiderarla, se ve empujado a recalificar su cumplimiento no como ‘difícil’, sino como absolutamente imposible”. El autor añade que “no hay contradicción lógica en el procedimiento de Simónides. Al principio está de acuerdo con lo dicho; después lo reconsidera y no lo acepta aunque lo reconoce como ‘el dicho de un hombre sabio’, sin rechazarlo como en fr. 48.6” relativo a Cleóbulo. Hallamos esta misma explicación en otros estudiosos.¹⁵ En consecuencia, Simónides matiza su propio planteamiento inicial y la enmienda al sabio Pítaco supone la enmienda al propio punto de partida del poeta.¹⁶

Si, como dice Fränkel, no hay contradicción en el poema, se sigue que la crítica de Protágoras carece de fundamento, pues el sofista afirma expresamente, por dos veces (329b9, d6), que el poeta se contradice. Y además, a partir del texto platónico, ésa es la única crítica del sofista al poema de Simónides.

Si aceptamos estas interpretaciones, resultaría que Simónides sería un pesimista moral que afirmarí­a la extrema dificultad de alcanzar la virtud y la imposibilidad de permanecer y conservar el

13. Adam (op. cit., p. xxvii, n. 1) afirma que “Pittacus is censured for saying not what is untrue, but what is less than the whole truth”.

14. Fränkel, H., *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, p. 292, n. 13. D. Frede (“The impossibility of perfection: Socrates’ criticism of Simonides’ Poem in the *Protagoras*”, *The Review of Metaphysics*, 39:4, 1986, p. 748) sostiene que el pasaje de la crítica socrática al poema (343c6-347e) es una interpolación posterior relacionada con la fecha de composición del *Banquete*.

15. Taylor (op. cit., pp. 143-144, n. 4) afirma lo mismo, con la salvedad de que, según el autor, “in the absence of the complete text it is not possible to reach any definite solution”.

16. Contra la evidencia del *Protágoras*, algunos estudiosos consideran que incluso los primeros versos serían una paráfrasis de ideas defendidas por Pítaco que Simónides refuta.

estado de bondad alcanzado. Sólo los dioses podrían alcanzar esa meta.

Gentile defiende una posición más matizada que define como una combinación de pesimismo intelectual y optimismo moral. Atribuye a Simónides la defensa de valores morales relativos, frente a los absolutos del ideal aristocrático. Por tanto, la oposición sería entre valores absolutos que defendería Pítaco y valores relativos que defendería Simónides. Pero esa diferencia está lejos de resultar clara, sobre todo si atribuimos a Pítaco la célebre sentencia: “*kairòn gnôthi*”. Por otra parte, si, como dice Gentili, Simónides defiende valores éticos relativos, no debería ser criticado por Protágoras, sino todo lo contrario. Gentili está de acuerdo con Platón en que Simónides es un proto-sofista, un precursor de Protágoras (1990, p. 67).

La tesis de Gentili no parece explicar con claridad las diferencias entre Pítaco y Simónides. Si se admite que Protágoras compare con Simónides la perspectiva relativista en cuestión de valores morales, queda pendiente el problema de si es fundada o no la crítica del poeta a Pítaco. Si no lo fuera el poeta incurriría en contradicción, como afirma Protágoras, y como parece asumir Gentili.

Siguiendo el análisis de Sócrates y los argumentos de la mayoría de los estudiosos, deberíamos concluir que la crítica de Protágoras carece de fundamento. Simónides no se contradice, pues o bien los dos enunciados son diferentes (llegar a ser bueno y ser bueno), como sostiene Sócrates¹⁷ o bien Simónides se limita a rectificar su propio punto de partida. Contra este punto de vista hay una objeción crucial, a saber, el propio Simónides en el poema 36.7P repite prácticamente el mismo verso (*ou gàr elaphròn esthlòn émmenai*), de modo que, aun admitiendo el análisis socrático, podríamos achacarle a Simónides la contradicción inequívoca entre 37.6 y 36.7, con lo cual la crítica de Protágoras, a saber, que Simónides incurre en contradicción, se reforzaría.

Teniendo presente lo dicho, creo que puede ganarse una perspectiva hermenéutica diferente si se tiene en cuenta el contexto de la sentencia de Pítaco (*chalepòn phá't'esthlòn émmenai*). Podemos conocer el contexto de la sentencia por los informes de los escoliastas a propósito de la sentencia platónica que cierra el *Hippias Mayor* (304e). Allí dice Sócrates que, tras la conversación con el

17. Gentili, B., *Poetry and its Public in Ancient Greece*, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press, 1990, pp. 66 y 256, n. 25.

sofista, ha entendido el sentido del proverbio “lo bello es difícil” (*chalepà tà kalá*). Este proverbio se repite en *Crátilo* 384b y *República* 435c y 497d. El escoliasta afirma que tal proverbio también lo menciona Epicarmo (fr. 220 Kaibel).

El escolio resume el contexto de ambos proverbios del modo siguiente: “Periandro de Corinto, siendo en principio gobernante afecto al pueblo, posteriormente cambió hasta convertirse en tirano. Habiendo oído esta noticia Pítaco, gobernante a la sazón de los mitilenos, temiendo por la opinión de sí mismo, se sentó en un altar como suplicante y rogó que le dispensaran del mando. Conociendo los mitilenos la causa, dijo Pítaco que difícil es ser bueno [*chalepòn phát'esthlôn émmenai*]. Al conocer Solón estas cosas, dijo: lo bello es difícil [*chalepà tà kalá*], y entonces se convirtió en proverbio. Otros toman lo difícil por lo imposible, porque llegar a ser bueno en todo es imposible” (Escolio a *Hippias Mayor* 304e).¹⁸

El segundo escolio (*Crátilo*, 384b) dice que *chalepà tà kalá* es un proverbio relativo a los que en la buena fortuna cambian hacia la crueldad. Afirma Dídimo que había sido proclamado por Solón a causa de Pítaco que suplicaba resignar el mando, diciendo que era difícil ser bueno, basándose en que Periandro había cambiado hacia la crueldad.

Ahora es el momento de preguntarnos: ¿en qué medida la sentencia de Pítaco se opone al ideal ético de Simónides, que se resumiría en una doble y complementaria afirmación: la perfección completa es imposible, pero cabe una perfección relativa que pese a todo es difícil?

Simónides no afirma sin más que el ser bueno es difícil, sino “el ser bueno perfecto y en todo”. Sobre este ideal se afirma que “sólo un dios podría tener el privilegio de alcanzarlo”. Por tanto el poeta se refiere a la bondad absoluta de “pies, manos y mente” (el atleta y el guerrero, el artífice y el poeta filósofo). Sin embargo, la sentencia de Pítaco habla de la dificultad de ser bueno sin ningún matiz.

18. De manera semejante repite Zenobio VI 38: “Lo bello es difícil”. Proverbio que menciona también Platón. Fue acuñado por lo siguiente. Periandro de Corinto era desde el principio amigo del pueblo, después cambió la orientación y dejó de ser amigo del pueblo para convertirse en tirano. Habiendo tenido conocimiento de este hecho Pítaco de Mitilene y temiendo por la propia recta razón, evitó entonces ser tirano de los mitilenos; conociendo la causa por la que se alejaba del poder, dijo Pítaco: “difícil es ser bueno”. Creía por lo ocurrido con Periandro que era difícilísimo mantener la propia recta razón. Conociendo estas cosas Solón dijo: *chalepà tà kalá* y entonces se convirtió en proverbio. Otros en cambio toman “difícil” en el sentido de imposible, pues es imposible ser bueno en todo.

Por ello, el poeta discrepa sin disentir totalmente (*oudé moi emmeléōs to Pittakéion németai*). En este sentido la primera estrofa podría ser reconstruida así: es difícil ser perfecto en todo, pero hay que intentar llegar al escarpado peñasco en que habita la virtud. Hay que esforzarse y ser tenaz. Por eso no me suena del todo bien la sentencia de Pítaco.

La sentencia de Pítaco en tiempos de Simónides se interpretaría como un deslizamiento hacia el abandono de la búsqueda de perfección moral, como una puerta abierta al relajamiento. La posición de Simónides, como la de Solón, combinaría dos nociones, la dificultad de alcanzar la virtud con la llamada al empeño en esa difícil tarea. En este sentido la sentencia de Pítaco, en correspondencia con la anécdota biográfica en la que fue pronunciada, podría interpretarse como el abandono ante la dificultad y Simónides se adheriría frente a Pítaco a la respuesta de Solón. Así pues, para Simónides, si bien sólo dios es bueno en términos absolutos, el hombre lo es en términos relativos.

Simónides, por tanto, defiende un ideal moral acotado entre dos extremos: el extremo del ideal de perfección absoluta del código aristocrático (tal vez pitagórico), ser bueno de pies, manos y mente, y el extremo contrario del abandono ante la dificultad que se expresaría en la sentencia de Pítaco en su contexto concreto. Éste, viendo lo ocurrido con Periandro, abandona y no se empeña. En este sentido el *chalepòn esthlòn émmenai* se interpretaría como una tesis moral de signo pesimista que afirmaría la imposibilidad absoluta de ser bueno. Simónides se opondría a esta tesis para afirmar la imposibilidad de ser bueno en sentido absoluto y, por tanto, quedaría abierta la posibilidad de ser bueno en sentido no absoluto (relativo).

El poema de Simónides constituye de este modo la afirmación de un nuevo ideal moral frente a la vieja aristocracia. Protágoras, a la luz del pasaje 334a-b, estaría de acuerdo con ese contenido del poema.

Así pues, Simónides entendía la sentencia de Pítaco a la luz de su contexto concreto, como una justificación del abandono ante las dificultades, pues Pítaco abandonó sus responsabilidades como gobernante de Mitilene. Tal abandono mereció la enmienda de Solón, el cual supera la sentencia de Pítaco.

De este modo, si se entiende la sentencia de Pítaco en sentido de escepticismo moral, la crítica de Simónides a Pítaco estaría justificada. Los propios escoliastas afirman que algunos (*álloi dé*) toman el término “difícil” de Pítaco en el sentido de imposible, por-

que es imposible ser bueno en todo, es decir, bueno absoluto.¹⁹ Es posible que Simónides fuera de esta opinión.

B) Razones de la crítica de Protágoras a Simónides. Si las diferencias entre Simónides y Pítaco han sido bien delimitadas en el punto anterior, Protágoras debería estar de acuerdo con Simónides, al menos en lo que toca a la defensa del carácter relativo de los valores morales.²⁰ En ese caso, ¿por qué critica Protágoras a Simónides? El sofista responde que Simónides incurre en contradicción²¹ y, por tanto, que los dos enunciados (*ándr' agathòn alathéos genésthai chalepón* y *chalepòn esthlòn émmenai*) dicen lo mismo. Probablemente Protágoras, aun compartiendo el pensamiento de Simónides en relación con los valores morales, quisiera poner de relieve la exigencia de rigor en la expresión, la *orthoépeia*.

El lapso de tiempo transcurrido entre Simónides (556-468) y Protágoras (490-415) explicaría la distinta manera de interpretar el mismo *dictum*. El poeta insertaría la sentencia de Pítaco en su contexto concreto, el que lo presenta en oposición a Solón, quien, efectivamente, no desistió ni tampoco sucumbió a la tentación de la tiranía, como afirma con orgullo (23D y 24D), sino que resistió como “un lobo acosado por perros” (24D). Pasado el tiempo, la sentencia de Pítaco se convertiría en un proverbio que apoyaría la misma tesis sostenida por Simónides, a saber, que ser bueno siempre y en todo, es decir, ser bueno en el sentido de los viejos ideales aristocráticos, es imposible para los mortales o, lo que es lo mismo, un privilegio reservado a los dioses.

De este modo, Simónides, interpretando el proverbio a la luz de la biografía de Pítaco, tendría razón en criticar al sabio por su abandono ante la dificultad. Protágoras, por su parte, convertido el *dictum* de Pítaco en un proverbio y olvidado el sentido contextual del mismo, tendría razón en criticar a Simónides por incurrir en contradicción. El proverbio de Pítaco pasaría a significar lo mismo que enuncia el poeta en los primeros versos del poema y en el verso 7 de 19 (36P) y, por tanto, la contradicción es ineludible. Con el paso del tiempo se ha producido un deslizamiento en la interpretación del *dictum* de Pítaco.

19. Otro pasaje que proporciona un contexto del *dictum* de Pítaco es la Suda (s.v. Pittacus). Allí se dice que Pítaco, siendo ya viejo, habiendo sido forzado a ser estratega, afirmó que *chalepòn esthlòn émmenai*. Gentili, op. cit., p. 256, n. 24.

20. Gentili califica a Simónides como “proto-sofista, un precursor de Protágoras”.

21. La objeción de Protágoras debe ser tomada en serio, pues alguna competencia debemos reconocer al sofista cuando afirma que las dos sentencias dicen lo mismo.

Protágoras critica a Simónides por un aspecto formal, por la contradicción, pero no por el contenido concreto de su poesía. Sin duda el sofista, a la luz del segundo pasaje que hemos mencionado (334a3-c6), se debía adherir a la propuesta de Simónides en lo que toca a la relativización del ideal moral. Ésa sería la razón profunda de la distorsionante interpretación de Sócrates. La enmienda de Simónides a Pítaco se resumirá así: es difícil ser bueno, pero no imposible. Simónides, como recuerdan muchos estudiosos, se aleja del ideal heroico para reclamar una ideal de bondad limitada y acotada a las circunstancias de cada individuo. Si el fragmento de Simónides que nos recuerda Plutarco (*pólis ándra didáskei*) (*Moralia* 784b1) es auténtico, sin duda podría ser integrado en el gran discurso de Protágoras.

El poeta y el sofista comparten la tesis de que el mérito absoluto es imposible de alcanzar, que lo importante es no hacer el mal voluntariamente, puesto que hacerlo involuntariamente es inevitable. El poeta como el sofista oponen los valores relativos a los absolutos y el ideal heroico es sustituido por el ideal democrático.²²

Si esto es así, cabría suponer, aunque sólo de modo especulativo, que la crítica (*há te orthos pepoíetai kai hà mé*) de Protágoras a Simónides vendría acompañada de una defensa o elogio (*há te orthos pepoíetai*). El texto platónico, como se reconoce por práctica unanimidad, distorsiona gravemente el poema de Simónides. A la distorsión explícita, habría que añadir el que se presentara a Protágoras criticando al poeta, cuando lo que cabría esperar es lo contrario, la adhesión del sofista al pensamiento moral del poeta, y viceversa, Sócrates se adhiere al pensamiento moral, de tipo relativista, del poeta, cuando cabría esperar lo contrario. Bien es cierto que Sócrates se adhiere al pensamiento de Simónides tras un proceso de interpretación capciosa, que tergiversa el sentido original del poema.

Protágoras, en esta doble posición ante la poesía, no es innovador en ninguno de los dos aspectos. Los poetas son importantes, pero no son la palabra revelada. No hay una autoridad por encima y ajena al *krínein* parmenídeo. La ilustración griega representada por los sofistas había sido anunciada por Simónides. Protágoras sería, en este sentido, un portador y continuador de la tradición poética y filosófica.

22. Gentili, op. cit., pp. 63-65, n. 16.

II. El mito protagórico del origen como modelo de *orthoépeia* poética

El mito protagórico se enmarca en lo que tradicionalmente se conoce como mito de Prometeo. Este mito tiene dos versiones diferentes en Hesíodo. En un mismo relato que tiene como centro al personaje de Prometeo, el poeta concentra diversas historias temáticas: el sacrificio, el fuego y la mujer.

Un segundo texto es el de Esquilo. Su obra *Prometeo encadenado* nos presenta a un Prometeo filántropo cruelmente castigado por el tirano Zeus.

Protágoras se aleja en primer lugar de la letra que transmite la tradición representada por los dos poetas. En ambos casos se trata del enfrentamiento entre Zeus y Prometeo. Este tema carece de interés para Protágoras, con independencia de si, como parece en el caso de Esquilo, se llegaba a una reconciliación entre los dos dioses, en todo caso tras largo y cruel castigo. Por otra parte, el sofista también se aleja del espíritu o sentido del relato mítico de los dos poetas. El tema de la mujer ni tan siquiera aparece en el relato protagórico, ni tampoco el sacrificio. Al fuego se alude en el marco más amplio de la sabiduría técnica.

El enfrentamiento entre las dos divinidades se zanja con una breve frase que alude al castigo que padeció Prometeo (322a1-2).

En el relato protagórico los dos dioses, en lugar de enfrentarse, cooperan para un mismo fin: la supervivencia de la especie humana. Prometeo ni siquiera se enfrenta a Zeus, pues no puede penetrar en su morada, ubicada en la acrópolis, protegida por temibles guardianes (Violencia y Poder). Roba el fuego y las artes de los talleres de Hefesto y Atenea. En lugar de enfatizar la separación entre los hombres y los dioses, como en Hesíodo, Protágoras habla del parentesco divino por participar de una porción que es propia y exclusiva de los dioses. El hombre, como consecuencia del regalo de Prometeo, es un animal excepcional. Ahora bien, ¿en qué consiste su excepcionalidad? En torno a esta pregunta se encuentra una idea esencial de la antropología protagórica.

Las especies mortales fueron forjadas por los dioses. En eso termina el trabajo de los dioses, en la forja del animal como mero cuerpo desnudo y desprovisto de capacidades. Una vez forjadas las especies, Prometeo y Epimeteo reciben el encargo de distribuir las capacidades de forma conveniente entre las diversas especies. Los dos hermanos son delegados de los dioses en esta tarea. A su vez Prometeo delega en su hermano Epimeteo la distribución que deberá ser supervisada por Prometeo. De los dos hermanos pende el reparto armonioso y equilibrado de las capacidades entre las especies mortales.

Epimeteo, el que calcula después, no es sin más el “torpe” (*amartínoon*) (*Teogonía* 511), que fue desde el principio la ruina de los hombres por ser el primero en aceptar una mujer modelada por Zeus. Al contrario, distribuía las capacidades buscando el equilibrio ecológico. Pero Epimeteo “no era del todo sabio” (*ou pány ti sophòs òn*) y cometió un error, un “bendito” error para los hu-

manos, los dejó inermes, desnudos, sin calzado ni abrigo. Si Epimeteo no hubiera cometido el error, tampoco se hubiera producido la enmienda del error y Prometeo no habría tenido que maquinar el robo en el taller de Hefesto y Atenea y, en consecuencia, el hombre se diferenciaría del caballo de modo semejante a como el caballo se diferencia del buey o las ovejas de las cabras. La excepcionalidad del animal humano depende de la articulación de la tarea de los dos hermanos, Epimeteo, que es el que piensa después de actuar pero el que actúa primero, y Prometeo, que es el que piensa antes de actuar pero que actúa en segundo lugar.

Epimeteo representa un elemento central del relato. No es un torpe que, por accidente o por despiste de su hermano o de los dioses que les encomiendan la tarea, comete una torpeza. Epimeteo no es del todo sabio. ¿Lo hubiera sido Prometeo? ¿Lo hubieran sido los dioses de haberse encargado ellos de la distribución de las capacidades? La respuesta es no, pues si hubieran sido del todo sabios hubieran tenido que prever el error de quien “no es del todo sabio”.

De este modo, bajo la forma de un personaje del mito, entra en la teoría protagórica una noción esencial: la *týche*, la fortuna de los romanos. Por supuesto que *týche* es un personaje de los mitos, que le estaban dedicados santuarios, pero no hay una historia mítica notable.²³

La interpretación de Pico della Mirandola²⁴ es bien distinta. Dios no puede quedarse sin recursos, ni para el sapientísimo hay lugar para el error. Al contrario, si decide dejar al hombre sin una forma específica es para permitir que sea el propio hombre el que elija su naturaleza, devenir un ser divino o ser un demonio. En esa indefinición el hombre es incluso superior a los ángeles, los cuales sólo por un breve instante (el que eligió Lucifer) tuvieron capacidad de elección.

El mito de Protágoras, por el contrario, explica la historia de las especies vivientes, incluida la humana, a partir de una situación de radical incertidumbre. Prometeo y Epimeteo constituyen una unidad indisociable. La presencia de los dos hermanos es incompatible con la teoría del diseño. Aun cuando el propio género literario, el relato mítico, nos presenta un plan divino de creación de las especies vivientes, ese plan está marcado por la incertidumbre. Los dioses no son omniscientes, lo que significa que la incertidumbre es ineliminable.

Es cierto que el texto, como relato o texto narrativo, nos presenta unos personajes en acción y no una teoría elaborada con conceptos. Sin embargo, tras el relato mítico subyace una descripción del origen de la humanidad que podemos expresar en términos teóricos. Si el proceso de formación de las es-

23. R. Graves, en su *Diccionario* sobre los mitos griegos, afirma que es una deidad artificial inventada por los antiguos filósofos.

24. *Oración sobre la dignidad del hombre* 2. Véase también Horacio, *Oda* XVIII, que anuncia esta idea de Pico: “Se dice que Prometeo, obligado a añadir al barro primero una partícula de cada ser, del furioso león puso en nuestro corazón la violencia”.

pecies mortales por parte de los dioses es en el plano mítico lo que es la acción humana en el plano de la realidad, se deduce que la inteligencia humana, como la de Prometeo, actúa sobre un escenario previo de necesaria incertidumbre, como previa y necesaria es la acción de Epimeteo para la intervención de Prometeo. Como consecuencia, la especie humana, aun con la protección de los dones de Zeus, estará siempre expuesta a la contingencia y a la precariedad. Éste sería el primer elemento teórico de esa descripción.

El segundo elemento teórico tiene que ver con el proceso de humanización de la especie. Proceso doble, en correspondencia con los regalos de Prometeo y de Zeus.²⁵ Ha sido un lugar común, sobre todo en el pensamiento moderno, afirmar que el ser humano se define como animal racional, siendo la racionalidad la marca distintiva de la especie. De raíces aristotélicas (*lógon dè mónon ánthropos échei tòn zóion*) (*Política* 1253a9), este lugar común es ajeno y aun contrario a la teoría protagórica. El ser viviente dotado con la sabiduría técnica, donada por Prometeo, lo que podríamos llamar el *Homo technicus*, no es un ser humano en sentido pleno y, además, de haber permanecido en ese estado, sin el añadido de los dones de Zeus, hubiera perecido. Ese periodo fue transitorio e insuficiente para garantizar la supervivencia. Por tanto, no se puede definir la especie humana a partir de los rasgos de ese periodo, donde el hombre es *animal technicum*, *animal religiosum* y *animal loquens* (322a). Si tuviéramos que aludir a un pensador moderno que comparte el pensamiento protagórico, sería Darwin, quien inicia el capítulo 4 de su *Descent of Man* con la siguiente afirmación: “I fully subscribe to the judgment of those writers who maintain that of all the differences between man and the lower animals, the moral sense or conscience is by far the most important”. Tal afirmación sería sin duda compartida por Protágoras.

Los regalos de Prometeo y Zeus en el plano mítico se corresponden con dos procesos de experiencia que concluyen con la adquisición de la capacidad técnica y la capacidad moral o política. Agotadas las capacidades naturales (*dynámeis*) en los animales (321c1), el ser humano recibirá de los dioses dos tipos de capacidad: la capacidad para sobrevivir frente a la naturaleza o sabiduría técnica (*tèn éntechnon sophían* 321d1, *perì tòn bíon sophían* 321d, *tèn émpyron téchnen* 321e) y la capacidad para la convivencia con sus congéneres, la virtud política (*sophían... politikén* 321d, *politikèn gàr téchnen* 322b5 y 9, *politikês aretês* 322e). Son dos capacidades de tipo diferente que dan lugar a diferentes *téchnai*, en el primer caso, o diferentes virtudes en el segundo.

25. La relación entre las técnicas, múltiples y diversas, y la capacidad política, *adiôs y díke* plantea problemas que no podemos abordar aquí. No obstante, parece que hay una semejanza entre las especies animales, variadas y diversas, y la especie humana, una y homogénea. La expresión *aidô te kai díken* parece una hendíadís más que una pareja de nociones diferentes.

Nos hallamos ante una teoría que defiende el relativismo moral. En efecto, *aidós* y *díke* son adquisiciones tras una experiencia prepolítica y premoral, como existe un periodo pretécnico en la prehistoria de la humanidad. El hombre no es por naturaleza un animal político. Las adquisiciones pueden perderse. Hay que cuidarlas diariamente. No se tienen sin esfuerzo y cuidado constante. El olvido amenaza las habilidades aprendidas si éstas no son actualizadas. El relativismo moral protagórico tiene como rasgo peculiar el carácter universal de los principios de la moralidad. En efecto, *todos* tienen parte en *aidós* y *díke*. Se tiene la idea de que el relativismo es por definición particularista, como si implicara la imposibilidad de enunciados éticos generales. Y aun cuando es cierto que el relativismo implica siempre la particularidad, no se sigue que no pueda hablarse de universalidad en ámbitos restringidos, como en el caso de la especie humana. Toda la especie humana ha recibido el don de Zeus, pero no todas las especies mortales lo han recibido.

En consecuencia, el mito de Protágoras puede ser entendido como una corrección de los relatos de los poetas. Dicha corrección opera en el sentido de establecer una adecuación o correspondencia entre el relato mítico y los valores políticos que se defienden. Esos valores políticos se convierten en el criterio o medida. Por ejemplo, sería contradictorio ensalzar y defender el imperio de la justicia en un marco de confrontación entre los dioses, como ocurre en Hesíodo y Esquilo. Si Protágoras opera la mencionada corrección, nos enfrentamos a un problema: si bien no hay confrontación entre Zeus y Prometeo, Prometeo sigue siendo un ladrón y el don que otorga a los humanos tiene su origen en un robo.

Es posible que Protágoras fuera en esto deudor del propio relato mítico hasta el punto de que no podría hablarse de Prometeo sin hablar del robo del fuego. Aun cuando cabe tal posibilidad, también podríamos suponer que el sofista mantiene el robo prometeico como una cuestión problemática, a saber, ¿sería admisible que un dios, aun cuando actúe por delegación, deje perecer una especie habiendo recursos disponibles para salvarla, aun cuando tales recursos sean propiedad de los dioses? En este contexto, quizá cabe entrever en la posición protagórica una primera versión de la sentencia de Tomás de Aquino, según la cual “en caso de necesidad todos los bienes son comunes”. Al mismo tiempo, podría entenderse como una crítica a la teología tradicional griega en el sentido de que los dioses no pueden acaparar un bien exclusivo a costa de la desaparición de una especie creada por ellos mismos.²⁶

Cabría suponer igualmente que la pretensión del sofista sea más bien teórica, en el sentido de que la capacidad técnica no nos pertenece a la humanidad

26. El tema de la envidia de los dioses, entre sí y frente a los hombres, es de larga tradición en la literatura griega.

en sentido estricto o que, en todo caso, aun cuando nos pertenezca, su adquisición tiene la marca originaria negativa de un robo. De pasada habla el mito del castigo de Prometeo, pero la humanidad, a diferencia de lo que ocurre en Hesíodo, no recibe ningún castigo.

La capacidad técnica, a diferencia de la capacidad política, es problemática aun cuando el sofista no da una explicación de la diferencia. La segunda ha sido donada por quien puede donarla, su legítimo dueño que es Zeus. La primera ha sido sustraída a su dueño y el ladrón la ha entregado a los humanos. Sabemos que es necesaria, pero no suficiente, para la supervivencia de la especie. Sabemos también que dicha capacidad es compatible con unas relaciones sociales conflictivas que obstaculizan e impiden la vida social. Es posible que el sofista, fundando la capacidad técnica en un robo,²⁷ quisiera mostrar de modo simbólico la limitación e insuficiencia de la misma, su potencial peligroso, y acentuar la primacía de la capacidad política y moral. En este sentido, la corrección de Protágoras apuntaría directamente a Esquilo, quien en su *Prometeo encadenado* pone en boca del titán la siguiente afirmación: “Todas las artes a los humanos les vienen de Prometeo” (v. 505). La afirmación concluye un largo parlamento en el que Prometeo enumera los dones que le ha donado al hombre: la astronomía y el conocimiento de las estaciones, el número, las letras, la medicina, la adivinación, la metalurgia.

Protágoras discrepa doblemente de Esquilo: ni Prometeo otorga *todas* las artes a los humanos ni tampoco *la más importante*. Así pues, por filantrópica que pueda ser la acción de Prometeo, la filantropía más plena es la de Zeus.²⁸

En la corrección del mito narrado por los poetas, me parece digno de destacar un último dato: la valentía (*andreía*) no figura entre las virtudes morales protagóricas. Tal ausencia se puede interpretar como una enmienda al código heroico-aristocrático, que con tanto ardor cantaba Tirteo (6, 134). Para Platón, por el contrario, constituye la virtud de la clase de los auxiliares y, por lo tanto, es fundamental en su teoría política. En el Gran Discurso el sofista habla de tres virtudes, justicia (*dikaíosýnē*) frente a la injusticia (*adikía*), moderación (*sophosýnē*) y piedad (*tò hósion*) frente a la impiedad (*asébeia*).

En el conjunto del relato, la guerra y el arte de la guerra sólo se citan en el marco de la lucha entre los hombres y las bestias (322b4).²⁹ Frente a las bestias, los hombres podrían haber apelado a la guerra, pero ésta forma parte de

27. Adam (op. cit., p. 109, n. 1) recuerda que Prometeo como ladrón del fuego no aparece en Platón, salvo el pasaje del Gran Discurso (321d1 y reiterado en 321e1). Un indicio más de que Platón está reproduciendo un texto y un pensamiento ajeno.

28. Solana, J., *El camino del ágora*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2000, p. 99.

29. Cuando Protágoras describe las distintas fases del proceso educativo, relaciona la educación física del pedotriba con “la guerra y otras acciones” (326c2). Se debe discernir entre descripción y prescripción para evaluar adecuadamente estos pasajes.

la virtud política que todavía no poseen. Al no ser posible apelar a la guerra, apelan a la ciudad y comienzan a producirse las reuniones para hacerse fuertes y así salvarse. Pero tampoco da resultado, pues de nuevo necesitarían del arte político que no poseen. Cuando finalmente los hombres reciben de Zeus el arte de la política, la ciudad ya es posible y de ese modo quedan a salvo del acoso de las bestias. Por tanto, la guerra no es necesaria para la supervivencia (aunque ocurra en algunas ocasiones) y, en consecuencia, la *andreía* tampoco será una parte necesaria de la virtud política.³⁰

De lo antedicho sobre la actitud protagórica ante la poesía, cabe inferir que la idea motriz presente en el pensamiento político del sofista es que nuestro futuro se configura a partir de la tradición, de la cual se deben conservar algunas partes y se deben desechar otras. El problema crucial, en tal caso, consiste en aportar el criterio que permite evaluar lo que está bien y lo que no. En todo caso, una parte esencial de esa tradición es la poesía, que conserva y transmite algunos datos esenciales de la identidad cultural griega y de la experiencia en la ardua labor de la construcción de la convivencia. Frente a esta opinión de síntesis, Platón, tal vez guiado por algunas intuiciones de Sócrates, abrigó la convicción de que la vieja tradición debía ser en su mayor parte cancelada.

30. A. W. H. Adkins (“*Arete*, Techne, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d”, *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, pp. 10-11) afirma que el sorprendentemente escaso papel de la *andreía* se explicaría no por razones teóricas, sino por motivos derivados de la audiencia a la que el sofista se dirige. La *andreia* sería una virtud de la clase de los hoplitas, es decir, los ricos que podían adquirir su propia armadura.