

**Creer o saber, esa *no* es la cuestión**  
**Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón**

*Esteban Bieda* [Universidad de Buenos Aires]

**Resumen:** La concepción del querer humano tal como se la analiza en el *Protágoras* platónico gira fundamentalmente en torno del estado epistémico del hombre al momento de tomar una decisión. Intentaremos mostrar que, según el esquema de la génesis de la acción propuesto en dicho diálogo, es indistinto si el hombre sabe que algo es bueno o cree que algo es bueno (al menos para sí mismo): en tanto se lo pondere como bueno, el agente lo elegirá. El querer del hombre es, así, presa inevitable de su estado epistémico, se constituya este sobre la base de conocimientos o de opiniones.

**Palabras clave:** incontinencia - querer - estado epistémico - teoría de la acción - ética

**To know or to believe, that is *not* the question**  
**Opinion and knowledge in the Plato's *Protagoras***

**Abstract:** The human will as it is analyzed in the *Protagoras* deals with the epistemic state of the agent in the moment of making a decision. We will try to show that, according to Socrates, it makes no difference if the agent either knows that something is good or thinks something is good (at least for himself): as long as it is pondered that way, the agent will choose it. Man's will is, then, an inevitable prey of his epistemic state, whether it is constituted of knowledge or of opinions.

**Key words:** incontinence - will - epistemic state - theory of action - ethics

**Introducción**

La concepción del querer humano tal como se la analiza en el *Protágoras* platónico gira fundamentalmente en torno del estado epistémico del hombre en el momento de actuar. Sócrates no centra su atención en lo que el hombre quiere y puede, sino principalmente en lo que el hombre sabe o cree que sabe en el momento de elegir. En lo que sigue intentaremos mostrar que, según el esquema de la génesis de la acción que se propone en el diálogo, es indistinto si el hombre 'sabe' que algo es bueno o 'cree' que algo es bueno (al menos para sí mismo) si de elegirlo se trata: basta con darle crédito para que mueva a actuar conforme a ello. El querer del hombre es presa inevitable de su estado epistémico, se constituya este sobre la base de conocimientos o de opiniones que el agente tiene por verdaderas –sin importar si, a la postre, estas últimas resultan efectivamente verdaderas o no–. Asimismo, dado que lo que aquí tiene lugar es la descripción del modo en que todo hombre actúa naturalmente, intentaremos concluir

que semejante teoría de la acción no puede ser catalogada como moralmente positiva o negativa según se elija en base a conocimientos u opiniones respectivamente.

### **La teoría de la acción**

Tras analizar, por iniciativa de Protágoras, algunos pasajes de un poema de Simónides, Sócrates y el sofista retoman el problema de la valentía y de su relación con el conocimiento. En el análisis que Sócrates hace de ciertos pasajes del poema ya se ha anticipado lo que será uno de los principales intereses del hijo de la partera en el último segmento del diálogo: es imposible que alguien obre de buen grado contra lo que considera mejor para sí mismo.

Yo, en efecto, estoy casi seguro de esto: de que ninguno de los varones sabios cree que alguno de los hombres yerra voluntariamente (ἔκοντα ἔξαμαρτάνειν) o realiza cosas vergonzosas y malas voluntariamente, sino que tienen bien sabido que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas las hacen involuntariamente (ἄκοντες) (345d-e)<sup>1</sup>.

Es esta una de las clásicas presentaciones del así llamado “Intelectualismo socrático” (IS). Ante lo que podría pensar quien se acercase sin cautela al poema, Sócrates advierte que Simónides no era tan carente de educación como para afirmar lo que, tal como lo presenta el filósofo, es una imposibilidad de suyo. Pero junto a la imposibilidad de realizar acciones éticamente reprobables, se agrega la imposibilidad de errar (ἔξαμαρτάνειν) voluntariamente, dado que el error se comete debido a la ignorancia de lo que realmente se quería hacer. “Errar” no implica algo moralmente negativo –*qua* “hacer el mal”–, sino una desviación respecto del curso deseado, desviación debida a una falla cognitiva: si se yerra, es porque no se sabía cuál era el curso de acción verdaderamente deseado. Se creyó que lo mejor era algo que *a posteriori* resultó peor que otra alternativa entre las posibles. El error no ocurre porque el agente es malo sino porque el agente es ignorante.

Así se inicia la discusión a propósito del rol del conocimiento en las acciones:

¿Cómo te hallas, <Protágoras>, en lo que respecta al conocimiento? ¿Acaso también a ti, como a la mayoría de los hombres, te parece esto o <te parece que es> de otro modo? En lo que respecta al conocimiento, a los muchos les parece algo de esta clase: que no es algo ni fuerte ni capaz de guiar ni capaz de gobernar. No piensan, en relación con él, como si fuera algo de tal clase sino que, cuando a menudo el conocimiento está presente en un hombre, <opinan> que no lo gobierna este conocimiento sino algo diferente –algunas

---

<sup>1</sup> Las traducciones de los textos griegos son nuestras, salvo si se indica lo contrario.

veces el impulso-pasional, otras el placer, otras el dolor, a veces el amor y a menudo el miedo–, <y opinan esto> por pensar sin pericia acerca del conocimiento tal como <lo harían> acerca de un prisionero-de-guerra, arrastrado en derredor por todas esas cosas. ¿Acaso, por cierto, también a ti te parece, acerca del conocimiento, que es algo de esta clase? ¿O <te parece> que es algo noble y capaz de gobernar al hombre, y que aunque alguien conociese las cosas buenas y las malas no sería dominado por nada –de modo de hacer ciertas cosas distintas a las que el conocimiento ordenase– sino que la sensatez sería suficiente para auxiliar al hombre? (352b-c).

En pocas líneas Sócrates presenta los postulados básicos de su teoría de la acción<sup>2</sup>. La mayoría de los hombres opina que el conocimiento es débil y que, por ello, no puede gobernar al hombre que sucumbe a sus pasiones. Para esta mayoría, la ἐπιστήμη es un prisionero-de-guerra. En el término ἀνδράποδον hallamos una primera parte formada sobre la base de la raíz ἀνεϝ- y una segunda vinculada con el sustantivo πούς: el ἀνδράποδον es, literalmente, ‘el que se halla a los pies de su señor’, *i.e.* un prisionero-esclavo. En nuestro texto, los varones a cuyos pies, según la mayoría, se halla el conocimiento son las pasiones.

Sócrates, en cambio, opina que el conocimiento es algo καλόν y gobierna al hombre. Pero la dominación que ejerce el conocimiento sobre el hombre es prácticamente igual a la que las pasiones ejercían sobre su ἀνδράποδον. El querer del hombre nunca deja de ser un botín de guerra; Sócrates en ningún momento tiene la intención de liberarlo de sus cadenas. Lo que pretende es que el vencedor en la batalla que se libra por conquistarlo no sean innobles instintos sino el bien, la justicia, etc.; y estas cosas, las ἀρεταί, constituyen, para él, contenidos epistemológicos. De allí su afán no tanto por liberar al hombre de todo tipo de sujeción, sino para que dicha sujeción inevitable se corresponda con valores virtuosos. Ahora bien, la ‘falla’ de un hombre condenado a querer lo que sabe o cree bueno (en principio para sí mismo) reside en que puede estar siguiendo lo que le (a)parece como bueno (φαινόμενον ἀγαθόν)<sup>3</sup>. El problema que detecta Sócrates no es que hay hombres que obran según lo que saben o creen malo para sí mismos sino que hay hombres que creen que algo es bueno (en principio para ellos mismos) cuando en realidad es malo.

---

<sup>2</sup> Para la distinción entre ética y teoría de la acción socráticas seguimos a GÓMEZ-LOBO (1998: 31); cfr. VIGO (2002) y GULLEY (1965: 86).

<sup>3</sup> Tomamos la fórmula “(a)parece” de BOERI (2007) por entender que recoge el doble sentido epistemológico y ontológico del verbo.

A propósito del supuesto poder de la enseñanza de los sofistas, encontramos un pasaje fundamental para este tema:

Y en efecto, existe, por cierto, un peligro mucho mayor en la compra de aprendizajes que en la compra de alimentos. Pues es posible apartar en otras vasijas los alimentos y bebidas comprados al traficante y al comerciante y, antes de recibirlos en el cuerpo, tomando o comiendo, se puede pedir consejo tras depositarlos en la casa [...]. Pero no es posible apartar los aprendizajes en otra vasija <antes de incorporarlos> sino que, tras depositar el pago, tras haber recibido el aprendizaje en el alma misma, esto es: tras haber aprendido, es necesidad salir dañado o beneficiado (314a-b).

Una vez adquirido, lo aprendido guía indefectiblemente las acciones. Si dicho aprendizaje es genuino, si es ἐπιστήμη, entonces el hombre saldrá beneficiado; pero si no es genuino, entonces obrará mal. Allí radica la verdadera preocupación platónica frente a la sofística: partiendo del supuesto de que el hombre se halla sometido a lo que su repertorio epistemológico le ordena, la batalla decisiva es ‘previa’ al momento en que se aprende, dado que, una vez obtenido, el aprendizaje no puede sino operar de manera efectiva en las decisiones. De este modo, Sócrates adelanta lo que será un punto fundamental de su posición: no solo el conocimiento (verdadero de suyo) tiene poder para dirigir el obrar del agente, sino también las falsas creencias como las que comercian los sofistas.

Es por todo esto que Sócrates concluye, en 352c, que la sensatez (φρόνησις) es suficiente para auxiliar al hombre. Como decíamos, el mal se debe a una falla epistemológica del agente y no a una falla vinculada con su querer: se trata de una falla cognitiva, no volitiva. El querer nunca falla, siempre se dirige hacia lo que se sabe o se considera bueno; la falla puede darse en lo que el agente tiene por “bueno” y “malo” pero no en sus ansias de realizarlo. Es en este sentido que VIGO (2002: 70) afirma que “toda vez que un agente elige algo, y precisamente en la medida en que lo elige, lo elige por considerarlo al mismo tiempo como bueno [...] El fin de una acción, en tanto objeto del deseo que motiva la producción de dicha acción, es intencionado siempre al mismo tiempo como un bien”.

### **La monarquía del bien**

Se abren aquí dos cuestiones: por un lado, el tema de la diferencia entre el bien real y el bien que al agente le (a)parece tal (φαίνόμενον ἀγαθόν); por el otro, se confirma que esta teoría de la acción marcha por una senda distinta –aunque complementaria– a la de

la propuesta propiamente ética: una cosa es decir que el querer siempre apunta al bien y otra es la discusión en torno al contenido material concreto de ese bien. El IS no busca una fórmula para obtener agentes moralmente buenos sino que se centra en los resortes formales en los que descansan todas las acciones humanas, las buenas y las malas: toda acción tiende a lo que el agente acredita como bueno, en principio para sí mismo. Sócrates no afirma, desde ya, que el agente siempre elige lo efectivamente bueno según los parámetros socialmente consagrados, sino que, en términos estrictamente ‘descriptivos’, muestra que todo hombre actúa con vistas a un bien que es tal en virtud de las propias consideraciones particulares del agente; dichas consideraciones pueden coincidir, o no, con las moralmente positivas según los parámetros antedichos. La única condición que las decisiones del agente deben cumplir es la de la “racionalidad interna”: cada nueva decisión debe ser coherente, *de facto*, con todo el repertorio de decisiones pasadas y con los deseos y creencias del agente; este requisito de “racionalidad interna” da cuenta de que esta teoría de la acción no tiene pretensiones estrictamente morales<sup>4</sup>. El Sócrates histórico parece haber tenido en cuenta esta “racionalidad interna”: al preguntarle Hermógenes si no debería preparar los argumentos para su defensa, aquel le responde: “¿No te parece que he pasado la vida preparándome para defenderme?” (Jenofonte. *Apología de Sócrates*, 3). La conducta de vida, el repertorio de decisiones coherentes entre sí es, según Sócrates, la mejor defensa contra las acusaciones que pesan sobre él.

Hay, pues, otra discusión: aquella que se da en los primeros diálogos platónicos –o, más cercano al *Protágoras* cronológica y conceptualmente, en el *Gorgias*– que apunta a descubrir el contenido concreto-material de los bienes reales; dicha temática es, pues, propiamente ética. La teoría de la acción que estamos comentando, en cambio, no se preocupa tanto por el contenido material del bien como por analizar cómo y por qué el hombre actúa como actúa. Así, en la medida en que se está discutiendo acerca del modo en que se materializa una acción, la diferencia entre lo que es efectivamente bueno y lo que al agente le (a)parece bueno no resulta especialmente relevante; el querer del hombre siempre sigue lo que considera bueno sin preocuparse por el *status* epistemológico de dicha consideración:

Si, por lo tanto, lo placentero es bueno, entonces nadie, ni cuando sabe ni cuando cree (οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος) que existen otras cosas mejores

---

<sup>4</sup> Para la “racionalidad interna”, cfr. VIGO (2002) y sus notas. Lo que Sócrates considera imposible es, pues, la “incontinencia”, *i.e.* la irracionalidad interna del agente.

que las que hace, y <que son> posibles <de hacer>, hace estas cosas si es posible <hacer> las mejores (358b-c)<sup>5</sup>.

“Ni cuando sabe ni cuando cree” significa que nada importa, en términos ‘formales’, si el agente ‘sabe’ que la acción X es buena o si simplemente lo ‘cree’<sup>6</sup>. Si siempre se obra en conformidad con lo que se considera bueno, la condena moral solo tendrá sentido desde la perspectiva de una tercera persona dado que, desde el punto de vista de la primera persona –que ‘siempre’ sigue un bien para sí mismo–, toda acción es perseguida como buena.

Disentimos en este punto con VLASTOS quien, vinculando directamente el pasaje recién citado con 352 b-c (citado *supra*), afirma: “el conocimiento es una cosa poderosa, dominante y comandante que ‘no debe’ ser arrastrada como un esclavo por el placer, el dolor y la pasión. Nadie podría sugerir seriamente que Sócrates habría querido decir la misma cosa acerca de la creencia no cimentada en conocimiento” (VLASTOS 1995: 44; trad. y destacado nuestros). En primer lugar, consideramos cuando menos problemática la interpretación de 358b-c a la luz de 352b-c, dado que en este último pasaje no se ha distinguido, aún, entre conocimiento y creencia como posibles motores de la acción<sup>7</sup>. Más allá de esto, creemos que en su paráfrasis de 358b-c VLASTOS pone en boca de Sócrates algo que este no dice, a saber: el matiz ‘prescriptivo’ en lo que en realidad es una ‘descripción’ del modo de actuar de todo hombre. Sócrates hace del placer un tipo de conocimiento, por lo cual no podría decir que el conocimiento “no debe ser arrastrado” por el placer que, en su verdadera dimensión, es él mismo conocimiento. Se confunden, así, el plano teórico-formal con el práctico-material.

Si bien Sócrates afirma que, en caso de tener conocimiento, el agente se guía según él, no es condición *sine qua non* que dicha guía para tomar decisiones racionales tenga, en el repertorio epistemológico del agente, *status* de conocimiento: aun cuando no esté absoluta y definitivamente justificada, aun cuando se trate de una creencia “no cimentada en conocimiento”, como afirma VLASTOS, el agente obrará en conformidad con dicha creencia en la medida en que le haya dado crédito. Una cosa es el examen de las propias creencias y otra cosa es la toma de decisiones racionales con vistas al mejor curso de acción posible en virtud de las circunstancias presentes, circunstancias tanto

<sup>5</sup> En c 1 leemos “ποιεῖ, καὶ δυνατὰ” (con SCHLEIERMACHER y HEINDORF).

<sup>6</sup> Esta “creencia” es mentada mediante un participio del verbo οἶσθα, vinculado con el sustantivo “οἴσις”. Si bien Platón utiliza este sustantivo en contadas ocasiones (Cfr. *Fedón*, 92a 7; *Crátilo*, 420c 1; *Teeteto*, 171a 7; *Fedro*, 244c 8; *Alcibíades I*, 120c 6 y 120d 6), su sinonimia con “δόξα” es prácticamente indiscutible (cfr. LSJ y BAILLY s.v. “οἴσις”).

<sup>7</sup> Cfr. en esta misma línea TAYLOR (1991: ad 352b-c).

materiales como psicológico-epistemológicas. VLASTOS interpreta que el participio “οἰόμενος” en 358b 8 implica que “no podemos actuar contrariamente a lo que creemos cuando poseemos conocimiento” (VLASTOS 1995: 44). Pero esta paráfrasis no se condice con el texto griego que coordina en una situación de equivalencia directa, mediante la conjunción coordinante correlativa “οὔτε... οὔτε”, los participios “εἰδώς” y “οἰόμενος”. La relación de tipo condicional/temporal que introduce VLASTOS en su exégesis –“‘cuando’ poseemos conocimiento”– no tiene asidero en el texto platónico<sup>8</sup>. Si tuviera asidero, el argumento perdería fuerza, pues su potencia reside en que, partiendo de la base de que querer un bien para sí mismo es inevitable, el hombre determina este bien como puede, con las herramientas epistemológicas que tiene a mano, sea conocimiento, sea creencia. Caso contrario, cabría preguntar: ¿y qué ocurre en aquellos casos –la mayoría– en los que no hay conocimiento sino mera creencia? ¿acaso esos agentes no actúan?. Sócrates se interesa más en los casos en los que opera la creencia dado que es allí donde se vuelve necesaria la reforma del ἦθος mediante el autoexamen conducido dialécticamente.

Interpretamos el pasaje 358b 7-c 1 junto con GULLEY quien afirma que “en el comportamiento moral lo que uno desea alcanzar es invariablemente el bien propio (*one’s own good*), y esta es la meta ‘correcta’ [...]; la condición de que el agente tenga el deseo de alcanzar la meta ‘correcta’ es invariablemente satisfecha”; y más adelante: “en el comportamiento moral la concepción de la meta ‘correcta’ es subjetiva y, dado que una persona invariablemente hace lo que cree que está bien relativamente a su concepción de la meta ‘correcta’, se asume que su habilidad para alcanzar su meta ‘correcta’ solo está limitada por la fuerza de circunstancias externas” (GULLEY 1965: 85 y 91-92; nuestra trad.). El agente moral no puede sino querer lo que, por el mero hecho de ser querido, es un bien (en principio para él), es la meta “correcta” (en principio para él); y esto es así invariablemente, con lo cual queda en un segundo plano si eso que se quiere responde a un saber digno del título de “ἐπιστήμη” o a una simple creencia.

Se confirma, pues, lo que decíamos más arriba: nadie puede obrar contra lo que su querer tiene por bueno. El error tiene lugar, eventualmente, en el plano del contenido material de eso que se tiene por bueno –que puede no ser ‘realmente’ bueno–; el querer, por el contrario, nunca se desvía, siempre apunta a lo que el agente considera lo mejor.

---

<sup>8</sup> GULLEY (1965: 92) lo entiende en nuestra misma dirección, destacando la traducción de οὔτε... οὔτε: “*what he either knows or believes to be best*”.

Así, en la teoría de la acción que estamos comentando, conceptos como “bueno” y “ventajoso” son difícilmente discutibles en un plano intersubjetivo, por cuanto hacen referencia al individuo en primera persona que, así, se vuelve, en lo que a la estructura formal de la acción respecta, inevitable criterio de lo mejor para sí mismo. Como ya hemos señalado, el aspecto propiamente moral del pensamiento socrático-platónico intenta definir los verdaderos parámetros de lo bueno y lo ventajoso pero no en un plano individual sino en uno general, intersubjetivo o dialéctico. En definitiva, si todos obramos en conformidad con lo que a cada uno le parece bueno para sí, la misión socrática será mostrar a ese hombre que esa consideración suya debe ser revisada y, en caso de ser errónea, modificada. Una vez más: cuando Sócrates afirma que la acción moralmente negativa nunca es voluntaria y se debe a la ignorancia del bien, no lo hace desde el punto de vista del agente, quien indefectiblemente busca lo mejor para sí. No hay que perder de vista la definición de “ignorancia” en este contexto: “... tener una opinión falsa y engañarse-con-mentiras acerca de asuntos muy valiosos” (358c). “Ignorancia” no es lo contrario de lo que denominaremos “estado epistémico materialmente determinado” –i.e. ciertos contenidos proposicionales mínimos, sean o no verdaderos, que hacen que ningún agente moral sea una *tabula rasa*: todos sabemos o creemos saber algo– sino lo contrario a un “estado epistémico proposicionalmente verdadero”. Nadie es “ignorante” en el sentido de que no sabe nada; todos, cuando sabemos o cuando creemos, tenemos una determinada idea acerca de lo que es bueno (en principio para nosotros)<sup>9</sup>. De allí que la ignorancia sea entendida, en este contexto, como tener una opinión falsa o engañarse con mentiras. Ahora bien, a los efectos del actuar, es indiferente si contamos con conocimiento o con una opinión acerca de lo bueno. Para explicar una mala acción bastará con recurrir, una vez que la acción haya tenido lugar, al carácter falso de la creencia que la motivó. Esto tiene como consecuencia que las acciones que el agente realiza tanto sabiendo como creyendo son, en el *Protágoras*, voluntarias, dado que lo que nadie haría voluntariamente es elegir un mal contra eso que se sabe o cree bueno: “en el *Protágoras* no son solo aquellos que saben lo que está bien quienes actúan voluntariamente. Una acción voluntaria es cualquier acción elegida como un curso de acción posible, ya sea que se sepa o bien que

---

<sup>9</sup> De allí la importancia dada por Sócrates a denunciar que su interlocutor no sabe lo que cree saber: la *aporía* es condición *sine qua non* para el conocimiento: “esto es lo penoso de la ignorancia: el que alguien que no es noble, ni bueno ni sabio crea tener todo eso en modo suficiente; porque de ninguna manera desea algo de lo que carece quien cree no carecer de ello” (*Banquete*, 204a; trad. V. JULIÁ). Cfr. *Menón*, 80a ss. y *Apología de Sócrates*, 20e.



se crea bueno” (GULLEY 1965: 94; nuestra trad.). Un acto involuntario sería, en definitiva, el que se hace en desacuerdo con el objetivo que el deseo del agente hubiese tenido en caso de haber sabido lo que era realmente bueno (al menos para él) y, por lo tanto, lo que hubiese querido hacer verdaderamente. Este componente del IS que podríamos denominar “egoísta” –según el cual el agente indefectiblemente está pensando en lo que considera un bien ante todo para sí mismo– es explícitamente referido en una de las clásicas formulaciones de los *Memorabilia* de Jenofonte:

Y al preguntarle <sc. a Sócrates> si consideraba que quienes conocen lo que es necesario hacer pero hacen lo contrario son sabios al tiempo que incontinentes, ‘para nada más <sabios>’, contestaba, ‘que los no-sabios (ἀσόφους) e incontinentes, pues creo que todos, eligiendo entre las cosas posibles lo que creen que es más conveniente para ellos (αὐτοῖς), lo hacen. Por lo tanto, considero que quienes actúan incorrectamente no son ni sabios ni sensatos’ (III. 9. 4).

### **El testimonio aristotélico**

Analizando la ἀρασία, Aristóteles discute con Sócrates, quien “combatía contra este argumento por completo, como si no existiese la incontinencia, pues <según él>, nadie actúa contra lo mejor si comprende <qué es lo mejor>, sino que lo hace por ignorancia <de lo mejor>” (*Ética nicomaquea*, 1145b 25-27). Sócrates afirma que nadie, conociendo (ἐπιστάμενος) lo mejor, puede obrar en contra de ello. Dado que la ἀρασία supone que el agente obra contra lo mejor a sabiendas, Aristóteles se centra en el modo de conocer que tiene el ἀκρατής en el momento de actuar. Este punto es central para nuestro trabajo dado que los dos tipos de saber que se distinguen en primer lugar son la ciencia (ἐπιστήμη) y la opinión (δόξα). Algunos, insinúa Aristóteles, dicen que la incontinencia solo se puede dar en quienes tienen opinión, mas no en quienes tienen ciencia, pues el poder de la ciencia es tan definitivo que sería imposible obrar contra ella. Este punto es, como decíamos, central para nuestro trabajo en la medida en que intentamos mostrar que dicha distinción es, en la práctica, indiferente. La posición aristotélica es la siguiente:

No hay diferencia ninguna, en lo que hace al argumento <que estamos tratando>, respecto del hecho de que aquello en relación con lo cual <los hombres> son incontinentes sea opinión verdadera y no conocimiento. Pues algunos de los que tienen opinión no dudan, sino que creen saber con exactitud. Por lo tanto, si, por confiar débilmente <en su opinión>, quienes

opinan actuarán en contra de su estado-epistémico (ὑπόληψιν)<sup>10</sup> más que quienes conocen, entonces en nada diferirá la ciencia de la opinión. Pues algunos confían en las cosas de las que tienen opinión en no menor medida que otros <lo hacen> en <aquellas> de las que tienen conocimiento (*Ética nicomaquea*, 1146b 24-30).

En sintonía con nuestra propia interpretación del IS en el *Protágoras*, Aristóteles sostiene que no se puede aducir, para explicar el fenómeno de la ἀρασία, que ese supuesto “conocimiento” que el incontinente dice tener es, en realidad, una opinión que, debido a la poca confianza que aporta, puede ceder ante los apetitos del agente. Y esto se niega precisamente porque la confianza que el agente tiene en lo que conoce y en lo que opina es la misma cuando de actuar se trata. Aristóteles dice explícitamente que suele ocurrir que quienes opinan creen saber con exactitud (ἀκριβῶς εἰδέναι), esto es: quienes opinan tienen el mismo grado de confianza (πίστις) en su estado epistémico que quienes conocen: “que el incontinente tenga una opinión o un verdadero saber es una distinción que no tiene ninguna utilidad; la experiencia muestra, en efecto, que nos podemos considerar sabios aunque no tengamos más que una opinión [...], nos muestra que podemos obtener de una simple opinión una fuerza de convicción tan grande como aquella que puede aportar la ciencia (y es, en definitiva, a causa de esta convicción que consideramos ciencia a lo que es opinión)” (GAUTHIER-JOLIF 1970: *ad loc.*; nuestra trad.).

### **El saber y la ignorancia: la τέχνη como antídoto para la apariencia**

Y, en efecto, ustedes han acordado que quienes yerran en relación con la elección de placeres y dolores –los cuales son bienes y males <respectivamente>– yerran debido a la carencia de conocimiento, y no solo de conocimiento sino también del <conocimiento> que ya antes hemos acordado que es métrico <sc. la técnica métrica>. Así, sepan ustedes que la acción errada sin conocimiento se realiza, de alguna manera, por ignorancia, de modo que ser dominado por el placer es esto: ignorancia, la mayor <ignorancia> (357d-e).

El problema principal es, pues, reducido a lo siguiente: lo que la mayoría de los hombres llama “ser gobernado por el placer” es, en realidad, un estado de grandísima ignorancia. Esta conclusión le permite a Sócrates retomar y reafirmar su postulado

---

<sup>10</sup> ὑπόληψις: lo traducimos mediante la perífrasis “estado-epistémico” para dar cuenta de que se trata de algo que el agente puede conocer-en-teoría, conocer-en-la-práctica u opinar, tal como se dice en *De anima* 427b 24-26. JOACHIM (1962, *ad loc.*) traduce “conviction”, GAUTHIER-JOLIF “conviction”, ROSS “judgement” y SINNOT “suposición”.

original de que nadie elige el mal si posee el conocimiento del bien. La estrategia socrática para negar la posibilidad de la acción incontinente consiste en definir los placeres y emociones humanos en términos de cierto juicio que es racional y que se plasma como ἐπιστήμη. Así, incluso cuando alguien crea estar siguiendo el mal debido al influjo del placer, la causa de ello no es más que la ignorancia del verdadero placer, esto es: del placer que, cuantitativamente maximizado, se identifica por eso mismo con el bien. Poder percatarse de esto depende de la posesión de cierto tipo específico de conocimiento que Sócrates denomina “μετρητική τέχνη”.

Así, tras demostrar que la alternativa de la mayoría encierra un error conceptual respecto del modo de entender el placer y su incidencia en el actuar, Sócrates repite su posición:

Si, por lo tanto, lo placentero es bueno, entonces nadie, ni cuando sabe ni cuando cree que existen otras cosas mejores que las que hace, y <que son> posibles <de hacer>, hace estas cosas si es posible <hacer> las mejores. Y así como dejarse dominar por uno mismo no es otra cosa que ignorancia, del mismo modo el dominarse a sí mismo no es otra cosa que sabiduría (358b-c).

Una posible objeción a este planteo tiene que ver con las consecuencias morales de semejante teoría de la acción que, a primera vista, podrían revertir en cierto relativismo. La respuesta a esta objeción es simple: la discusión no ha vuelto, aún, al terreno estrictamente ético; estamos todavía en terreno de la teoría de la acción. Desde ya que la preocupación de Sócrates no acaba en detectar y analizar las condiciones formales del actuar; la parte quizá más ardua tiene que ver, como ya dijimos, con el contenido material de los conocimientos (o creencias) que indefectiblemente gobernarán el querer<sup>11</sup>.

Con respecto a la definición de sabiduría que se da en el pasaje recién citado, la compleja cláusula “τὸ κρείττω εἶναι ἑαυτοῦ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ σοφία” debe ser traducida con precisión<sup>12</sup>. A nuestro entender, se trata aquí de oponer sabiduría e

---

<sup>11</sup> Discusión que se da, por ejemplo, en el *Gorgias* a propósito de las creencias del tirano.

<sup>12</sup> No concordamos con la traducción de C. GARCÍA GUAL: “<... el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia> y el superarlo, nada más que sabiduría”, ni con la de M. DIVENOSA: “dominarse en sí mismo no es más que sabiduría”. La primera versión deja de lado el ineludible aspecto reflexivo del pronombre ἑαυτοῦ así como su referencia a la primera o segunda persona del singular. La segunda descuida el régimen del verbo κρατέω y, de ahí, el uso específico del adjetivo comparativo κρείττων que selecciona el caso genitivo para aquello sobre lo cual se tiene poder o gobierno. Traducciones que siguen esta misma línea: “*se laisser vaincre est pure ignorance, tandis que se vaincre est savoir*” (CROISET); “*Nor is giving in to oneself anything other than error, nor controlling oneself anything other than wisdom*” (TAYLOR).

ignorancia en términos del dominio que el hombre tiene sobre sí mismo. Lo dicho hasta aquí confluye en la definición de “ignorancia”:

¿Y qué? ¿Acaso <ustedes, la mayoría de los hombres> llaman ‘ignorancia’ a algo como esto: a tener una opinión falsa y a engañarse-con-mentiras (ἐψεῦσθαι) acerca de asuntos muy valiosos? (358c)

La ignorancia no es la simple carencia de conocimientos; de hecho, el hombre nunca carece de cosas que considera conocimientos, siempre se halla en un estado epistémico determinado<sup>13</sup>. Y es ese, justamente, el problema que interesa a Sócrates: que en la mayoría de los casos ese conocimiento no es realmente tal sino que es mera δόξα; si esta opinión es verdadera, revertirá en un buen y placentero curso de acción, pero si es falsa –lo cual implicaría la adscripción de “ignorancia” al agente–, conducirá a cursos de acción malos y dolorosos. El problema de la δόξα no es, pues, su *status* epistemológico degradado respecto del conocimiento sino que, así como puede conducir a buenos cursos de acción, también puede conducir por la senda contraria; tratándose de opiniones, esto es: de enunciados de cuya causa o fundamento el agente carece, el peligro de seguir lo que (a)parece real acecha a cada paso. La máxima según la cual “la única acción mala es esta: estar privado de conocimiento (ἐπιστήμης στέρηθῆναι)” (345b), no debe interpretarse en el sentido de que todo aquello que conforma nuestro “estado epistémico materialmente determinado” y que no es ἐπιστήμη debe considerarse malo. “Estar privado de ἐπιστήμη” no significa, aquí, “estar privado de conocimiento y tener, por lo tanto, opiniones” sino lo contrario a tener un repertorio epistémico ‘verdadero’, aun doxástico. Así, quien está privado de ἐπιστήμη en sentido estricto, *i.e.* en tanto conocimiento fundado, podría, *de facto*, realizar una acción correcta en caso de que su opinión fuese verdadera. No obstante, como ya hemos dicho, la diferencia entre quien posee conocimiento y quien posee una opinión verdadera radica, entre otras cosas, en la infalibilidad del primero quien, a diferencia del segundo, jamás sucumbe a las apariencias. Así, el dato certero e infalible aportado por la técnica métrica –la ἐπιστήμη de la que se habla concretamente en el *Protágoras*– desvanece el poder de lo que (a)parece y la imprevisibilidad de la fortuna.

---

<sup>13</sup> Piénsese, por ejemplo, en el caso del criado en el *Menón* (82b ss.): el interrogatorio socrático muestra que tenía ciertas opiniones que consideraba verdaderas.

## Conclusión

Nuestra interpretación del IS en términos de cierta teoría de la acción que equipara conocimiento y opinión como parámetros en virtud de los cuales tomar decisiones racionales supone, como condición teórica de posibilidad, determinada concepción del alma. Esto es: si se insiste en la imposibilidad de que las pasiones desbanquen, ora al conocimiento, ora a la opinión que el agente tiene de lo mejor para sí mismo, ello implica una de dos alternativas a propósito del alma humana: (i) o bien que es tal que su racionalidad siempre prepondera sobre lo irracional –esto es: lo que el agente sabe bueno o cree bueno es lo que indefectiblemente guiará su curso de acción sin importar lo que su pasión o apetito le dicte–; (ii) o bien que todo lo vinculado con los aspectos irracionales que afectan al hombre queda ‘fuera’ de la esfera del alma, sede de la toma de decisiones. Sea como fuere, es este un punto sobre el cual el *Protágoras* no se pronuncia<sup>14</sup>. Como habría de notar Aristóteles –o el autor peripatético de los *Magna Moralia*–, Sócrates igualó “placer” con “bien” en términos de cierto conocimiento calculable racionalmente y, de ese modo, hizo del alma una realidad monolítica, alma que más adelante en el tiempo sería fraccionada en la propuesta platónica:

<Sócrates>, en efecto, hacía de las virtudes conocimientos (ἐπιστήμας). Pero es imposible que esto sea así, pues todos los conocimientos vienen acompañados de razón (μετὰ λόγου), y la razón (λόγος) se da en la parte intelectual (διανοητικόν) del alma. Así, todas las virtudes surgen, de acuerdo con él <sc. Sócrates>, en la parte razonadora (λογιστικόν) del alma. Por lo tanto, al hacer de las virtudes conocimientos, le ocurre el hecho de eliminar la parte irracional (ἄλογον) del alma y, haciendo esto, elimina también la pasión y el carácter (πάθος καὶ ἦθος). En conclusión: no captó correctamente las virtudes en este sentido. Luego de estas cosas, Platón dividió correctamente el alma en <aquello> que tiene razón (τὸ λόγον ἔχον) y lo irracional, y dio cuenta de las virtudes presentes en cada una <de estas partes> (*Magna Moralia*, 1182a 20 ss.).

En la “Introducción” hemos dicho que la teoría de la acción presentada en el *Protágoras* no puede ser juzgada como moralmente positiva o negativa según se elija en base a conocimientos u opiniones respectivamente, y hemos dicho que esto no es posible porque lo que en dicha teoría tiene lugar es la ‘descripción’ del modo en que toda acción se gesta ‘naturalmente’ en todo hombre:

---

<sup>14</sup> Sobre el carácter no-compuesto del alma que supone el IS, cfr. VIGO (2002: §5). En *Critón* 47e Sócrates alude de un modo indeterminado a “aquello” (ἐκεῖνο) que es dañado por lo injusto en oposición al cuerpo, dañado por lo insalubre. En el *Gorgias* también se hace una ambigua alusión a “eso (τοῦτο) del alma en lo que se encuentran los apetitos” (cfr. 493b). La complejización psicológica aparecerá recién en los diálogos de madurez.

Por lo tanto –dije yo–, no ocurre otra cosa <que esta>: que nadie marcha voluntariamente hacia los males ni hacia lo que cree (οἶεται) que son males; y ni siquiera, según parece, esto es posible en la naturaleza del hombre (ἐν ἀνθρώπου φύσει): el querer ir hacia lo que se cree que son males en lugar de ir hacia los bienes. Y si <alguien> fuese compelido a elegir entre dos males, nadie elegirá el mayor si es posible <elegir> el menor (358c-d)<sup>15</sup>.

Este pasaje sustenta nuestra insistencia en que en el *Protágoras* se está haciendo teoría de la acción y no propiamente ética, dado que se refiere a la φύσις humana, a los resortes formales-naturales del actuar. ¿Cómo juzgar moralmente aquello que se da por naturaleza? La última conclusión es fundamental dado que patentiza el verdadero alcance del IS: no se trata, en efecto, de que el hombre no pueda obrar mal ya que *de facto* lo hace<sup>16</sup>. En el pasaje recién citado se afirma que *de facto* nadie marcha voluntariamente hacia lo que considera malo para sí mismo. Sin embargo, si bien esto no ocurre, sí ocurre que hay quienes obran mal. Esta tensión se explica, como hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, por el hecho de que el agente ignora qué es lo mejor y no porque es un hombre malo.

En conclusión, podemos afirmar que esta teoría de la acción, tal como es expuesta en el *Protágoras*, considera que los parámetros en virtud de los cuales tomar decisiones racionales son tanto el conocimiento como la opinión, dado que, en cualquiera de ambos casos, el agente elegirá según lo que acredita como mejor para sí mismo. Esa es su φύσις. Es necesario que esto ocurra: todo hombre hará lo que sabe o cree bueno para sí mismo y no hará lo que cree o sabe malo para sí mismo. Sentadas estas bases teóricas, Sócrates podrá abocarse, como se evidencia en otros diálogos, a instruir a sus conciudadanos de modo que aquello que opinan no sea un bien aparente – generalmente identificado con beneficios egoístas e individuales– sino el verdadero bien que, a criterio del hijo de la partera, compromete no al hombre individual sino a la πόλις toda.

---

<sup>15</sup> Para la traducción de “ἀντι τῶν ἀγαθῶν” como una braquilogía de “ἀντι τοῦ ἰέναι ἐπὶ ἀγαθὰ”, cfr. TOWLE *ad loc.*

<sup>16</sup> Este aspecto fenomenológico es común en los diálogos platónicos de juventud: “en lo que estaba interesado Sócrates era en el intento de hacer coherente (*make sense*) el mundo fenoménico al tomar en cuenta sus aspectos contradictorios” (KERFERD 1981: 5). En el *Menón* (77b-78b; cfr. 89b), por ejemplo, se desecha la tercera respuesta que Menón da a la pregunta por la ἀρετή –“desear cosas nobles”– debido a que nadie *de facto* desea lo que sabe que es un mal para sí mismo y se lo procura. Así, si se ha definido la virtud como “desear cosas nobles” y, a continuación, se ha acordado que nadie desea lo malo, entonces todos los hombres deberían ser virtuosos; pero ocurre que esto no se observa *de facto* en la realidad.

## Ediciones y traducciones

- ADAM, J. y ADAM, A. M. (eds.) (1893). *Platonis Protagoras*. Cambridge: CUP (<sup>1</sup>1957).
- BURNET, I. (ed.) (1980). *Platonis Opera. Tomus III*. Oxford: OCT.
- CROISET, A. y BODIN, L. (trads.) (1948). *Platon. Protagoras*. Paris: Les Belles Lettres.
- DIVENOSA, M. (trad.) (2006). *Platón. Protágoras*. Buenos Aires: Losada.
- DENYER, N. (ed.) (2008). *Plato. Protagoras*. Cambridge: CUP.
- JULIÁ, V. (trad.) (2004). *Platón. Banquete*. Buenos Aires: Losada.
- ROSS, W. D. (trad.) (1998). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford Classical Texts (revisada por J. L. ACKRILL y J. O. URMSON).
- SINNOT, E. (trad.) (2007). *Aristóteles. Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- TOWLE, J. A. (ed.) (1889). *Commentary on Plato's Protagoras*. Boston & London: Ginn & Company.

## Bibliografía crítica

- BOERI, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.
- BURNEYAT, M. y BARNES, J. (1998). "Socrates and the Jury: paradoxes in Plato's distinction between knowledge and true belief" en SMITH, N. (ed.). *Plato: Critical Assessments*. London & New York: Routledge; 71-97.
- CARONE, G. (1997). "Virtud y conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas". En *Méthexis* 10; 129-139.
- EGGERS LAN, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Colihue (<sup>1</sup>1965).
- GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J. Y. (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires.
- GÓMEZ-LOBO, A. (1998). *La Ética de Sócrates*. Santiago: Andrés Bello (trad. castellana de A. PALET de *The Foundations of Socratic Ethics*, Hackett, 1994).
- GULLEY, N. (1965). "The interpretation of 'No one does wrong willingly' in Plato's dialogues". En *Phronesis* 10/1; 82-95.
- HUMBERT, J. (2004). *Syntaxe grecque*. Paris: Klincksieck (<sup>1</sup>1972).
- IRWIN, T. (2000). *La ética de Platón*. México: UNAM (trad. castellana de A.I. STELLINO de *Plato's Ethics*. OUP, 1995).
- JOACHIM, H. (1962). *Aristotle-The Nicomachean Ethics*. Londres: Clarendon Press.
- KERFERD, G. (comp.) (1981). *The sophists and their legacy*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- TAYLOR, C. C. W. (1991). *Notes on Plato's Protagoras*. Oxford: Clarendon Press (edición revisada del original de 1976).
- VIGO, A. (2002). "Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática". En *Diadokhé* 5/1-2; pp. 65-101.
- VLASTOS, G. (1995). "Socrates on acrasia" en VLASTOS, G. *Studies in greek philosophy. Vol II: Socrates, Plato and their tradition*. Princeton: Princeton University Press.

**Recibido:** 10-10-2010

**Evaluado:** 20-03-2011

**Aceptado:** 04-04-2011