

El Gran Discurso de Protágoras: política y performance.

Lucas M. Alvarez
UBA – CONICET
lucasmalvarez@yahoo.com.ar

En el marco de un proyecto mayor que se ocupa de precisar las tareas que los representantes más destacados del movimiento sofístico desarrollaron en la Atenas del siglo V a.C., vinculando esas tareas con las tesis centrales de los enfoques performativos que han comenzado a examinar el mundo clásico desde fines del siglo pasado, el siguiente trabajo está dedicado al estudio del pensamiento político de Protágoras. En particular, nos ocuparemos de leer la intervención del sofista de Abdera en el diálogo *Protágoras* de Platón prestando especial atención a la incorporación de la virtud del αἰδώς en el mito de Prometeo y al uso de la noción de φαντασία en los razonamientos que acompañan al mito. En este sentido, intentaremos demostrar que ambos conceptos trazan los contornos del espacio público de la *pólis* poniendo en evidencia la centralidad de la mirada y de las apariencias de los ciudadanos que, en definitiva, se convierten en pilares de la estabilidad de la ciudad. Finalmente, estableceremos a grandes rasgos los vínculos entre esta propuesta y un modelo performativo como el de Goffman (1959) que enfoca el comportamiento cotidiano de los individuos a través de la teatralidad y el juego de roles, suponiendo que la participación en el mundo depende de las “fachadas” que cada sujeto ofrece a sus pares.

El Gran discurso de Protágoras

A la hora de enfrentarse al pensamiento protagórico una de las cuestiones más controvertidas es la de seguir o no el testimonio que de él nos ofrece Platón en sus diálogos, siendo que el filósofo es uno de los adversarios más encarnizados de la sofística. Aquí suponemos que es posible descubrir al sofista histórico detrás del personaje, teniendo en cuenta que a) la letra platónica es la fuente más copiosa para reconstruir las ideas protagóricas, b) es posible identificar ciertas marcas textuales en los diálogos que le otorgan autonomía al pensamiento del sofista frente a la crítica socrático-platónica (Spangenberg

2009: 70-2) y c) *a posteriori*, y con el objeto de aseverar esa autonomía, es posible cotejar los contornos de este pensamiento con los de los otros sofistas más destacados.¹

El diálogo *Prot.* presenta uno de los pasajes más largos y explícitos de que se dispone sobre la política de los sofistas (Cassin 1994: 91). Hablamos, claro está, del Mito de Prometeo puesto en boca de Protágoras en 320c8-322d5. Podría pensarse que los objetivos fundamentales del diálogo se resumen en la pregunta por la naturaleza y adquisición de la ἀρετή humana y en el cuestionamiento de aquellos que pretenden enseñarla y es en este marco donde cobra sentido el mito que Protágoras presenta, justamente, para responder un cuestionamiento de Sócrates acerca de la factibilidad de la enseñanza de la ἀρετή.

El llamado “Gran discurso” de Protágoras comienza con el mito que relata la forma en la que los dioses forjaron a los mortales encargándoles a dos titanes, Prometeo² y su hermano Epimeteo, el reparto de las diferentes capacidades entre los seres vivos. Como Epimeteo, encargado del reparto, se queda sin capacidades y deja a los hombres desnudos y descalzos, sin coberturas ni armas, Prometeo, buscando alguna protección para ellos, les roba a Hefesto y a Atenea el fuego junto con la “sabiduría profesional” (ἐντεχνος σοφία, 321d1) y se los dona a los hombres. Esta donación supone la obtención del arte demiúrgico y de este modo nacen la religión, el lenguaje, la confección de casas, de vestidos y calzados, y las artes vinculadas a la obtención de alimentos (322a), aunque los hombres continúan viviendo dispersos y presos de las fieras. Al intentar ponerse a salvo, se reúnen y fundan ciudades, pero siguen pereciendo a causa de los ataques entre sí, de modo que nuevamente se dispersan y mueren. Esto se debe, afirma Protágoras, a que en este estadio aún no poseen la técnica política (πολιτικὴ τέχνη) (322b). Entonces, compadeciéndose,

¹ Otra posibilidad sería la de estudiar el pensamiento del sofista apelando a materiales del siglo V a.C.. Ver. Kulesz (2009).

² Burkert (1977: 234 y 364) ubica a Prometeo entre los dioses menores del panteón y lo distingue como el héroe principal de uno de los mitos griegos más frecuentemente interpretados. La tradición mítica presenta a Prometeo creando a los hombres y robando el fuego para ellos y a Zeus castigando tanto a los recién creados con la tinaja de males de Pandora como al héroe al encadenarlo en el Cáucaso y enviarle un águila con instrucciones para que le devorara el hígado. Para el mismo Burkert la característica esencial que define a Prometeo no solo es la portación del fuego, sino el ser, junto con Hermes, un φιλόανθρωπος, un verdadero “amante del género humano”.

Zeus envía a Hermes para que les done a los hombres αἰδώς y δίκη, con el objeto de alcanzar orden en las ciudades y vínculos de amistad. A diferencia de las otras técnicas, en las que basta con que uno solo entre muchos las domine, Zeus ordena que Hermes reparta estas virtudes entre todos para que todos participen de ellas, pues de lo contrario no habría ciudades.

Terminado el relato, Protágoras sostiene que, dada la participación de todos en la virtud política, los atenienses no ponen reparos cuando se trata de discutir alguna cuestión relativa a ella, y para reforzar la idea añade el siguiente razonamiento: mientras que en el caso de las ἀρεταί profesionales, si alguien afirma ser buen flautista o destacarse en algún otro arte cualquiera en que no es experto, se burlan de él o se irritan y lo ven como a un loco,

...en la justicia (δικαιοσύνη) y en la restante virtud política, si saben que alguno es injusto (εἰδῶσιν ὅτι ἄδικός ἐστιν) y éste, él por su propia cuenta, habla con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en el otro terreno se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura (μανία), y afirman que delira el que no aparenta la justicia (φάναι εἶναι δικαίους). De modo que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos.³ (323b2-c3)

Aparecer en la ciudad para ser

Ahora intentaremos poner en evidencia el enfoque sobre la *pólis* que Protágoras ofrece en su “Gran discurso” a través de dos puntos: la incorporación, en el mito, del αἰδώς como condición de posibilidad de la *pólis* y la postulación, en el primer razonamiento, de la necesidad de que los ciudadanos aparezcan participando de la justicia.

En el mito, αἰδώς y δίκη gozan de un absoluto protagonismo. Si bien los hombres pueden fundar ciudades, hasta que estas virtudes no son donadas, las *póleis* sucumben.⁴ Dilucidar los sentidos de δίκη no presenta demasiadas dificultades en la

³ Trad. por García Gual (1982) aquí y en citas ss.

⁴ Además, una vez que aparecen, lo hacen no de la mano de Prometeo (quien había donado las técnicas), sino de la de Zeus, lo que señala simbólicamente su origen más elevado. Con respecto a la elección de los términos, Taylor (1976: 86) supone que el Protágoras platónico selecciona αἰδώς y δίκη, en vez de otros que

medida en que el término señala claramente el campo de la justicia que viene a suplantar a la fuerza y a la ὕβρις propias de ese estadio en el que los hombres se atacan entre sí (Solana Dueso 2000: 117). No obstante, debemos pensar que esta justicia no representa un cuerpo legal universal y definitivo aplicable a cualquier ciudad, sino, muy por el contrario, un sentido general de la justicia o de la norma particularizado por cada *pólis*.⁵ Δίκη podría estar connotando, entonces, los usos pre-homéricos del término, *i.e.* las ideas de “costumbres” y “usos”.⁶

Por otro lado, la incorporación del αἰδώς conlleva una serie de problemas al intentar traducirlo y comprender sus sentidos. Los traductores han propuesto términos como “conciencia” o “sentimiento moral”, términos que en todos los casos involucran cuestiones relacionadas con la vergüenza que se experimenta no solo ante los demás sino ante uno mismo.⁷ En este sentido, Cassin (1994: 92), inclinada a reconocer la dimensión social del αἰδώς, admite que involucra un respeto a la opinión pública que anticipa las expectativas de los otros y no una dimensión individual que supondría un sentimiento de obligación moral cuya transgresión provoca perturbación de la conciencia. Volviendo a la relación entre el αἰδώς griego y nuestro concepto de vergüenza, Cairns (1993: 1-48) -incluso advirtiendo que no equivalen de manera exacta- sostiene que comparten varias de sus características: ambos suponen la presencia de un “otro” o de un público para operar; ambos están asociados con la mirada, los ojos y la visibilidad y ambos pueden ser vinculados con patrones de conducta como los de evitar la mirada del otro o intentar ocultarse del otro. A grandes rasgos, el αἰδώς es comprendido como una emoción

podrían funcionar de manera equivalente como σωφροσύνη y δικαιοσύνη (que, de hecho, son utilizados luego en los razonamientos), por razones estilísticas más que por distinciones de sentido. Según piensa Taylor, el primer par suena arcaico, sugiere la personificación divina y es más apropiado al estilo poético de la historia, mientras que el otro par es decididamente prosaico. Por el contrario, García Gual (1982: 526-7 n. 31) sostiene que la distinción de sentidos es importante y que el sofista evita adrede el nombre más concreto de las virtudes morales en favor de los nombres más vagos y arcaicos que acentúan su valor social.

⁵ En *Teet.* Sócrates le hace decir a Protágoras que “lo que a cada ciudad le parece justo (δίκαια) y honorable, es así para esa ciudad, por el tiempo que así lo juzgue” (*Teet.*, 167c). Trad. por Boeri (2006).

⁶ Ver LSJ (1996).

⁷ Ver Mondolfo (1955: 538); Taylor (1976: 85-6) y García Gual (1982: 526-7 n. 31).

inhibitoria de la acción basada en la sensibilidad frente a la mirada de los otros y en la protección de la imagen de sí mismo que se genera el individuo.⁸

En el discurso del abderita es posible tanto sostener una equivalencia entre αἰδώς y vergüenza como mantener esa referencia a la mirada de los otros y a la protección de la propia auto-imagen y esto no solo al estudiar la virtud en el mito, sino también al vincularla con la descripción de la *pólis* que se ofrece en el primer razonamiento. Por un lado, en el mito y gracias al αἰδώς, los hombres obtienen una emoción que, teniendo en cuenta la mirada y la expectativa de los otros, les exige cumplir con aquel cuerpo de normas reflejado en la δίκη. Los ciudadanos dejan de atacarse entre sí en la medida en que actúan para los otros sabiendo que, en simultáneo, esos otros actúan para ellos. El αἰδώς incorpora la idea de una audiencia (real o ficticia) y así configura un espacio público en el que gobierna la mirada de todos sobre las acciones de todos. No hay ciudad sin αἰδώς porque no hay ciudad sin ese espacio público.⁹

Por otro lado, en el primer razonamiento (en el que ya se presupone la existencia de una ciudad) el abderita sostiene que los atenienses efectúan una distinción entre los espacios de la virtud política y de la virtud técnica, que se verifica en una inversión de sentidos: lo que se considera verdad en un espacio se entiende como locura en el otro y viceversa. Particularmente, en el espacio de la virtud política, se decreta locura una vez que los ciudadanos saben que alguien es injusto (saben por haber visto, saben porque alguien se hizo visible, pues el verbo ἰδεῖν comporta estos sentidos)¹⁰ y éste se pronuncia contra la mayoría (violando el αἰδώς al frustrar la expectativa del otro y violando la δίκη al

⁸ Cairns, por otra parte, se ocupa de subrayar que la vergüenza, como equivalente del αἰδώς, no siempre funciona mediante una referencia a los otros, pero lo hace para cuestionar las pretendidas distinciones entre la culpa y la vergüenza y entre “culturas de la vergüenza” y “culturas de la culpa”. Según el autor, estas distinciones se llevan a cabo suponiendo que existe una diferencia entre las sanciones externas (propias de la vergüenza) y las sanciones internas (propias de la culpa) cuando lo cierto es que la vergüenza puede en muchas oportunidades funcionar mediante sanciones internas y, en la esfera privada - donde la audiencia solo está presente en la fantasía del sujeto -, depende menos del juicio de una audiencia hipotética que de la propia sensibilidad frente a los propios ideales.

⁹ Vernant (1962) supone que entre las características definitorias de la *pólis* se encuentra justamente la distinción entre un dominio público y otro privado, distinción que implica una exigencia de publicidad que obliga a ubicar bajo la mirada de todos un conjunto de conductas que antes constituían un privilegio del βασιλεύς.

¹⁰ Ver LSJ (1996).

declararse injusto). Por todo esto, supone Protágoras, los atenienses consideran que en este espacio es locura no aparentar (φάινειν) justicia, es decir, no mostrarse ante los otros participando de la virtud que sostiene la comunidad. Es evidente que en este razonamiento se sigue delineando el espacio público del αἰδώς, pues para que la mayoría sepa que alguien es injusto y para que éste lo afirme contra esa mayoría es necesario un espacio distinto del secreto de lo privado. Además, en esta configuración del espacio público, se tienen en cuenta los dos sentidos de la vergüenza que habíamos mencionado a propósito del análisis de Cairns: la mirada de los otros y la protección de la auto-imagen frente a esa mirada que se vuelven clave a la hora de mantener la estabilidad de la *pólis*. En Atenas opera una mirada escudriñadora que parece vigilar las acciones de todos, pero especialmente la participación en la justicia, y por esta razón cada uno debe cuidarse de aparecer (φάινειν) participando.

El ámbito público de la *pólis* delineado por el αἰδώς es el ámbito por antonomasia de las apariencias, donde estas se equiparan con el ser y deciden el futuro de la ciudad.¹¹ Ocurre lo primero porque debido a la primacía de las miradas y de la visibilidad, en el espacio público gobiernan las apariencias que, en todo caso, suplantán la verdad y el ser. Y debido a esto ocurre aquello último, pues el conjunto de la *pólis* no tiene otro pilar sobre el cual sostenerse más allá de las apariencias de los ciudadanos. En ese espacio sucede que el ciudadano-espectador escudriña y controla las apariencias de los otros, mientras que el ciudadano-agente procura mostrarse justo sabiendo que será tal cual aparezca. Ambas funciones (la de espectador y la de agente) son no solo intercambiables sino también simultáneas: un ciudadano escudriña al mismo tiempo que se muestra y viceversa, y cada

¹¹ La equivalencia entre ser y aparecer puede apreciarse en la particular interpretación que nos ofrece Platón de la sentencia de la *homo-mensura* en el diálogo *Teet.* Allí, el personaje Sócrates le dice a Teeteto que el sofista de Abdera habría querido decir que “las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen (φάινεται), y que para ti son tal como se te (a)parecen” (152a6-8). Para Platón la centralidad del razonamiento protagórico parece residir en la especial vinculación que se establece en la tríada conformada por hombre, ser y parecer, relación según la cual para cada individuo el ser es igual al aparecer. Si seguimos los razonamientos de Spangenberg (2009: 84-9), esta síntesis platónica del *dictum* puede entenderse como una conclusión anti-ontológica en la medida en que supone que no hay ninguna cosa en sí, sino que todas las cosas son en relación con el hombre y su parecer, y además como una conclusión disolutiva de la verdad en la medida en que la φαντασία se vuelve infalible y las percepciones contradictorias ya no son entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo mejor y lo peor.

uno muestra de sí lo que sabe que el otro (su auditorio) espera que muestre, es decir, representa el papel convenido. De esta forma, el rol del αἰδώς se complementa con el de la φαντασία y el enfoque performativo de Protágoras se termina de trazar: en Atenas, donde cada ciudadano cumple de manera intermitente los roles de agente de apariencias y espectador de apareceres, el espacio público hace las veces de gran escenario donde los actores deben aparecer participando de los valores comunales.

Por último, como el ámbito público parece configurarse allí donde opera mínimamente una mirada sobre una acción ajena, en la ciudad descrita por el sofista, cada uno de los ciudadanos debe procurar aparecer como justo de manera incesante, pues, por un lado, desconoce los límites en donde lo privado se convierte en público y, en simultáneo, sabe que será tal cual aparezca y que si lo hace de manera injusta corre un riesgo no menor: perder su lugar entre los hombres. Ésta parece ser la misión de la *pólis* protagórica: reducir el espacio privado del secreto y ampliar el ámbito del αἰδώς buscando sostener sobre bases más amplias y firmes su estabilidad. No obstante, como los ciudadanos pueden mostrarse injustos asumiendo los riesgos y quebrando la expectativa de los otros, el lazo que mantiene unida a la comunidad sigue teniendo un carácter precario, incierto e inconsistente, pero también ficcional, en tanto el *lógos* y las apariencias no refieren a una instancia trascendente, sino que generan su propio espacio y sus propias condiciones.¹²

La ciudad presupone la existencia de las virtudes políticas y, a su vez, la virtud del αἰδώς presupone la configuración de un espacio público atravesado por la mirada de sus miembros y gobernado por las apariencias. En este espacio, y ante la mirada atenta de sus conciudadanos, cada individuo debe cumplir con su rol que, ante todo, supone *aparecer* respetando y participando de la justicia de la ciudad y así Protágoras incorpora la cuestión

¹² Ver Gallego (2003: 314, 322, 334-44 y 389). Esas condiciones solo tienen sentido dentro de los propios límites de cada uno de esos espacios y por ello Sócrates le hace decir a Protágoras que cada comunidad decide lo que es justo y conveniente para ella por el lapso de tiempo que decida (la mutabilidad es otro rasgo de la precariedad). Y la primera de estas condiciones es sin duda el hombre que es creado como tal dentro de ese espacio inmanente y, solo en este sentido, es comprensible aquel riesgo que suponía perder su estatus si se mostraba injusto. El estatus del hombre nada tiene que ver con su ser físico; por el contrario, y como sostiene Gallego, ese hombre designa una subjetividad ligada al conjunto discursivo y, agregamos nosotros, ligada a la φαντασία, instancias que instituyen la política democrática de la *pólis*.

de la φαντασία para terminar de delinear ese ámbito suponiendo que, dentro de sus límites, todo se reduce al aparecer.

Protágoras y su enfoque performativo.

La descripción de la *pólis* brindada por Protágoras nos acerca a las tareas que los sofistas emprendieron más allá de, o debido a su principal quehacer: la enseñanza de la virtud a través de la retórica. Y estas tareas que pretendemos precisar suponen un análisis lúcido y sutil de la ciudad democrática (Brisson 1994: 131), análisis que puede percibirse en toda su dimensión si lo vinculamos con un enfoque performativo como el de Goffman. Para ello, nos centraremos en cuatro cuestiones. En primer lugar, el aparentar participar de la justicia que, señala Protágoras, funciona como las fachadas que propone Goffman, pues en ambos casos nos encontramos con apariencias que buscan incorporar los valores consagrados por la sociedad (en este caso, lo justo) al tiempo que intentan encubrir, mantener en secreto, las acciones y los hechos que son incompatibles con esos valores (ser injusto). En segundo lugar, la posibilidad que presenta el sociólogo de que las apariencias proyectadas por cada actuante promuevan la transformación o formación del individuo “desde afuera hacia adentro” (pues la versión idealizada que se presenta ante los otros termina por constituir al agente),¹³ puede a su vez ser vinculada con ese intento de la ciudad de extender el espacio público y, por ende, el espacio propio de las apariencias de los ciudadanos buscando así que el sí mismo social termine por absorber el sí mismo privado. En tercer lugar, las consecuencias que caen sobre el que defrauda a sus pares (la humillación y la pérdida de reputación según Goffman) tienen un paralelo o, mejor dicho, una profundización en los castigos que señala el abderita (perder la condición de hombre). Por último, es menester indicar que el cuestionamiento que ofrece Goffman de la diferencia entre actuaciones honestas y actuaciones falsas, basada en la suposición de que las primeras son productos involuntarios, mientras que las otras están industriosamente confeccionadas,

¹³ Para apoyar esta idea Goffman (1959: 49) cita el siguiente razonamiento de Cooley: “Si no tratáramos nunca de parecer algo mejor de lo que somos, ¿cómo podríamos mejorar o formarnos desde afuera hacia adentro?”.

parece igualmente sostenido por Protágoras, pues, para el sofista, todos deben esforzarse en actuar como justos, tanto aquel “justo” como aquel “injusto”.

Finalmente, estos indicios de un enfoque performativo en el planteo protagórico podrían complementarse con otros ofrecidos por Gorgias, Antifonte y por los *Dissoi Lógoi* confirmando la singularidad del análisis sofístico de la Atenas clásica y brindando así algunas pistas para revisar la interpretación platónica del movimiento que los catapultó como meros imitadores de sabios o hacedores de falsedades.¹⁴

Bibliografía

- Brisson, L. (1994), *Platon. Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris, Éditions La Découverte (citamos según trad. ing. de Naddaf, G. (1998), *Plato the Myth Maker*, Chicago, The University of Chicago Press).
- Burkert, W. (1977), *Griechische Religion. Der archaischen und klassischen Epoche* (citamos según trad. esp. de Bernabé, H. (2007), *Religión griega. Arcaica y Clásica*, Madrid, Universidad Complutense)
- Cairns, D. (1993), *Aidōs. The psychology and ethics of honour and shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press.
- Cassin, B. (1994), “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?”, en Cassin, B. (ed): *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, Manantial, pp. 85-107.
- García Gual, C. (1982), “Platón. Protágoras” en AA.VV.: *Diálogos*, Vol. I, Madrid, Gredos.
- Goffman, E. (1959), *The presentation of self in everyday life*, Doubleday, Anchor Books (citamos según trad. esp. de: Torres Perrén, H. y Setaro, F. (2009), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu).
- Guthrie, W.K.C. (1969), *A history of greek philosophy. Volume III: The fifth century enlightenment*, Cambridge, CUP (citamos según trad. esp. de: Rodríguez Feo, J. (1994), *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos).
- Kerferd, G. B. (1953), “Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato”, en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 73, pp. 42-45.
- Kulesz, O. (2009), “La *phantasia* en el pensamiento preplatónico. Una ruta hacia el Protágoras histórico”, en Marcos, G. E. y Díaz M. E. (eds.): *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 41-67.
- Melero Bellido, A. (1996), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Gredos.
- Mondolfo, R. (1955), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba.
- Piqué Angordans, A. (1985), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Bruguera.
- Schiappa, E. (1954), *Protagoras and logos. A study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Solana Dueso, J. (2000), *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

¹⁴ Ver *Sofista* 241b y 268c.

- Spangenberg, P. (2009), “*Phantasia* y verdad en Protágoras”, en Marcos, G. E. y Díaz M. E. (eds.): *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 69-98.
- Taylor, C.C.W. (1976), *Plato, Protagoras*, Revised Edition, Oxford, OUP.
- Vernant, J.-P. (1962), *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France (citamos según trad. esp. de: Ayerra, M. (1992), *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Barcelona, Paidós).