

DOS ARGUMENTOS SOBRE LA UNIDAD DE LAS VIRTUDES EN PLATÓN: *PROTÁGORAS* 329b-332a

Fabio Morales*
fmorales@usb.ve

Resumen

Se discuten dos argumentos del diálogo *Protágoras* sobre la relación entre las virtudes individuales. En primer lugar se defiende -frente a Terry Penner- la tesis de Vlastos (1972) de que cuando Sócrates dice que “la justicia es justa”, “la justicia es piadosa”, etc., está destacando la mutua implicación entre las virtudes, y no su identidad; y se formula una hipótesis para explicar la razón de tal reciprocidad. En segundo lugar, se examina el argumento de que, puesto que la insensatez se opone tanto a la moderación como a la sabiduría, y un término contrario no

* **Fabio Morales García.** Licenciado, Magíster y Doctor en Filosofía. Profesor Titular a dedicación exclusiva en el Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (Caracas –Venezuela) en las áreas de Filosofía Antigua, Historia de la Ética, Ética contemporánea. Entre sus publicaciones destacan: *Antikeimena. Untersuchungen zur Gegensatztheorie des Aristoteles.* Frankfurt: Peter Lang Verlag, 1991.- “Relational Attributes in Aristotle”, en *Phronesis* (Holanda), vol. 39/3 (1994).- “La distinción entre las partes del alma en Platón, República IV”, en *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas), N° 41 (2001).- “Libertad y deliberación en Aristóteles”, en *Ideas y valores* (Bogotá), N° 120 (2003).- “La teoría de los sentimientos morales de Andrés Bello”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid) N° 21 (2004).- “En torno a la verdad y falsedad de los placeres en el Filebo de Platón”, en *Daimon. Revista de Filosofía* (Universidad de Murcia, España), N° 37 (2006).- “La praxis como objeto de la prudencia aristotélica”, *Laguna. Revista de Filosofía* (Universidad de la Laguna, España), N° 20 (2007).

Una versión del presente trabajo fue leída en el I Congreso de Filosofía Griega, celebrado en Palma de Mallorca entre el 24 y el 26 de abril de 2008. Agradezco a los organizadores del Congreso la invitación, y a Carmen Segura y Beatriz Bossi sus comentarios. El trabajo forma parte de un proyecto más amplio, realizado con apoyo del Decanato de Investigación y Desarrollo, de la Universidad Simón Bolívar, Caracas.

Fecha de recepción de este artículo: 09/08/2008

Fecha de aceptación: 04/05/2008

puede tener más de un contrario, moderación y sabiduría serían “una sola cosa”. Se asevera que Platón quiere que rechacemos esta última conclusión, basada en el fondo en la idea de que las distintas virtudes se relacionan entre sí como las partes de un mismo rostro. Se concluye que los argumentos analizados no implican realmente la idea contraintuitiva de la identificación mutua de las virtudes.

Palabras clave: unidad de las virtudes, Sócrates, Platón, ética antigua.

TWO ARGUMENTS ON THE UNITY OF THE VIRTUES IN PLATO: *PROTAGORAS 329b-332a*”

Abstract

Two arguments from the *Protagoras* on the unity of the virtues are here dwelt with. First, it is claimed - with G. Vlastos and contra T. Penner - that when Socrates says that “justice is just”, “justice is pious”, etc. he wants to highlight the reciprocity of the individual virtues, not their mutual identity (an explanation for the reciprocity of the virtues in Plato is also suggested). Second, it is argued that Plato does not really want us to infer from folly’s opposition to both temperance and wisdom the need to identify these two virtues (on the basis that every opposite has just one opposite). He is only drawing our attention to their close relationship. This is enough to reject the hypothesis initially defended by Protagoras, i.e. that the different virtues relate to each other as the parts of a face. I conclude that the two aforesaid arguments do not really support the mutual identity of the virtues.

Key words: Unity of the Virtues, Socrates, Plato, Ancient Ethics.

Introducción

La doctrina de la unidad de las virtudes, o sea, aquella según la cual las virtudes forman una determinada unidad, fue sostenida por la mayoría de los grandes pensadores de la filosofía griega clásica.¹ Sin embargo, los filósofos antiguos hicieron gala de una especial parquedad a la hora de referirse a la misma, por lo que no es extraño que ya en el período helenístico se suscitaran grandes

controversias sobre el tema. La idea de la unidad de las virtudes se suele conectar con la tesis de que no se puede poseer una virtud individual sin tener al mismo tiempo todas las demás; se trata de lo que en la literatura especializada se ha denominado como la tesis de la reciprocidad, bicondicionalidad o inseparabilidad de las virtudes.² Según otra lectura, la unidad de las virtudes implicaría una aseveración mucho más fuerte: que todas las virtudes individuales son en el fondo manifestaciones de un único estado del alma, una cierta disposición del carácter que puede revelarse ya de una manera ya de otra, según lo requieran —digamos— las diversas circunstancias en las que se tiene que actuar;³ y los nombres con que la gente designa a las distintas virtudes (valentía, justicia, moderación, etc.) no serían sino expresiones de los diversos ámbitos —y de las disposiciones de carácter correspondientes— en que se ejerce la virtud. Esta segunda lectura suele conocerse como tesis de la *identidad* —y no ya mera “unidad”— de las virtudes.⁴

En este breve trabajo no aspiro, por supuesto, a dilucidar todos los argumentos que se han elaborado en torno a la doctrina de la unidad de las virtudes, y ni siquiera pretendo hacer una exposición completa de la misma tal como aparece en Platón. Trataré de esclarecer, en cambio, dos difíciles argumentos que figuran en lo que pareciera ser uno de los primeros planteamientos del problema en la historia de la filosofía: las páginas 329b-332a del diálogo *Protágoras*. A pesar de la brevedad de estos pasajes, y de que Platón se aproxima en su obra al problema de la unidad de las virtudes desde diversos ángulos, considero que los argumentos que me propongo analizar son representativos de su posición general; lejos de estar basados, como se suele creer, en inferencias ilegítimas, resultan convincentes, siempre y cuando se los sitúe en el contexto adecuado.

En los textos aludidos, pues, el personaje Sócrates le pregunta a Protágoras si las distintas virtudes deben ser comprendidas como una unidad con distintos nombres, o, más bien, como múltiples entidades que, a pesar de encontrarse en un mismo género, son totalmente independientes entre sí.

Dos analogías sobre la relación entre las virtudes

Para ilustrar el punto central del debate, el personaje Sócrates se vale de dos analogías (329 d4 - e2); plantea, esto es, que las virtudes individuales pudieran estar mutuamente relacionadas o bien como lo hacen las partes de un rostro, o

bien como los trozos de oro de un conjunto de este material. En este último caso, las partes serían, por supuesto, homogéneas, y diferirían entre sí únicamente en tamaño y posición. En cambio, de acuerdo a la analogía del rostro, cada parte (los ejemplos aducidos son: ojos, nariz, boca y oídos) se caracterizaría por una “potencia” (Cf. *dynamis*, 330 a4) o función característica propia (quizá: la vista, el olfato, el gusto, etc.); es de suponer que esta función es concebida por Sócrates de manera tal que permita definir la correspondiente parte del rostro, en contraposición a las demás. Este cuadro de las dos posiciones en disputa va seguido en el texto por *tres* argumentos con los que Sócrates intenta refutar la posición de Protágoras, quien aquí *ha tomado partido* por la analogía de las partes del rostro, esto es, por la tesis de la diversidad y mutua independencia conceptual y existencial de las virtudes.⁵ Los tres argumentos empleados se dirigen básicamente a mostrar que la pretendida independencia recíproca de las virtudes no es tal, ya que éstas se encontrarían íntimamente ligadas entre sí. El sentido de esta estrecha relación puede, sin embargo, ser interpretado, como ya dije, básicamente en dos sentidos mutuamente excluyentes: o como reciprocidad, o como identidad. En este trabajo me ceñiré al análisis de los *dos* primeros argumentos empleados por Sócrates, debido a que el tercero —el que compara a la justicia con la moderación— está deliberadamente formulado de manera incompleta, y su discusión exigiría recurrir al resto de la obra.

La segunda imagen, la del oro, no brinda resultados conclusivos sobre la tesis de la identidad. La analogía pudiera interpretarse tanto a favor de esta última (si se privilegiara el aspecto cualitativo del oro, que es, obviamente, el mismo en cada uno de los trozos), como en su contra (si hiciese énfasis en el lugar y el tamaño, que difieren para los distintos trozos de oro). Pero, tomada en conjunto, pareciera hablar a favor de la tesis de la identidad, sobre todo si la contrastamos con la analogía de las partes del rostro, donde cada parte cumple una función propia, diferente de las demás. Esto no significa, sin embargo, que la analogía de los trozos de oro sea la adecuada —como Terry Penner sostiene— para expresar la relación que Platón creyó que existía entre las virtudes individuales.

En cuanto a la analogía del rostro, ésta parece favorecer la tesis de la independencia mutua de las virtudes, y, por ende, contradecir la de la reciprocidad existencial de las virtudes individuales. En efecto, una de las partes del rostro puede dejar de funcionar (en un caso de ceguera, por ejemplo) mientras las demás permanecen operativas; si esta analogía fuera aplicable a las virtudes, significaría que un individuo puede poseer algunas virtudes y carecer de otras.

En cambio, el mero hecho de que las partes del rostro pertenezcan a un todo no parece ser garantía suficiente de una relación estrecha entre las virtudes: a lo sumo podría reflejar la pertenencia de todas las virtudes a un mismo género (la virtud), lo cual por sí solo no comporta que éstas se encuentren íntimamente entrelazadas.⁶

Terry Penner piensa que el hecho de que el personaje Sócrates defienda, frente a Protágoras, la idea de la analogía entre las virtudes y los trozos de oro sugiere que el Sócrates histórico pensó que las virtudes son, en el fondo, una misma cosa. Penner habla en este sentido de una “fuerza motivacional” (*motive-force*) subyacente, refiriéndose al carácter de la persona, que formaría una unidad indisoluble en el hombre virtuoso.⁷ Ello no tiene por qué implicar, según Penner, la sinonimia de los nombres de las virtudes —algo que tacha de absurdo—, pero sí la existencia de una única naturaleza a la cual remitirían las virtudes individuales desde distintas perspectivas. Propone, por lo tanto, que la doctrina de la unidad de las virtudes sea interpretada en toda su literalidad, como si Platón estuviera diciendo que todas las virtudes son esencialmente un mismo estado del carácter. Sin embargo, ya previamente, Gregory Vlastos había indicado que se puede conservar la ilación entre las virtudes sin sacrificar su autonomía respectiva.⁸ A pesar de las críticas, muchas de ellas fundamentadas, que han sido esgrimidas contra la defensa hecha por Vlastos de la tesis de la bicondicionalidad de las virtudes,⁹ opino, contra la mayoría de los intérpretes actuales, que la lectura hecha por este autor sigue siendo la más plausible.

Voy a tratar de demostrar este punto en relación con los dos razonamientos empleados por Sócrates para atacar la tesis de Protágoras sobre la completa independencia mutua conceptual —y existencial— de las virtudes.

Primer argumento contra Protágoras: similitud de la justicia y la piedad

En el primero de los argumentos aludidos (330 b4 – 332 a4), el personaje Sócrates dice que ciertas virtudes que solemos considerar como totalmente independientes entre sí, como la justicia y la piedad, no lo son realmente, sino que poseen características comunes que las harían “muy semejantes” entre sí. En una serie de pasos, Sócrates intenta mostrar la veracidad de los enunciados “la justicia es justa”, “la justicia es piadosa”, “la piedad es piadosa” y “la piedad es justa”. Ahora bien, de entrada, una oración como “la justicia es justa” parece carecer de sentido: es absurdo predicar de un nombre abstracto, como la justicia,

el adjetivo a partir del cual ha sido obtenido por sustantivación. Vlastos, para salvar este escollo, ha propuesto que este tipo de enunciados sean entendidos como lo que denomina “predicaciones paulinas”, en alusión al pasaje del Nuevo Testamento donde San Pablo declara que “la caridad es paciente”, “la caridad es misericordiosa”, etc. El sentido de enunciados de este tipo no sería atribuir a nombres abstractos una cualidad determinada, sino dar a entender que las *instancias* reales de ese nombre abstracto poseen la cualidad correspondiente.¹⁰ Así, Sócrates estaría diciendo, en definitiva, que ciertos actos y rasgos del carácter, llamados piadosos, son a la vez justos; y que determinados actos o rasgos de carácter, llamados justos, son piadosos.

Algo similar ocurre con los enunciados “la justicia es piadosa” y “la piedad es justa”. Sócrates los justifica con el argumento de que sería absurdo suponer que “la justicia es impía” o “la piedad es injusta” (330 d5 – e2; 331 a5 – b3). Para Sócrates estos enunciados, tomados junto con los anteriores, darían como resultado que las virtudes de la justicia y la piedad comparten los atributos de “piadoso” y “justo”; y que, por lo tanto, o son iguales o por lo menos muy similares entre sí (*étoi tauton g’... ê ho ti homoiotaton* 331 b4 s.); y no, como supone Protágoras, totalmente independientes las unas de las otras.

A esta interpretación Protágoras replica, con bastante plausibilidad, que no porque dos cosas compartan una o varias cualidades merecen ser consideradas como “muy similares”; porque, de ser así —alega— todo sería similar a todo (331 d1 – e4).¹¹

Sin embargo, nótese que las cualidades de lo “justo” y lo “piadoso”, que la justicia y la piedad supuestamente compartirían, son demasiado centrales como para no desdibujar la frontera entre las dos virtudes mencionadas. De ahí, aparentemente, la sorpresa de Sócrates frente a la anterior réplica de Protágoras (cf. *thaumasas*, 331 e4).

En cambio, una objeción más fuerte al argumento de Sócrates —que Protágoras, sin embargo, no llega a formular— es que el enunciado “la justicia no es impía” no implica lógicamente el enunciado “la justicia es piadosa”, como Sócrates quiere hacernos creer. Pues es bien sabido que de un término negativo (aquí: lo no impío) no se sigue el término positivo contrario (aquí: lo piadoso). Por lo tanto, se le ha reprochado a Sócrates cometer en este pasaje la falacia de confundir un término contrario con uno contradictorio;¹² las acciones justas, se

podría alegar, no son ni impías ni piadosas, ya que lo piadoso y lo impío no son propiamente atributos que quepa atribuir a las acciones justas.

Debido a esta dificultad, quisiera proponer que se entienda el atributo “piadoso”, cuando aquí es predicado de la justicia, como “conforme a las demandas de la piedad; y el de “justo”, cuando es predicado de la piedad, como “conforme a las demandas de la justicia”. Por lo tanto, la “gran similitud” entre la justicia y la piedad, que según Sócrates se deriva de los enunciados anteriores, vendría a reducirse a la tesis de Vlastos acerca de la reciprocidad de las virtudes: siempre que una acción sea justa tendrá a la vez que ser piadosa (en el sentido de no violar los preceptos de la piedad); y siempre que una acción sea piadosa tendrá a la vez que ser justa (en el sentido de no violar los preceptos de la justicia).

Sin embargo, la reciprocidad o mutua implicación de las virtudes individuales, aun en caso de que sea lo que Platón tiene en mente aquí, necesitaría una explicación. Pues el sentido común parece contradecirla, como lo muestra la facilidad con que Protágoras defiende la radical independencia mutua de las virtudes. Normalmente suponemos que alguien puede ser valiente sin ser moderado, o piadoso sin ser valiente. Platón, en cambio, nos estaría diciendo que ello no es realmente posible. Por lo tanto, para que su afirmación no resulte absurda, debemos suponer que está empleando el término “virtud” en un sentido especial.

Platón, en mi opinión, concibe las virtudes individuales como determinadas disposiciones a actuar en los diversos ámbitos de la praxis. Pero cree que su interdependencia es tal, que estos ámbitos sólo se pueden formular de manera general, en especificaciones vagas tales como “en situaciones de peligro” (para la valentía), “en cuestiones de dinero” (para la generosidad), “en relación con los placeres corporales” (para la moderación), etc. Y lo que mostraría esta interdependencia es precisamente el fenómeno de la deliberación práctica. Es en éste donde se puede presentar el problema de un “conflicto” (aparente) entre las virtudes. Platón es consciente, creo, de que toda acción elegida —y por lo tanto deliberada— ha de satisfacer la exigencia que resulte ser determinante en la situación práctica correspondiente. Pero como diferentes virtudes le imponen al sujeto que delibera demandas de diversa índole, que pudieran *prima facie* colidir entre sí, el agente no podrá estar seguro de haber identificado la demanda fundamental, a menos que posea *todas* las virtudes. Así, por ejemplo, en caso de que se presenten en un primer momento la generosidad y la justicia con demandas mutuamente incompatibles, el sujeto deberá tomar en cuenta

las exigencias de cada una antes de adoptar una decisión ponderada. Pero lo peculiar del caso es que, una vez tomada la decisión correcta, ya no se podrá afirmar que ésta viola cualquiera de las virtudes. Pues, por definición, se habrían tomado en cuenta todas consideraciones pertinentes, con lo que el resultado no puede constituir la violación de virtud alguna.¹³ Esto, en mi opinión, tiene el corolario de que no se puede dar, de antemano, una definición de las acciones exigidas por una virtud determinada; y que la decisión correcta siempre tendrá que partir de una base deliberativa donde se hallen presentes todas las virtudes, de manera de garantizar que no se viole *realmente* ninguna de ellas.

Esto es, repito, algo que Platón habría descubierto y que acaso no esté aún presente en Sócrates. Por ello, es probable que la contraposición de las dos imágenes de los trozos de oro y las partes de la cara, como alternativas para explicar la relación entre las virtudes individuales constituya, aunque esté puesta en boca de Sócrates, una suerte de aporía que se le habría planteado sólo más tarde a Platón.

Pero se preguntará, ¿por qué tiene un sujeto que estar seguro de que sus decisiones satisfacen *todas* las virtudes? ¿No podría acaso acertar si siguiese el impulso de alguna de ellas, por separado? Ciertamente, podría acertar con la decisión correcta, pero no la estaría tomando con pleno conocimiento de causa, pues no podría estar seguro de hacer justicia a otras consideraciones, que desconoce por no poseer las virtudes correspondientes. Su acción, sería, en el mejor de los casos, correcta de manera contingente, por coincidir en lo material —digamos— con la acción que un individuo perfectamente virtuoso situado en las mismas circunstancias habría elegido. En otras palabras, la virtud *filosófica*, a diferencia de la virtud corriente, exige que el individuo que la posee y ejerce esté completamente *seguro* de que sus acciones satisfacen en lo posible las demandas de *todas* las virtudes; sólo así aquél tendrá la certeza de estar promoviendo su auténtico bienestar personal; lo cual es, como se sabe, el fin último de la virtud en Platón.¹⁴

Reconozco que esta interpretación de la doctrina de la unidad de las virtudes no aparece explícita en los dos argumentos analizados aquí, ni, hasta donde yo sé, en el resto del *Protágoras* y los demás diálogos platónicos. Pero es la única manera que encuentro de explicarme la tesis de la reciprocidad, un tesis que sabemos que Platón defendió a lo largo de su carrera filosófica, al menos para algunas de las virtudes.

Segundo argumento contra Protágoras: la supuesta “identidad” de la sabiduría y la moderación

El segundo argumento utilizado se refiere a la relación que existe entre la sabiduría (*sophia*, aquí: “sabiduría práctica” o “prudencia”) y la moderación (*sôphrosynê*, a veces traducida también como “sensatez”); y a primera vista pareciera ser un alegato a favor de la identificación de estas dos virtudes (sabiduría y moderación). Consiste en que en el habla corriente se suele contraponer la “insensatez” (*aphrosynê*) tanto a la sabiduría (*sophia*) como a la moderación (*sôphrosynê*); y dado que un contrario no puede, por razones lógicas, tener más de un contrario, se seguiría que la sabiduría y la moderación se identifican entre sí. Hasta aquí el argumento del texto.

Pues bien: es innegable que en varios pasajes del corpus platónico se pone en boca de Sócrates la afirmación de que las virtudes individuales pueden ser vistas como distintas expresiones de la sabiduría, esto es, de un conocimiento del bien y del mal en las diversas situaciones en las que se encuentra un individuo;¹⁵ y Aristóteles, para no ir más lejos, nos relata que el Sócrates histórico identificó la virtud con el conocimiento o la sabiduría.¹⁶ Esto refuerza, a ojos de Terry Penner, la tesis de que el Sócrates histórico sostuvo la tesis de la mutua identidad de las virtudes. Pero hay igualmente otros tantos pasajes en los que se enfatiza la individualidad de las virtudes; así sucede, por ejemplo, al final del *Laques*, donde se destaca que la definición de valentía dada por Nicias, como conocimiento de los bienes y los males, no puede ser exacta, porque tal conocimiento corresponde a la virtud como un todo, mientras que la valentía constituye sólo una parte de la virtud (199 e – 11). Jenofonte, por su parte, que aborda también el tema del papel del conocimiento en la concepción socrática de la virtud, no afirma nunca que Sócrates hubiera eliminado la distinción corriente entre las virtudes individuales; al contrario, narra con cierto detalle las conversaciones de su maestro sobre cada una de esas virtudes.¹⁷

Otra duda contra la tesis de que Platón quiere identificar en este pasaje las virtudes de la sabiduría y la moderación es la siguiente: ¿Por qué apela el personaje Sócrates al uso lingüístico que contrapone un único concepto (“insensatez”) a dos términos aparentemente diferentes (“sabiduría” y “moderación”), y no reivindica, en lugar de ello, el uso lingüístico que distingue comúnmente entre los significados de estos dos últimos términos, descartando por impreciso el uso ambiguo de aquel otro concepto (la insensatez)? ¿Acaso no está siendo arbitrario Sócrates en su selección de los usos de lenguaje filosóficamente relevantes?

Platón nos proporciona (333 a1 – b3), si no me equivoco, una pista sobre sus verdaderas intenciones en este pasaje: afirma que la supuesta identificación de la sabiduría con la moderación descansa sobre dos pilares: 1) que un contrario no puede tener más de un contrario; y 2) que la sabiduría y la moderación se relacionan entre sí como las partes de un rostro. Dado que la primera premisa, por su naturaleza lógica, es incuestionable, Platón pareciera estar invitándonos de manera indirecta a cuestionar la segunda premisa, es decir, pareciera estar negando la adecuación de la analogía que compara a las virtudes con las partes del rostro.

Pero el pasaje tiene, además, la función propedéutica de suscitar la reflexión siguiente: ¿por qué en el habla corriente oponemos, de hecho, el concepto de lo insensato tanto al de sabiduría práctica como al de moderación? Obviamente, la razón radica en que estas dos últimas virtudes tienen algo en común, y, por cierto, no sólo la circunstancia de pertenecer a un mismo género (la virtud). En efecto, la sabiduría práctica no es un concepto totalmente separado de la moderación, ya que la moderación es, *entre otras cosas*, expresión de cierto conocimiento práctico, a saber, el de los placeres corporales que le convienen a uno. De ahí que todo intemperante revele a través de sus acciones una cierta deficiencia cognitiva y pueda ser tildado, con propiedad, de “insensato”. Este argumento vale también para cualquier otra virtud, y apunta a la existencia de un plano epistémico en las diferentes disposiciones éticas.

No creo, en cambio —al contrario de lo que supone Terry Penner— que Platón o Sócrates hayan avalado una identificación completa de la sabiduría y la moderación. En efecto, todo intemperante es insensato, en la medida en que da muestras de no conocer lo que realmente le conviene en cuestiones relativas a placeres; pero no todo insensato es intemperante: alguien cobarde, por ejemplo, es insensato porque desconoce qué cosas debe o no temer en determinadas circunstancias; pero nada impide que sea moderado (y, por lo tanto, *sabio* en cuestiones de placer).

Tengo la impresión de que Platón, cuando nos confronta con un razonamiento que desemboca en la aparente identificación de la sabiduría con la moderación, no quiere realmente que demos este paso, sino que reflexionemos —como en el primer argumento— sobre la afinidad íntima que existe entre las virtudes, más allá de sus innegables diferencias mutuas. Nos está mostrando que si deseamos entender la verdadera naturaleza de la moderación y la sabiduría práctica, tenemos que renunciar a la idea de que estas dos virtudes son determinables

—como sucedía con las partes del rostro— de manera totalmente independiente la una con respecto de la otra.

Conclusiones

Para finalizar, podríamos preguntar cuál de las analogías mencionadas al comienzo del pasaje analizado, la de las partes del rostro y la de un conjunto de trozos de oro, expresa de forma más precisa la relación que existe entre las virtudes individuales. Pienso que ninguna de ellas logra su objetivo, y que esa es, además, la lección —dialéctica y aporética— que Platón desea que extraigamos de la lectura de los pasajes aquí examinados.¹⁸

Así pues, ni las virtudes serían homogéneas, porque de lo contrario no podríamos mencionar los rasgos que las distinguen mutuamente y permiten conocerlas mejor; ni se comportan como las partes de un rostro, porque entonces cada una poseería una función propia y podría ser definida con total independencia de las demás.

Nos consta que a Platón le preocupó el problema la unidad de las virtudes hasta el final de sus días.¹⁹ También nos consta que no estuvo dispuesto a renunciar a la distinción entre las virtudes, y que emprendió varios intentos de expresar su naturaleza individual basándose en sus relaciones mutuas, como lo pone de relieve, por ejemplo, el enfoque estructural adoptado en la *República*.²⁰ Los dos argumentos del *Protágoras* que aquí hemos analizado nos confrontan con algunas de las dificultades que se planteó el fundador de la Academia y que nos obligan a aproximarnos de manera cautelosa y diferenciada al problema de la naturaleza de la virtud.²¹

Notas

¹ Para un tratamiento pormenorizado de la teoría, especialmente en Sócrates, Menedemo, Aristón y Crisipo, véase John M. Cooper, “The Unity of Virtue” (1998), en: *Reason and Emotion*, Princeton, Princeton University Press, 1999; pp. 76-117.

² Su principal exponente es Gregory Vlastos, en su trabajo clásico “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”, *Review of Metaphysics* 25 (1972), pp. 415-458. Una versión corregida apareció en: G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1981; pp. 221-269. Por su parte, Daniel Devereux (“The Unity of the Virtues”, en: Hugh H. Benson (ed.), *The Blackwell Companion to Plato*, Londres: Blackwell, 2006,

pp. 325-340) es quien utiliza (p. 325) la expresión, más precisa, de “inseparabilidad (de las virtudes)” (*the inseparability view*).

³ Tal sería el caso de la *sôphrosynê* en Gorgias 506 e – 507 c, citado, en su comentario al texto, por C.C.W. Taylor, *Plato. Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, ²1991, p. 103.

⁴ Su defensa principal aparece en el artículo, ya clásico, de Terry Penner, “The Unity of Virtue”, *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 35-68; reproducido en: W. J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, 4 vols., Londres: Routledge and Kegan Paul, 1996; vol. 4, pp. 23-45.

⁵ Dice, por ejemplo, que “muchos son valientes pero injustos, y otros en cambio justos pero no sabios” (329 e5-6).

⁶ En este punto difiero de la posición general de Bruno Centrone en su interpretación de la analogía del rostro; cf. “Platonic Virtue as a Holon: from the Laws to the Protagoras”, en: M. Migliori, L.M. Napolitano (eds.): *Plato Ethicus*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004, pp. 100 s.

⁷ Penner, op. cit., pp. 40 s., 56.

⁸ Vlastos, “The Unity of the Virtues”, en *Platonic Studies*, cit.

⁹ Aparte de Penner, critican esta tesis, por ejemplo, John M. Cooper, op. cit., p. 83, n. 10. Especialmente detalladas son las críticas formuladas por C.C.W. Taylor en su comentario al *Protágoras*, cit., pp. 104 ss., en las que no puedo entrar por razones de brevedad.

¹⁰ “[...] their predicate-term is asserted not of their abstract subject, but of the concrete instances of that abstract”, Vlastos, *Platonic Studies*, p. 252.

¹¹ David Gallop, “Justice and Holiness in *Protagoras* 330-331”, *Phronesis* 6 (1961), pp. 90 s., tiende a darle la razón a Protágoras en este punto.

¹² Cf. Gallop, op. cit., quien en las pp. 91 s. le atribuye explícitamente esta falacia.

¹³ Para una interpretación que, como la mía, se basa en el conflicto de virtudes para explicar el requisito de la bicondicionalidad, ver John C. Cooper, op. cit., pp 86-90. Sin embargo, Cooper es reacio a aceptar que, cuando chocan, por ejemplo, las demandas de la justicia y la piedad, se pueda predicar de la acción justa la cualidad de lo piadoso. Por mi parte, no veo que ello conlleve mayor dificultad, siempre que se entienda aquí “piadoso” como “no violatorio de lo que demandan las consideraciones de la piedad”.

¹⁴ A una conclusión similar, aunque partiendo de premisas diferentes, llega, si no me equivoco, Terence Irwin cuando, en *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 80 s., basa en último término la doctrina de la unidad de las virtudes en el imperativo de promover el bien global del individuo.

¹⁵ Terry Penner (op. cit., pp. 53-56, 60-63) hace un uso abundante de esta pieza de doctrina socrática para defender su interpretación de la unidad de las virtudes; se sigue en esto C.C.W. Taylor, op. cit., p. 107.

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI 13, 1144b29 s. Este hecho pudiera tomarse como indicio de que Platón está exponiendo en el *Protágoras* sólo la opinión de Sócrates, el cual habría identificado cada virtud con el conocimiento, y habría entendido las virtudes como partes del conocimiento moral. Pero, ¿por qué no habrían de poder distinguirse entonces distintos ámbitos de este cuerpo de conocimientos? Por otro lado, la sofisticación de los argumentos parece apuntar antes a un desarrollo platónico posterior de las tesis socráticas, que a su formulación originaria.

¹⁷ Ni siquiera los pasajes de *Memorabilia*, III 9, 4-6; IV 6, 1-6 y IV 6, 11, hablan explícitamente a favor de la identificación recíproca de las virtudes.

¹⁸ Centrone discute (op. cit., pp. 99 ss.) las distintas facetas de ambas analogías, y se inclina más bien por asimilar las virtudes a cierta versión de la analogía de las partes del rostro, aunque con reservas. Personalmente, creo que las analogías no nos pueden proporcionar por sí solas mucha información, pues no nos consta el grado de literalidad con que Platón quería que las entendiésemos.

¹⁹ Así, todavía en las *Leyes* afirma por boca del extranjero ateniense que es muy fácil explicar cómo las virtudes son diferentes entre sí, pero muy difícil dilucidar qué es lo que las une (963 d 4-7; citado por Devereaux, op. cit., p. 338).

²⁰ Sobre la concepción “organicista” de las distintas virtudes en la República puede verse el detallado análisis de Charles Kahn, “Plato on the Unity of the Virtues”, en: W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy, Phronesis, Suppl. Volume I* (1976), pp. 21-39; pp. 28 ss.

²¹ Considero, por lo tanto, que la función del *Protágoras*, como la de muchos otros diálogos, es eminentemente propedéutica, y no creo que su omisión en definir cada una de las virtudes sea realmente un defecto. Difiero, a este respecto, de la crítica formulada por Taylor, op. cit., p. 107: “If, as I believe, Socrates' position in the *Protagoras* is that all the specific *aretai* are one and the same in that different ways of behaving well all arise from the knowledge of what is good and bad [...], then it is an imprecise one, since it takes no account of the ways in which these ways of behaving well are *different*, e.g. in that they presuppose different, though possibly overlapping areas of activity for their exercise”.