



Palabra mítica y discurso razonado en
la fundamentación de la política
(Platón, *Protágoras* 320c8-328d2)

Marisa Divenosa

Universidad de Buenos Aires
Argentina

En su diálogo *Protágoras* Platón ha utilizado la fuerza del discurso mítico como parte de la argumentación y luego lo completa con la exposición de un *logos*. Aquí nos centraremos en el análisis de ese pasaje 320c8-328d2 que comprende el *mythos* de Prometeo y el discurso racional siguiente —acerca de la enseñabilidad de la virtud—, a la luz de la idea de que ambas partes forman una unidad argumentativa que fundamenta el surgimiento y desarrollo de la dimensión política del hombre. En todo el relato se discute la posibilidad de que la *areté* —que se presenta como el objeto propio de la *tekhne* política— sea enseñada, y Protágoras habla de la *politiké tekhne* y de la *politiké areté* como si se tratara de sinónimos, hecho que probablemente se deba a la intención ética de su discurso.

Con el fin de comprender la relación que existe entre los conceptos *tekhne* y *areté*, primero tenemos que determinar la naturaleza de la actividad técnica, para poder analizar luego si ella puede ocuparse de la virtud.

Antes de iniciar el análisis creemos necesario hacer dos aclaraciones. La primera es acerca de la misma *areté*. Gran parte del diálogo se encarga de revisar si es una, si está formada por diversas partes y, en tal caso, qué relación mantienen entre sí esas partes. Nosotros nos limitaremos a ver la relación que tiene la virtud —tomada como un todo— con la *tekhne* y con la vida social, y no avanzaremos hacia el análisis de su composición.

El segundo punto que la extensión de este trabajo no nos permite desarrollar, se vincula con la manera en que el hombre posee *aidós* y *dike*. Nos dice el sofista que Zeus encomendó repartirlas para todos los hombre. Tomando estas palabras en un sentido estricto, pensaríamos que se trata de cualidades innatas, que todos poseemos desde el momento mismo en que formamos parte de la humanidad. Sin embargo, de acuerdo con lo argumentado por Protágoras, entendemos que el hombre recibe “capacidades” que deben ser actualizadas durante la vida. Cuando hablemos de lo que Hermes llevó al hombre nos referiremos a una

capacidad natural para desarrollar aquellas condiciones; ésta es la única manera de comprender la insistencia de Protágoras en la importancia de la educación, ya que es ella la que actualiza lo que poseemos en germen.

1.

Acerca del saber de la *tékhnē*

El término *tekhnē*, tal como aparece en este diálogo, no es totalmente unívoco y, por otro lado, en ningún momento es explícitamente definido. Sin embargo, un núcleo esencial que trataremos de caracterizar permanece a través de todo el discurso. Apoyaremos también nuestra revisión de este término en una caracterización un poco más explícita que nos da el personaje Sócrates en el diálogo *Gorgias*¹. Cuando habla de la actividad del cocinero que pretende conocer mejor que un médico las propiedades curativas de los alimentos, dice:

“A esto llamo yo adulación y sostengo que es algo feo, Polo (...). Y sostengo que no es un *arte* (*tekhnē*) sino una experiencia (*empeiría*), porque no puede dar ninguna razón de cómo son según su naturaleza las cosas que brinda a aquel mismo a quien se las brinda, al punto de no poder indicar la causa de cada una. Yo no llamo *arte* (*tekhnē*) a una cosa irracional (*álogon*)”².

La *tekhnē* es un saber con un objeto de estudio determinado, especializado en él, que compete al campo del conocimiento verdadero y no al de la opinión. Fruto de una sistematización del saber específico del que se ocupa, su aplicación sigue determinados procedimientos pautados en mayor o menor grado, que tienden a eliminar el azar. Como consecuencia de su sistematización establece relaciones de causalidad entre las cosas. En la medida en que conoce las causas, se vuelve un conocimiento explicativo capaz de actuar eficaz y previsoramente. En consecuencia, da cuenta de lo que ha sucedido y puede adelantar posibles resultados. Así es como logra alejarse del azar y, al mismo tiempo, del “parecer”. Cuanto más preciso es un saber, más cabalmente cumplirá con las características de una *tekhnē*; la vaguedad que lo acercaría a la opinión queda excluida de este tipo de conocimiento. La segunda consecuencia de la sistematización técnica es la posibilidad de ser enseñada. No consiste solamente en un conjunto de experiencias, sino que hay un *plus* construido sobre ellas. En eso consiste su elaboración teórica, que es precisamente lo enseñable. Si un conocimiento no ha pasado el límite de

1 Nos referimos a *Gorgias* por tratarse de un diálogo cercano al *Protágoras* en el tiempo. Cf. especialmente 448b4-c13, 449a3, etc. Sobre la datación de los diálogos platónicos cf. CHARLES KAHN (1988), pp. 39-40. Cuando hablamos

de ‘Sócrates’ nos referimos al personaje de los diálogos platónicos tempranos o de transición y no abrimos juicio sobre el ‘Sócrates’ histórico.

2 *Gorgias* 464d10-465a7.

lo inmediato, será un tipo de conocimiento diferente, pero no una *tekhne*³.

Volviendo a *Protágoras*, es claro que tanto el sofista como Sócrates piensan en este tipo de saber cuando hablan de *tekhne*, concepto que se pone en juego por primera vez cuando el sofista trata de determinar la actividad de la que se ocupa, e inmediatamente después, en el contexto del mito, cuando la presenta como actividad esencial para desarrollar la naturaleza humana. En el curso del diálogo encontramos tres tipos de *tekhne*, que revisaremos si son llamadas así con justa razón. Éstas son: *demiourgiké tekhne*, *politiké tekhne* y *sophistiké tekhne*.

1.1.

Demiourgiké tekhne

La actividad demiúrgica como *tekhne* aparece en el mito de Prometeo como la primera *tekhne* que los hombres poseen. Acompañada por el fuego para ser realmente efectiva, es aquella de la que se sirve la humanidad para proveerse de un lugar habitable, vestido, alimento y calzado. Como antes de ella los hombres no tuvieron ninguna otra, se hace evidente que se trata de una *tekhne* primaria y a la vez fundacional, a partir de la cual hay posibilidades de que surja cualquier otra forma cultural. Prometeo muestra su percepción de esto porque es lo primero que roba, junto con el fuego⁴.

Hasta aquí, entre los hombres y los animales no se había dado una diferencia definitiva; el hombre ha sido resarcido del perjuicio que Epimeteo le causó, y quedó en condiciones de paridad con los demás vivientes, que ya poseían capacidades propias según sus especies. El beneficio que trae la *demiourgiké tekhne* al hombre es la posibilidad de proveer los mínimos cuidados que cualquier ser vivo necesita; contrariamente, su limitación está en que ningún saber de los que la conforman posibilita aún una vida social.

Todos los ejemplos de este tipo de *tekhne* mencionados en el contexto cumplen con las características de las actividades técnicas que se detallaron más arriba. De entre éstas, la especialización es una condición que conduce a una progresiva división entre los hombres, al surgimiento de mutua rivalidad, a la lucha y posterior destrucción debido a la diversidad del trabajo que le corresponde hacer a cada uno⁵. Además, podemos inferir que, una vez que cada cual tiene algún bien propio para defender —i.e. una casa, vestido y alimentos adquiridos con el uso de la *demiourgiké tekhne*—, se hace necesaria otra *tekhne* para hacer posible la convivencia pacífica entre los hombres (*Protágoras* 322c3). En princi-

3 Acerca del concepto de *tekhne*, cf. también E. LA CROCE, *El concepto aristotélico de técnica*.

4 L. BRISSON (1975), pp. 15-20. Sobre el

carácter eminentemente productivo de esta *tékhne* cf. D. ROOCHNIK (1992), pp. 188-189.

5 R. MONDOLFO (1979), p. 396.

pio, parece que esta segunda *tekhne* (la *polemiké* y, por ende, la *politiké t.*) debe salvar al hombre de su indigencia frente a los animales físicamente más fuertes. Pero cuando Zeus imparte la política, queda en evidencia que es la condición de posibilidad de una vida *inter pares*. Del relato mítico, por lo menos, se desprende que la protección y la seguridad se necesitan básicamente para la convivencia “entre los hombres”, y no se relacionan con los animales. La indigencia inicial sienta indirectamente las bases para la *tekhne* política porque la especialización laboral proyecta a los hombres hacia una vida colectiva, para la cual aún no están preparados.

1.2. *Politiké tekhne*

Entre esta *tekhne* y la anterior hay una relación complementaria, que se desarrolla en un progresivo movimiento dialéctico entre lo que se tiene y lo que se necesita. Es instituida para los hombres a partir del momento en que Zeus les da a todos *aidós* y *dike*, posibilitando que se superen las diferencias entre individuos y se concrete la vida en la *polis*. Pero la superación de las diferencias no implica, obviamente, la eliminación de la división de actividades referida anteriormente, sino la producción de una instancia en la cual sea posible el respeto por la actividad de otros a partir de la comprensión de su valor y necesidad. La política aporta la capacidad necesaria para sobrepasar la individualidad y articular la actividad propia con la de los otros. En este sentido, podemos decir que es una actividad *arquitectónica*: la valoración de lo ajeno —en principio, de la obra de otro, y luego, del otro hombre— se realizaría a partir de la comprensión de un orden que trasciende el conjunto de las *tekhnai* particulares, y las descubre como necesarias en un ordenamiento más amplio de la realidad humana.

Como cada *tekhne* demiúrgica posee un objeto limitado, nadie puede, contando solamente con ellas, saber cuál es la manera de obrar para llegar a la mejor vida comunitaria. Por lo tanto, la diferencia entre la *politiké tekhne* y las otras es de grado, porque ella no consiste en “saber más” cantidad de cosas, sino en un saber diferente. Ordena a las otras de acuerdo con una jerarquía. Por eso Woodruff llama “subordinadas” a las demiúrgicas, porque entiende que la especialización que las limita las hace dependientes de la otra *tekhne* (la *tekhne* por excelencia, la política)⁶. El conocimiento de esta *tekhne* parece mejorar a los ciudadanos tanto en el obrar como en el decir, y los ayuda a ser hombres virtuosos, según lo dicho por Protágoras cuando abre el

6 P. Woodruff considera que es ésta la única *tekhne* que Platón admitía en sentido estricto, por ser el único tipo de conocimiento

último y verdadero. Las *subordinadas* son *tekhnai* en un sentido inferior.

relato mítico y cierra el discurso razonado⁷. Sobre esto volveremos posteriormente (Parte 2.)⁸.

1.3.

Sophistiké tekhnē

En cuanto a la *sophistiké tekhnē* sólo diremos que Protágoras la asocia a la política desde un primer momento. Pero, si se trata ciertamente de una *tekhnē* dedicada a la *areté*, tenemos dos posibilidades: o bien será una actividad paralela a la *politiké tekhnē* —y por lo tanto, superflua, porque se dedica a lo mismo que ella—, o bien será la misma política. También sabemos que esta última tiene su propio saber y Protágoras no se define como un político; así es que la sofística debe ocuparse de otra cosa.

Si ampliamos el marco del pasaje que nos ocupa, encontramos a Sócrates en 312b5 diciendo que los sofistas enseñan *epí paideiai* y no *epí tekhnai*, y proponiéndonos un contraste entre ambas actividades. En 349a3 el sofista se declara *paideuseos kai aretēs didáskalos*. Por otro lado, desde la mirada de Sócrates, quien confía en un sofista corre el riesgo de jugar su alma “a los dados”, es decir, de encontrarse totalmente expuesto al azar⁹, porque el saber sofístico no llega a una sistematización, no se aparta de la experiencia ni establece relaciones de causalidad. Retomando lo dicho, parece que los sofistas son maestros —no técnicos— y que los maestros transmiten un tipo de saber diferente del técnico, *paideia*. Pero, ¿en qué consiste este saber? Podemos entender el término *paideia* de dos maneras: en sentido amplio, como una actividad dedicada a la enseñanza en general, o, más estrictamente, como la educación impartida a los niños. Resulta claro que Protágoras no está pensando en *paideia* en el segundo sentido. Sabemos, por el contrario, que también para él abderita los sofistas son maestros que pretenden continuar la educación una vez terminada la fase infantil y más sistemática de la enseñanza. Por lo tanto, está pensando a la sofística como *paideia* en su acepción más amplia.

Cuando Protágoras dice que se esfuerza por contribuir a la *eukosmía* humana, debe admitir que comparte el objeto de su actividad con los otros maestros y los padres de los niños¹⁰, pues todos ellos tratan de que, desde la infancia y durante toda la vida, los hombres aprendan a realizar buenas acciones. Por lo tanto, tanto para Protágoras como para Sócrates,

7 Protágoras 319a2, 328a-b.

8 En este punto surge un problema: entre las características que debe cumplir una *tekhnē* nosotros incluimos la especialización, y esto implica que existan especialistas en ella. Si entendemos literalmente lo que Protágoras declara —a saber, que *todo* hombre participa de la *tekhnē* política— ¿podemos considerar que realmente hay especialistas en la política —ya

que no hay pocos y “determinados individuos” que la ejerzan—, o debemos mantener que *todos* somos sus especialistas? Por el momento consideremos que existe una especialización en esta *tekhnē*, atendiendo al ejemplo de los flautistas presentado por Protágoras (Protágoras 326-7).

9 131 y ss.

10 Protágoras 328b.

la sofística contribuye a una educación integral a la que complementa, pero que de ningún modo puede ser llamada *tekhne*.

Entonces, si en algunos pasajes de este diálogo se pretende que el sofista tiene un saber técnico¹¹, se debe a la necesidad que siente Protágoras de demostrar que la virtud es parte de un saber especializado, y que él lo posee. Pero sabe bien que, en verdad, es un maestro que intenta encaminar al discípulo hacia la *areté*¹², afirmación —por cierto— muy ambigua y ajena a la *tekhne*.

Retomando lo dicho hasta aquí, vemos que en el mito aparecen las bases —primero, material y luego ética— para la supervivencia humana. Veamos ahora la relación que se plantea entre esto y el contenido del discurso razonado, que explicita cómo se desarrolla la dimensión política a partir de lo ya establecido.

2.

De la *areté* a la *tekhne* política

En la segunda parte del pasaje que analizamos tiene lugar una pretendida confusión entre los conceptos de *tekhne* y *areté*. Pensamos que con esto Protágoras quiere enfatizar el componente ético que tiene toda actividad política, porque parece pensar que la política concreta la construcción de lo comunitario sólo cuando está asociada a una instancia ética. Para fundamentar esta hipótesis debemos analizar lo que se dice aquí acerca de la política. La actividad política es: 1. en el contexto del mito, una *tekhne* que consiste en *aidós* y *dike*¹³; 2. es también una *areté* que designa *dikaiosyne* y *sophrosyne*¹⁴, y *dikaiosynes kai tês alles politikês aretês*¹⁵; 3. en el discurso razonado aparece centrada en *ta díkaia* y *ta nómima*¹⁶.

2.1.

Aidós y *dike*

De estos dos componentes de la *politiké tekhne*, la relación de *dike* con la política es claro. Especialmente después de Homero este concepto está siempre ligado a lo político. Puede aludir a: una instancia legal, al derecho, a un tribunal y un juicio; también puede referir el fruto de un proceso legal público, dado en la *polis*, o la superación “de diferencias en un arreglo pacífico”¹⁷, significado muy cercano al que denota su uso en nuestro diálogo. En cualquiera de estos sentidos se comprende que la *dike* facilita la gestión política.

11 Cf., además de los pasajes ya citados, Protágoras 316d.

12 328b1.

13 Protágoras 322c2, c4, d1.

14 323a2.

15 323a8, b3.

16 327b4.

17 TUCÍDIDES 5.59.

En el caso de *aidós*, en cambio, decir que corresponde a una instancia política necesita una argumentación mayor¹⁸. Este término se relacionó en principio con un sentimiento de temor y de respeto originado en el miedo, que derivó en su significado de vergüenza, y en el honor. En los usos homéricos denota generalmente la vergüenza que siente un héroe ante otros hombres en un momento de la guerra, como consecuencia de no actuar valientemente¹⁹. La esencia que lo constituye es tanto la vergüenza como el temor. Pero no se trata de un temor a los dioses, sino de un temor al juicio de los otros hombres²⁰. La cultura homérica ponía coto a la impulsividad individual obligando a cada uno a actuar de conformidad con lo esperado por el resto de los mortales. La *aidós* se basaba, en principio, en la presión social. Es el primer paso hacia la interioridad moral, todavía dependiendo de factores externos.

En *Los trabajos y los días*²¹ Hesíodo personificó a *Aidós* y la mostró acompañada por otra divinidad, *Némesis*. En su traducción del verso 200, P. Vianello de Córdoba aclara:

“Respeto (*Aidós*) se refiere al sentimiento que uno tiene de justa apreciación de sus propios privilegios, y de respeto para los derechos ajenos, que le permite ser sereno para consigo mismo y justo en el trato con otra persona. Es un valor propio de la esfera subjetiva del individuo social, mientras que Reprobación (*Némesis*) es un valor social objetivo, que expresa la indignación manifiesta por los otros frente a las acciones injustas y asociadas”²².

De “vergüenza” pasó a significar “respeto”, un sentimiento propio de la interioridad que hace ver al otro hombre como un par, y considerar sus derechos. Ya no se trata de una coacción externa al sujeto, sino de una incipiente obligación moral, internalización de la anterior presión social.

En el pedido que hace Demócrito en el fragmento 264 (DK) se hace explícito un cierto cambio en el concepto, ya que usa el verbo *aidéomai*:

“Nadie debe avergonzarse más ante los hombres que ante sí mismo, ni obrar mal ni cuando nadie lo ve ni cuando lo ven los demás. Hay que avergonzarse ante todo ante sí mismo y establecer esta ley en el alma, de modo de no hacer nada impropio”²³.

18 Sobre la problemática de este término cf. también W. JAEGER (1993), p. 912.

19 Entre otros ejemplos, II. VI.442, XV.561 y 657, XVII.91, XXII.105. También en *Od.* XVI.75, XXI.323.

20 E.R. DODDS habla de una “cultura de la vergüenza” —en contraposición a la “cultura de la culpa” que se desarrollará posteriormente—, fundada sobre este sentimiento. Cf. E.R. DODDS (1994), cap. I y II.

21 *Los trabajos* 199-201.

22 PAOLA VIANELLO DE CÓRDOVA, en su introducción a Hesíodo, *Los trabajos y los días*.

23 68B264, ESTOBEO *Flor.* IV 5, 46: μηδέν τι μάλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδέσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μάλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδῆσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι: ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον. Nuestra traducción co-

Como señala C. Eggers Lan en el análisis de este fragmento, Demócrito apela a la “interioridad subjetiva (o sea, a la búsqueda de la motivación ética en el interior del sujeto)”, base para la noción de conciencia moral.

En los usos trágicos de *aidós* y en Platón²⁴ aparece el significado de “respeto” hacia los otros. Su sentido primero sufre un proceso de abstracción del elemento social a la vez que una paulatina internalización de eso que se “debe” hacer. Y mientras esta presión exterior se internaliza, se proyecta el propio derecho sobre los otros hombres. Así se posibilita el respeto por el derecho del otro pasando por la propia subjetividad. *Aidós* es finalmente el sentimiento de lo que “se debe hacer”; no un deber impuesto desde fuera sino desde el interior del sujeto²⁵.

Si entendemos *aidós* de este modo, en el diálogo *Protágoras* no es exactamente el complemento de la *dike* sino que forma parte de su fundamento. En definitiva, cuando Zeus da *aidós* al hombre, le da el germen de la conciencia moral, todavía indivisa de la política. Pensar que es ya una “conciencia moral” o un “sentido moral”²⁶ desarrollado o instituido completamente nos resulta difícil de sostener porque supondría un grado de desarrollo mayor al que se presenta en el mito. Probablemente la paulatina e incipiente internalización no elimina todavía totalmente el sentimiento de presión, y se conserva el rasgo social. Para pasar a una instancia política expresa deberemos dejar el mito e internarnos en el *logos*.

2.2.

Fundamentos para la *tekhne* política

Desde 323a1 *aidós* y *dike* son reemplazados en la argumentación por dos virtudes: *dikaiosyne* y *sophrosyne*²⁷. La primera conservaría la cualidad política presente en *dike*. La segunda también parece conservar el aspecto de interioridad de *aidós*, en tanto implica un sentimiento privado como la prudencia. Aunque un factor estilístico pudo condicionar la elección de los primeros términos, en tanto más cercanos al lenguaje del mito²⁸, lo determinante en su elección debió ser, como mostramos arriba, que ellos remiten “a la vez” a la interioridad humana y a lo social, necesarios para fundar la política.

responde a A. PORATTI, C. EGGERS LAN, M. SANTA CRUZ, N. CORDERO, *Los filósofos presocráticos*, vol. III, p. 417; cf. su análisis en p. 379.

24 ESQUILO, *Persas* 699; EURÍPIDES, *Heráclidas* 460; PLATÓN, *Sofista* 217d.

25 Platón mismo, en las *Leyes* 867e6, refiere con este término a la clemencia o el perdón, sentimientos que refieren directamente a la ley instituida en la *polis*.

26 R. MONDOLFO (1979), p. 396; cfr. también nota de C. GARCÍA GUAL su traducción de Platón, *Protágoras* (reimpr. 1998).

27 En 322c2, c4, c7, b5 aparecen *dike* y *aidós*, pero ya en 323a1, donde termina el discurso mítico, tenemos *dikaiosyne* y *sophrosyne*.

28 C. GARCÍA GUAL (1998), p. 49, n. 31.

Pero éste no es el único cambio introducido en esta parte del argumento; el discurso que en principio se centraba en la *tekhne*, ahora habla en iguales términos de *areté*. La discusión se desplaza hacia el significado de *metekhei dikaiosynes te kai alles politikês aretês*²⁹. Sin que nos demos cuenta Protágoras realiza dos movimientos: pone en un mismo plano *tekhne* y *areté* —que denotarían la misma clase de actividad—³⁰, y convierte a *aidós* y *dike* en dos virtudes.

Creemos que este abrupto pasaje se debe a que Protágoras piensa que la ciudad necesita al *agathós polites*, pero que éste no es sólo un buen conocedor de la ley —condición necesaria, pero no suficiente, para que exista la vida política—. Si no hay una instancia ética que intervenga, la ley no tendrá fuerza.

El discurso de Protágoras acerca de la política se centra en la enseñabilidad de la virtud, porque es la *areté* esa condición necesaria y suficiente sobre la que la ley civil debe instaurarse. Prueba de ello es la importancia dada en su argumentación a la educación infantil, momento inicial de la adquisición de la *areté*. Padres, maestros y nodrizas indican lo que es “justo o injusto, piadoso o impío”. No hay una enseñanza formal de la *areté*³¹. Más tarde, su aprendizaje se refuerza con el de los buenos poetas y de la armonía³². La *areté* debe desarrollarse en la interioridad como un campo en el cual luego se sembrará la semilla política; el mejor ciudadano se obtiene del terreno mejor abonado. Así es como la *politiké tekhne* —el conocimiento de la ley y su aplicación— se asienta sobre la *areté*. Entre *areté* y *tekhne* política hay un relación unívoca. Referirse a una es siempre también hablar de la otra.

Protágoras no habla de una situación coactiva y forzada, sino de una predisposición moral favorable para el cumplimiento de *ta díkaia* y *ta nómima*. La *areté* que se desarrolla en la interioridad es el punto en el cual se realiza el anclaje del *nomos*. El último aprendizaje que un joven recibe es el de la ley que la *polis* impone³³. Este saber, que no sólo consiste en la memorización de las reglas, implica también saber gobernar y ser gobernado.

Jaeger nos hace notar que la “transferencia del ideal político al interior del hombre”, proceso disolutorio de la autoridad exterior de la ley, se desarrolla en el período de surgimiento de la sofística³⁴. Protágoras está representando esta idea en todo el diálogo, aunque agrega un fundamento más sólido al pasaje interior.

Se llega así a una síntesis entre lo que narra en el mito y la argumentación posterior. Ambas instancias demuestran que es necesario adquirir una condición interior tal que sobre ella sea posible asentar la ley. En el mito, lo primero se logra con la adquisición del *aidós*; lo segundo, se

29 *Protagoras* 323a8, b3 y ss.

30 A.W. ADKINS observa que Protágoras sustituye un conjunto de “destrezas administrativas y políticas” por *areté* (pp. 6-7).

31 *Protagoras* 325d3. Cf. E.R. DODDS (1994), p. 176.

32 326a1.

33 326c-d.

34 W. JAEGER (1993), p. 432.

consigue con la instauración de la *dike* sobre ella. En el discurso razonado, por otro lado, se completa el argumento con la discusión sobre la manera en que los hombres desarrollan la *areté* por medio del aprendizaje de lo justo e injusto y la frecuentación a los poetas; la *tekhne* política se logra sobre ella, a través de la adquisición y la aplicación de la ley. De este modo, Platón parece reflejar, a través de la complementariedad de ambas formas discursivas, algún aspecto del juego —también complementario— que ve entre ética y política.

Bibliografía

- ADKINS A.W., "ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Prot.316b-328d", en *Journal of Hellenic Studies*, V. 93, 1973; p. 3-12.
- BRISSEON L., "Le mythe de Protagoras, essai d'analys structurale", en *Quaderni Urbani*, V. 20, 1975; p. 7-37.
- DODDS E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza ed., 1994.
- GUTHRIE W.K., *Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV: Platón. *El hombre y sus diálogos: Primera Época*, versión española A. Vallejjo Campos y A. Medina González, Madrid, Gredos, 1990.
- HESÍODO, *Los trabajos y los días*, introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, México, UNAM, 1979.
- JAEGER W., *Paideia*, México, F.C.E., 1993² (1° reimpr.).
- KAHN Ch., "Plato and Socrates in the *Protagoras*", en *Méthexis* V. I, 1988; p. 33-51.
- MONDOLFO R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Bs.As., EUDEBA, 1979.
- NUSSBAUM M., *La fragilidad del Bien*, ed. Visor, 1986; Parte II, pp. 131-192.
- PLATÓN, *Protagoras*, introd., trad. y notas de C. García Gual, Bs.As., ed. Planeta, 1998.
- PLATÓN, *Protagoras*, introd., trad. y notas de U. Schmidt, México, UNAM, 1994.
- PLATÓN, *Gorgias*, introd., trad. y notas de A. Cappelletti, Bs.As., EUDEBA, 1967.
- PLATÓN, *Gorgias*, introd., trad. y notas de J. Calonge, Bs.As., ed. Planeta, 1998.
- A. PORATTI, C. EGGERS LAN, M. SANTA CRUZ, N. CORDERO, *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986 (1° reimpr.).
- ROOCHNIK D., (1992), "Socrates' Use of the Techne-Analogy", en H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, OUP, 1992.
- WOODRUFF P., "Plato's Early Theory of Knowledge", en H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, OUP, 1992.

