

El concepto de poder en Protágoras de Abdera: desde el diálogo platónico y a través de la obra de José Solana Dueso

(The concept of power in Protagoras from Abdera: from the Platonic dialogue and through the work of José Solana Dueso)

Ezequiel Aráoz Martínez¹

Resumen

Este artículo aborda a partir de un método hermenéutico la noción de poder en el contexto del sofista Protágoras. Se parte desde el autor José Solana Dueso, tomando como punto de partida su obra "El camino del ágora". La investigación se centra en indagar la concepción de poder de Protágoras a partir de los fragmentos conservados del sofista donde cobra especial importancia el diálogo "Protágoras" de la obra de Platón y su versión del mito de Prometeo. Específicamente, se explora cómo las nociones de *techne*, *kairos*, *aidos* y *dike* contribuyen a la construcción de su idea de poder, su apología a la democracia y el origen social de la virtud política (*arete politike*) partiendo de una situación de igualdad entre los hombres.

Recibido el 10/04/24

Aceptado el 09/09/24

¹ Instituto de Epistemología -
Facultad de Filosofía y Letras
(FFyL) - Universidad Nacional de
Tucumán (UNT) - Avenida Benjamín
Aráoz 800 - CP 4000 - Tucumán -
Argentina.
Correo Electrónico:
ezeam94@gmail.com
ORCID <https://orcid.org/0009-0006-1553-7371>

Palabras Clave: Sofista, Protágoras, Poder, Kairos, Dike, J. S. Dueso.

Abstract

This article explores the notion of power in the context of the sophist Protagoras through a hermeneutic approach. The analysis begins with the work of José Solana Dueso, taking as a starting point his work "The Path of the Agora". The research focuses on investigating Protagoras' conception of power from the preserved fragments of the sophist where the dialogue "Protagoras" of Plato's work and his version of the myth of Prometheus takes on special importance. Specifically, it explores how the notions of *techne*, *kairos*, *aidos* and *dike* contribute to the construction of his idea of power, his apology for democracy and the social origin of political virtue (*arete politike*) based on a situation of equality between men.

Keywords: Sophist, Protagoras, Power, Kairos, Dike, J. S. Dueso.

Introducción

La noción de poder es ampliamente utilizada en diversos ámbitos de la sociedad, a menudo con interpretaciones variadas. Su origen etimológico se remonta al verbo latino “*potere*”, derivado de la expresión “*pote est*” (“puede ser” o “es posible”), de donde surge nuestro verbo “poder”, denotando la capacidad de hacer algo posible. En esencia, el poder implica la capacidad de influir en el curso de los acontecimientos o en las decisiones de otros sobre los mismos.

En nuestras sociedades contemporáneas, el poder está estrechamente ligado a la autoridad, refiriéndose a aquellos individuos o instituciones que tienen la capacidad de tomar decisiones importantes en nombre de la comunidad. Este estudio se sumerge en el ámbito de la filosofía política y la filosofía antigua, construyendo la noción de poder que se atribuiría a Protágoras de Abdera dentro de la tradición sofista, especialmente a partir de la perspectiva presentada por José Solana Dueso en su obra “El camino del ágora”.

En este contexto, Protágoras, el famoso sofista de Abdera, emerge como una figura central para comprender la compleja relación entre la técnica (*techné*) y la virtud política (*politiké areté*). La hipótesis que guía esta investigación busca analizar la concepción de poder de Protágoras, utilizando como herramientas principales de análisis tanto el mito de Prometeo, cuya interpretación por parte de este sofista añade capas de significado a la comprensión de la vida política en la antigua Grecia, como el diálogo platónico que lleva el nombre del sofista, es decir, el diálogo “Protágoras”. A través de estos textos, se busca desarrollar el concepto de “poder” en el pensamiento sofista y examinar sus posibles implicaciones.

En el texto platónico antes mencionado se produce un diálogo con Sócrates donde Protágoras presenta el mito como una herramienta pedagógica, vinculando el robo del fuego de Prometeo a Hefesto con la transmisión de la “sabiduría profesional” a la humanidad. Este enfoque, aunque divergente de las versiones canónicas del mito, revela la influencia sofística en la interpretación de Protágoras. La narrativa mitológica se convierte así en un dispositivo retórico para comunicar enseñanzas morales y políticas, en sintonía con la filosofía relativista del autor que intentaremos comprender con mayor profundidad más adelante.

A través de un análisis comparativo con otras versiones del mito y un examen detenido de las interacciones entre Protágoras y Sócrates, y el análisis que proporciona Solana Dueso en su obra, esta investigación busca no solo

comprender la visión única de poder de Protágoras, sino también examinar su relevancia en el ámbito político y social de la antigua Grecia. El cuestionamiento de Sócrates sobre quién tiene la autoridad para educar en política despierta una discusión sobre el poder en el ágora griego, un tema que resonará a lo largo de este estudio.

En las páginas siguientes, se desglosará la estructura del artículo, abordando la influencia de Protágoras en el mundo griego, la interpretación del mito de Prometeo y su relación con la virtud política. Esta investigación aspira a arrojar luz sobre la intrincada red de conceptos filosóficos y políticos que se entrelazan en el discurso de Protágoras, resonando a través de las eras y desafiando las nociones establecidas sobre el poder y la ética en la sociedad.

Protágoras, Prometeo y algunos aspectos del mundo griego

La filosofía ha desentrañado algunos de los efectos sociales que el mito determina en la sociedad y quien ha levantado este velo y ha mostrado la influencia del mito en la vida de los hombres, particularmente en el mundo antiguo y en oposición a una de las fuentes filosóficas de mayor calibre, Platón, que siempre buscó desplazarse del mito para pasar al *logos*, fue Protágoras de Abdera. De manera que la categoría mítica estará presente a lo largo del análisis de la obra del autor cuyo ejemplo más claro de su uso estará en el mito de Prometeo.

Resulta difícil obtener con claridad el pensamiento de Protágoras de Abdera a ciencia cierta. Lo verdadero es que existen escasos fragmentos que nos permiten dar cuenta de sus ideas y a pesar de ello es evidente en las obras del mismo Platón, el carácter opuesto a las ideas que propone la voz del sofista.

Existe algo particular en Protágoras que teje un estrecho vínculo con la idea que planteo en estas páginas. Una particularidad que abre el campo de la filosofía y lo plantea José Solana Dueso de la siguiente manera: “En efecto con Protágoras y los Sofistas entra en escena un nuevo ámbito para la reflexión filosófica, el de la reflexión práctica, la filosofía moral y política y la teoría del estado.” (Solana Dueso, 2000, p. 8)

Tanto para Platón como para Protágoras, el escenario político cobraba una importancia prioritaria como tema de debate, pero más allá de las palabras, como práctica. El hacer político está fuertemente vinculado a la naturaleza humana de

participar socialmente en virtud de colaborar a mejorar la vida en la *polis*, de manera que las obras de ambos filósofos se encuentran en esta arena:

“La obra protagórica, una obra esencialmente dedicada a la teoría política, es el primer ensayo que intenta ordenar y estructurar todo el saber filosófico desde esa nueva perspectiva. Platón hizo lo propio, pero invirtiendo la orientación. Ambos tan discrepantes en tantos aspectos se encuentran compartiendo un mismo escenario, el de la arena política, y una misma convicción, la primacía de la política sobre cualquier otro saber” (Solana Dueso, 2000, p. 8)

Con todo esto en cuenta como telón de fondo, es de carácter necesario analizar en primera instancia la reinterpretación del mito de Prometeo en el diálogo de Platón que se titula como el filósofo del norte de Grecia que acabamos de mencionar, el *Protágoras*, con el fin de comprender el uso del mito en el discurso, la mención de la “*techne*” y las primeras luces acerca de la noción que será el foco de este análisis: el poder.

Este texto comienza, casi como es costumbre en Platón, con un diálogo entre Sócrates y un amigo, de camino a ver al protagonista del debate central del diálogo. En este camino, Sócrates increpa a responder a su amigo acerca del hacer de cada profesión con el objetivo de dejar sentada la preocupación de Sócrates acerca de la tarea del sofista. Esta preocupación, se traduce en una pregunta al llegar a la figura de Protágoras:

“-Mi comienzo va a ser el mismo que hace poco, el de por qué he acudido, Protágoras: que Hipócrates, aquí presente, estaba muy deseoso de tu compañía. Qué es lo que sacaré de provecho, si trata contigo, dice que le gustaría saber” (Platón 2010c, p. 249)

A partir de esta pregunta se pueden ver claramente las intenciones de Platón que tienen que ver con cuestionar la figura del sofista, y en este caso particular, la figura de Protágoras comenzando con una pregunta aparentemente inocente que, sin embargo, ataca al quehacer diario del cuestionado. Posteriormente Protágoras responde dirigiéndose a Hipócrates, explicando al mismo lo siguiente: “cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día continuamente, progresarás hacia lo mejor” (Platón 2010c, p. 249)

En este pasaje, Platón destaca la ambigüedad de las respuestas de los sofistas, y presenta a Sócrates repreguntando para aclarar el tema de interés en su conversación

con Protágoras. Sócrates pregunta acerca de los beneficios que se obtienen pasando una cierta cantidad de días con Protágoras, particularmente le interesa saber en qué materia progresará un joven a lo largo de ese tiempo, y, allí es donde Protágoras se ve obligado a aclararle que está hablando de la *techne politike*. A medida que la discusión avanza, el tema se centra en la enseñanza de la *arete politike*, es decir, la perfección o virtud política. Para explicar esto, Protágoras utiliza el mito de Prometeo con un enfoque pedagógico. Aunque la forma de narrar el mito y los hechos que forman parte de él se asemejan a los que se encuentran en las obras de Hesíodo y Esquilo, Protágoras introduce ciertas modificaciones o agregados para hacer del mito una herramienta útil a su discurso.

Es necesario explicar que aunque del mito de Prometeo existen numerosas versiones que buscaron resignificar el contenido del mismo, todos parten, o en su mayoría, de una misma secuencia que, aunque cronológicamente pueda alterar su narratividad, se estructura de la siguiente manera:

1. Prometeo engaña a Zeus con una res cocida y rellena de huesos para que el hombre en sus sacrificios (que así lo hace posteriormente) otorgue a los dioses los huesos y se quede con la carne.
2. Zeus está enojado con el hombre por el engaño de Prometeo y por tal motivo lo exime del uso del fuego.
3. Prometeo siente pena por el hombre y considera injusto el juicio de Zeus, por lo que se rebela, roba el fuego a Hefesto, transportándolo en una cañaheja, y se lo otorga al ser humano¹.
4. Prometeo es descubierto y condenado a ser encadenado por el robo del fuego. Condena que es ejecutada por Hefesto.
5. Prometeo explica los motivos de su robo y plantea que sabe que será eximido, liberado y que la justicia eventualmente derrocará aquel poder corrupto que el Dios del trueno posee.
6. Prometeo es instado a revelar su profecía con la amenaza de que su hígado será devorado diariamente si no lo hiciera.
7. Prometeo se niega y es sometido al castigo del buitre sin revelar completamente su profecía.
8. Zeus castiga al hombre fabricando una mujer extremadamente curiosa llamada Pandora, que parirá la estirpe humana y la cual carga con ella una caja con todos

los males, con la promesa de no abrir la caja, y la otorga como regalo a Epimeteo, hermano de Prometeo.

9. Se recuerda que Prometeo había advertido a Epimeteo, no recibir dones de Zeus, pero a pesar de las advertencias de Prometeo, Pandora es tomada como esposa por el hermano de Prometeo, Epimeteo.

10. Se abre la caja de Pandora y los males son distribuidos entre los hombres, siendo conclusión la inevitabilidad de los designios del Dios.

En el diálogo platónico, se altera esta narrativa a partir del discurso del sofista. En primer lugar, Protágoras narra, el hecho de que Prometeo y Epimeteo habían sido, al momento de la creación de las diferentes criaturas, los encargados de distribuir las capacidades entre los animales y los hombres. Epimeteo es asignado para distribuir y Prometeo para controlar, sin embargo, en el relato, Epimeteo se da cuenta de que había gastado las capacidades en los animales y entra en crisis ya que no sabe qué hará con el hombre y en el contexto de esta urgencia es que Prometeo roba el fuego a Hefesto para dárselo a los hombres, pero además de ello, les roba también su “sabiduría profesional” y por ello, como conocemos en el mito, le llegará eventualmente su castigo. En este mismo mito, el hombre nómada y disperso aún con su conocimiento queda expuesto a las fieras porque “No poseía el arte de la política”. Finalmente, Zeus se da cuenta de eso y le ordena a Hermes que les otorgue *aidos* y justicia a los hombres para evitar el exterminio de la raza; Hermes pregunta entonces en Protágoras 322a si los distribuye más o menos a unos y a otros como cuando se distribuyeron las capacidades. Zeus responde sabiamente:

“A todos -dijo Zeus-, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como una enfermedad de la ciudad”. (Platón 2010c, p. 255)

En este diálogo aporético, ya que la conclusión es ambigua (si es que realmente la hay), el tema que se desarrollará bajo el ojo de Platón será primero si la virtud puede enseñarse, luego el concepto mismo de la virtud y cuál es su hacer, es decir, mediante qué acciones se desarrolla, qué es lo que requiere y qué tiene que ver con la política. La figura de Zeus se muestra como una autoridad en este mito, pero de manera muy distinta al tinte que le daban Hesíodo y Esquilo. En este texto pierde cierta importancia el evento del robo del fuego, que podrían ser el evento central

para estos dos autores, aunque no ahondaremos en su perspectiva, y aparecen nuevos elementos que tienen que ver directamente con el hacer humano. Este hacer humano, naturalmente para Protágoras, es posible a través de la vida política y podemos verlo en la conclusión del relato en boca de Zeus con aquella sentencia que compete a todos los hombres, mencionando como características centrales para desempeñarse en la misma, como vimos en la cita anterior, al honor (traducción que utiliza en este caso el autor para *aidos*) y la justicia, por ello la equidad en su distribución.

Los aspectos comunes a tener en cuenta en las diferentes versiones que evoca el mito tienen que ver con las figuras que destacan y los papeles que cumplen dentro del mundo griego. Por un lado, está Zeus, la autoridad central y dios respetado por la cultura griega como el padre de los dioses; por otro lado, está Prometeo, representante de una generación olvidada que aún cumple un papel dentro de la polis. El papel político que cumple el mito, dando cuenta de los lineamientos de la vida política que deben llevar los griegos, está presente en cada una de sus versiones.

No tenemos forma de saber cuáles de estas versiones del mito corrían en qué lugar y de la boca de quién salían. Tampoco cuánto lo tergiversaban cada uno de los narradores que lo transmitían, pero hay aspectos que no pueden omitirse. Uno de ellos es el robo del fuego, el cual puede tener mayor o menor énfasis. Podríamos interpretarlo como el desarrollo de la técnica entre los hombres, punto en el cual Protágoras ha puesto cierta importancia, y no ha sido el único autor que busca comprenderlo así, pero en lo que al sofista respecta, con mayor énfasis, su análisis intenta indagar “qué” representa la entrega de aquel fuego (o la técnica) y el porqué del castigo al Titán.

Antes de analizar el delito de Prometeo y por qué es tan importante para el mundo griego, es necesario plantear el dilema acerca de la pregunta cronológica que busca dilucidar si es que el mito se elabora con el fin utilitario de usarlo en forma de mandato (o norma social) o como herramienta para el discurso, o si, en cambio, los comportamientos y discursos se originan en un mito que fue configurado con anterioridad que se resignifica en la medida que avanza el tiempo.

En el caso de la versión de Prometeo presentada por Protágoras, podemos apreciar la influencia sofística en la narración del mito, lo que se refleja en elementos distintos a los de la versión de Hesíodo (1978), que se considera la versión canónica.

Según Capizzi (2012), Protágoras no consideraba al lenguaje como un *pharmakon* (droga), tal como lo hacía Gorgias, sino como una herramienta para la persuasión y el convencimiento. Sin embargo, su fama de usar el lenguaje *oportunamente* es indudable, como lo muestra Platón en el diálogo Protágoras. Es posible que esta interpretación de Prometeo, que se aleja de la versión tradicional, haya sido influenciada por las ideas de Protágoras sobre la relatividad de los valores y la verdad. Según Capizzi (2012), el lenguaje es una herramienta que permite al ser humano interactuar y comprender el mundo que lo rodea, y que, por lo tanto, es fundamental para la construcción de la sociedad y la cultura. En este sentido, el uso que hace Protágoras del lenguaje en su versión del mito de Prometeo puede entenderse como una estrategia para transmitir una enseñanza moral y política, que busca mejorar la vida de las personas y la convivencia en la sociedad. Bajo esta perspectiva es evidentemente la mirada peyorativa de Platón respecto a Protágoras y el resto de los sofistas, por lo que si nos paramos del lado de su vereda parecería que el mito es una especie de *ad hoc* para justificar nuestro discurso. Sin embargo, no tenemos evidencia suficiente como para poder contrastar el mito de Prometeo que plantea Protágoras con otras versiones que pueden haber circulado de manera oral por toda la Hélade, por lo que Protágoras, podría, justamente utilizar este mito como un fundamento que roce el carácter de sagrado para su discurso y que efectivamente su versión sea también conocida para el resto de los griegos.

Si continuamos con el análisis propiamente del mito, se evidencia que Prometeo comete el peor de los delitos desde la perspectiva griega: cuestionar lo establecido. Cuestionar lo sagrado. Quizá es esta la mayor discrepancia con Sócrates en algún punto. Existe en Prometeo un carácter (*ethos*) terriblemente humano que está dado por aquella indomable rebeldía que habita en cada uno de nosotros y que le otorga una fuerte connotación humana (en contraposición a lo divino) al titán. Es indubitable la presencia de caracteres humanos no solo en Prometeo, sino en todas las figuras que se presentan en los mitos griegos independientemente de su condición metafísica o deífica.

En este caso particular, la figura de Prometeo que se presenta en Protágoras es la del benefactor de la técnica (*techne*) contraponiéndose a Zeus como el benefactor de la virtud política (*politike arete*) posicionando a la misma por encima de cualquier necesidad técnica que le amerite al hombre su supervivencia, pero sin descartarla completamente. Se puede observar en el texto una cierta jerarquía asociando a Prometeo con lo primitivo, lo anterior, pero no como lo central, dando a entender

que lo importante es lo que rige actualmente. Es necesario mencionar, aunque exploraremos más a fondo el tema más adelante, que justamente el momento político de reinado de cada orden jerárquico es preciso y relativo al *tiempo* (*kairos*) que le corresponde, de manera que la jerarquía se determina a partir del regente que el regido necesita. Pareciera que el pueblo ya no necesita que impere la técnica en el quehacer humano. No quiere decir que deja de existir, sino que estará supeditada a un nuevo orden superior: la política. El soberano de los dioses impone su ley y el anciano debe someterse a ella, ya que su don fue útil en su momento, pero ahora, aunque no puede ser borrado, ha sido eclipsado por un don mayor.

En el diálogo platónico *Critón* (Platón, 2010b), podemos observar la importancia que la ley tenía en la cultura griega, especialmente en la figura de Sócrates, quien, como puede verse en la obra platónica, *Apología de Sócrates* (Platón, 2010a) defendió su filosofía y rechazó la posibilidad de escapar de la condena a muerte que le habían impuesto las autoridades atenienses. Como señala J. de Romilly en su obra *La ley en la Grecia Clásica* (1959), la ley era considerada por los griegos como la máxima autoridad y por encima de cualquier opinión individual acerca de la justicia.

En este contexto, resulta significativo que Sócrates, a pesar de tener la opción de escapar con la ayuda de sus amigos, eligiera cumplir con la sentencia impuesta por las autoridades. Esto se evidencia en el diálogo *Critón*, donde su amigo le ofrece una ruta de escape, pero Sócrates rechaza la oferta argumentando que la ley debe ser obedecida, incluso si su aplicación particular no es justa (Platón, 2010b). Según Sócrates, al parecer, según su actuar en el diálogo mencionado y por la apreciación de J. de Romilly, la ley es una entidad sagrada que no debe ser violada, porque su cumplimiento es esencial para mantener la armonía y la estabilidad en la sociedad.

Es en este momento en el que la figura de Sócrates adquiere una dimensión trágica, al aceptar su condena y decidir beber la cicuta. Para Sócrates, la justicia es un valor absoluto y no negociable, incluso si eso significa enfrentar la muerte. Como señala el filósofo español Javier Gomá en su obra *Ejemplaridad pública* (2011), la muerte de Sócrates es un ejemplo de cómo la integridad y la coherencia moral son más importantes que la propia vida.

La obra de J. de Romilly, *La ley en la Grecia Clásica*, nos ayuda a comprender la importancia que la ley tenía en la cultura griega y cómo esto se reflejaba en la figura de Sócrates y su decisión de aceptar su condena a muerte. La tragedia de Sócrates se convierte en un ejemplo de integridad y coherencia moral que resuena

hasta nuestros días. Aunque Sócrates se considera injustamente condenado, prefiere que le llegue la muerte que la maldad, y gran parte de su testimonio escrito por su discípulo, Platón, hace gala de su respeto hacia la virtud de la ley en su famosa defensa:

“Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia” (Platón 2010a, p. 28)

Aprovechando la cita de la *Apología*, y haciendo referencia a los acusadores de Sócrates que son también más jóvenes, se puede ver la jerarquización de la adultez en el mundo griego por encima del joven y el anciano. A veces la inexperticia del joven y su ciudadanía potencial, que se da en la adultez, desestima su opinión y, en paralelo a la *Apología*, la raza joven en el mito de Prometeo, es la humanidad, que de la misma manera que un joven que aún no es ciudadano en la Grecia clásica, los humanos no toman partido en las decisiones de los dioses o los titanes. A su vez, dentro del marco de las divinidades, como bien dijimos anteriormente, Prometeo y su generación será desplazada políticamente por la nueva generación de dioses, que según Protágoras dotará al hombre de aquello tanpreciado: la virtud política y a partir de allí, la ley. Siendo así claramente de suma importancia tanto para Sócrates, como para Protágoras, por los motivos que cada uno expone, pero también por la importancia que le otorga la propia cultura griega la existencia de la ley y su origen en el otorgamiento del don político, y en la distribución equitativa para su respeto de la justicia (*dike*) y el sentido moral (*aidos*) en oposición al mal.

Desde Protágoras entonces es necesario entrar aún más a fondo en la cuestión política de la que da cuenta el mito. La conclusión del sofista luego de narrar el mito es la siguiente:

“Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que solo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos da su consejo, no se lo aceptan, como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre excelencia política, que

hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia, de lo contrario, no existirían ciudades. Esa, Sócrates, es la razón de esto.” (Platón 2010c, p. 255)

En este párrafo, se trae nuevamente a colación la excelencia política (*arete politike*, don de Zeus) para mostrar hasta dónde debe extenderse la misma y la necesidad de discutirla con justicia (*dike*) y moderación (*sophrosyne* se reemplaza como variante de *aidos*). Lo que busca Protágoras no es sencillamente plantear que es algo pasivo que se le da al hombre y que alberga como un objeto, sino que implica un deber. La defensa implícita a la institución de la democracia se hace explícita en Protágoras en su apología de la *arete* política como un don que debe cultivarse y multiplicarse por toda la especie humana y que al incapaz de participar justa y moderadamente lo eliminan como una enfermedad.

Protágoras, como bien dice Solana Dueso, le da a la reflexión filosófica otro status en relación a la política, y si hemos de ver la manera en que un mito se posiciona respecto a aspectos políticos de una sociedad debemos ir a fondo con otra cuestión que se da a entrever y que es justamente la que da lugar a aquella jerarquía generacional que señalaba anteriormente: El poder.

Para comprender lo que esto significa para Protágoras de Abdera, cabe intentar comprender dos nociones propias del mundo griego que serán cruciales para entender el comportamiento del sofista. La primera, es una que hemos mencionado al pasar al menos en dos ocasiones en este texto. El *kairos*. Que será una herramienta necesaria en términos conceptuales para comprender la cosmovisión de los griegos en general y de los sofistas en particular. Además, esta idea será analizada orientada al pensamiento de Protágoras a partir de la obra “*El camino del ágora*” de Solana Dueso (2000). La segunda será la idea de relativismo como lo aplica Protágoras particularmente. Para abordar estas dos nociones, hace falta comprender a grandes rasgos a que apunta la noción de “Poder” en Protágoras.

La noción de poder

La cuestión del poder en Protágoras se va colando en el texto desde muchísimos aspectos. En primer lugar, en el planteo acerca de quién tiene la potestad de educar respecto a la política y por qué. Este es un cuestionamiento por parte de Sócrates

a la posición de Protágoras. Por lo visto en el diálogo y en base a lo poco que conocemos de Protágoras entendemos que el mismo se dedica a la profesión hace ya muchos años y que se ha transformado en un exponente en el tema, sin embargo, no conocemos sus antecedentes a fondo puesto que no es algo a lo que se haga referencia en el texto. De manera contraria, el foco no estará puesto en lo que anteriormente haya hecho Protágoras sino en lo que hace en aquel momento, y es lo que, al igual que Prometeo, Sócrates cuestiona. Sócrates demanda explicaciones al orden que está establecido dentro del ágora griego y lo que obtiene es una defensa a través de un mito.

El mito es usado hábilmente por Protágoras ya que, como bien habíamos analizado anteriormente, el foco está en el don de Zeus, no en el de Prometeo. Pareciera haber en Protágoras una doble intencionalidad:

1. Priorizar el don político por encima del don técnico.
2. Priorizar lo establecido por encima de aquello que cuestiona la decisión de una autoridad competente.

Es un argumento sagaz y, en efecto, útil, ya que Sócrates no consigue refutarlo por completo. El poder aflora sus ramas en el mundo griego en diversas cuestiones por lo que podemos inferir a partir de todo lo anterior.

La versión del mito de la que la mayoría de los autores parten, más allá del mito tradicional oral que se transmite en el mundo griego, es la versión de Hesíodo expuesta en su *Teogonía* (1978) en los versos 507-616 y en *Los Trabajos y los Días* en los versos 43-105 (Hesíodo, 1979), de la cual parte la versión del mito de Esquilo, que es probablemente la más conocida del mismo.

Solana Dueso (2000) plantea que “Este relato esquileo tiene importancia por ser el primer testimonio textual de la idea de progreso opuesta a la vieja concepción de la edad de oro (Paraíso) y del eterno retorno, más que por el relato antropológico” (p. 96) refiriéndose a la versión mencionada. Sin embargo, como hemos mencionado previamente, la intención de Protágoras en el mito tiene que ver directamente con una cuestión eminentemente política, y es de aquella misma manera como lo plantea Solana Dueso (2000) en la página 98 de su estudio:

“Así pues, aunque el relato contenga elementos importantes de la teoría evolucionista sobre el género humano, su pretensión no consiste en reafirmar polémicamente estos elementos, sino, basándose en ellos, establecer un

terreno teórico para la justificación del sistema democrático ateniense en particular y, en general, de la necesidad de participación en la vida política de todos los ciudadanos.”

Ante esta afirmación nos vemos inmersos a partir del discurso que surge del mito en una argumentación retórica dónde Protágoras hace uso del método que brevemente describía para intentar persuadir a su auditorio de su postura respecto a la política, no sin antes atender a detalles del mito que dan cuenta de su pensamiento apuntando al progreso de la técnica con la participación ciudadana como eje. Se puede ver claramente al profundizar en el diálogo platónico que Protágoras no solo tiene la intención de narrar el mito y que a partir de él se produzca una interpretación de cada interlocutor, sino que él tiene la suya propia y es también expuesta en el texto, que conformará el resto del diálogo.

Podría atisbarse que, para Protágoras, a partir de lo dicho y el texto citado, el concepto de poder se establece *kairológicamente* y de manera jerárquica. Es decir, el *poder*, que tiene que ver con el ejercicio del dominio [*Kratos*²] sobre un grupo de personas, en este caso los ciudadanos de la polis, que se genera de manera vertical y en su origen provenía de los dioses. Esto puede verse claramente al hablar de la *virtud política* (*arete politike*) que proviene directamente del don proveído por Zeus hacia la humanidad. Previo a ello, fue necesario que el hombre estuviera dotado de técnica, del don primigenio que otorga Prometeo, pero, aunque la técnica fuera primera, aquí el carácter evolucionista del mito, y permitiera al hombre ejercer poder (parcialmente) frente a las bestias y el medio, es necesario, para ejercer poder sobre otros hombres, el don de Zeus.

El análisis de esto amerita comprender que en la relación entre el hombre y el medio existe una desigualdad que da cuenta de la inferioridad del ser humano frente a las otras especies y el mundo circundante y la necesidad de la técnica para la subsistencia, y, aunque mejora su condición, no es este don suficiente más que para la nutrición, más no para su defensa: “Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquellas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para lucha contra las fieras (Platón 2010c, p.254)

A partir de esta primera aproximación, el don técnico no es condición suficiente para el poder (ejercicio del dominio) sobre el medio, ni siquiera para una defensa efectiva, pero le permite al hombre nutrirse y le da al hombre un primer acceso a

una porción del *dominio* divino ya que “fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses” (Platón 2010c, p. 254) y aquel acceso, será su posibilidad de, luego, acceder al don que, voluntariamente por su religión, la divinidad otorgará y le permitirá, no solo enfrentar a las fieras sino que poder organizarse en ciudades y así evitar la extinción. El don que menciona Protágoras será traducido en la versión de García Gual como sentido moral cuyo término griego corresponderá como *aidos* (Solana Dueso se referirá al mismo como pudor). Del *aidos*, deben ser todos partícipes en esta versión del mito y que, según Protágoras, puede enseñarse para alcanzar la excelencia política (*arete politike*).

Pareciera ser que el ejercicio del *aidos* como *techne* hace a todos los hombres políticamente iguales, sin embargo, el dominio de este don hace a los hombres portadores de la sabiduría necesaria para hacer ejercicio del poder. La jerarquía que establece Protágoras hace en primer lugar iguales a todos los hombres para separarlos a partir de la enseñanza de la virtud política que depende directamente de la justicia (*dike*), otro de los dones que le otorga Zeus al hombre y condición necesaria para el estado de civilización:

“El estado de civilización, que gira en torno al pudor y la justicia («*aidos te kai dike*»), elemento constitutivo del arte político y que tiene como consecuencia el lograr para las ciudades «la armonía y los lazos comunes de amistad» (Protágoras 322c3 citado en Solana Dueso, 2000, p. 105)

La organización ciudadana a partir de la necesidad de supervivencia para evitar la extinción por parte de las fieras y por otros hombres, parece una muestra de un pacto social luego de aquel estado de naturaleza que además de un germen contractualista nos da cuenta de otras características acerca del poder. Pareciera ser el caso que a diferencia del Leviatán hobessiano, no se *cede* el poder a un soberano, sino que el poder sigue perteneciendo a todos los ciudadanos que participen de la política con justicia, siendo uno elegido por todos (defensa a la democracia), parece ser el caso que por su mérito en la *arete* política y el hecho de que sea enseñable, según Protágoras, dota del poder a los enseñantes de crear *futuros* líderes. Los tres términos principales que configuran al poder en Protágoras parecen ser entonces *dike* y *aidos* por ser otorgados por Zeus en equidad a todos los ciudadanos y *kairos*. La posibilidad de dominio parece tener una relación directa con estos tres términos, de manera que intentaré aclarar cómo funciona este mecanismo como parte de la conclusión de este artículo. Sin embargo antes de pasar a ello es

necesario enfatizar que esta característica de la virtud política como “enseñable” es una muestra directa de la conceptualización del mundo político en términos de Protágoras donde la capacidad de aprehender la virtud (política) no tiene que ver con captarla de un mundo ideal ni heredarla de la propia naturaleza humana, es decir que hay en principio una gran separación con Platón y Aristóteles, sino con la posibilidad de adquisición de la misma a partir de procesos sociales:

“Cuando Protágoras insiste en que la virtud política se adquiere por la enseñanza, quiere decir que se transmite socialmente, no por vía de herencia (*phisei*). Tanto en el sentido universal como en el particular, la virtud ha sido adquirida en un proceso de aprendizaje eminentemente social” (Solana Dueso, 2000, p. 118)

***Kairos* y el momento oportuno para participar en la política**

Solana Dueso (2000) explica que el concepto del *kairos* como tal no se encuentra escrito de manera explícita en las obras de los sofistas con frecuencia dado que su uso es más propio de la lírica ya que corresponde a un lenguaje de la acción “Si admitimos que el término *kairos* corresponde más a un lenguaje de acción que de los principios o conceptos, nos parecerá natural su escasa presencia en el *Wortindex* de Diels y su abundancia en la poesía, en especial la lírica.” (p. 19). Sin embargo, la referencia al concepto no necesariamente amerita la mención explícita de la palabra siempre y cuando lo que busca comunicar el autor se entiende en los márgenes que permite esta herramienta conceptual. Con esto me refiero al uso del *kairos* a partir de las obras ya sea de manera explícita como de manera no dicha. Para comprender esto Solana Dueso (2000) explica que este concepto más allá de la referencia temporal al “momento” oportuno que uno podría asignarle a la palabra *kairos*, hay en sus orígenes una connotación relacional que permite comprender o separar (no completamente) la valoración de diferentes elementos de la realidad para dilucidar su valoración moral: “En este sentido, el *kairos* no tiene un significado temporal exclusivamente. Tiene que ver más con la capacidad de discernir la pluralidad de relaciones que determinan la acción y que constituyen la realidad”. (Ibíd. p. 24).

El planteo de la necesidad del *kairos* a la hora de construir la realidad sería un principio relativo que rechaza todo absoluto, es aquí donde la figura de Protágoras se va dejando entrever y donde se produce el rechazo de Platón. Existe para Solana Dueso (2000) una

“persistente exigencia protagórica de atender a la relación que en el ámbito lingüístico se convierte en exigencia de relativizar los predicados (...) La perspectiva relativista de Protágoras es la que permite acoger en la reflexión filosófica la intuición contenida en el *kairos* de los poetas y los trágicos, y expresa algunas de las relaciones constitutivas tanto del ámbito moral como del ontológico.” (p. 27)

Además de todo esto, la noción temporal que connota la palabra *kairos* no es dejada de lado, sino que es también tenida en cuenta dándole así un sentido más amplio con la licencia que permitiría construir un relativismo kairológico basado en las relaciones entre los objetos y el sujeto, entre los objetos y otros objetos y entre los objetos y la realidad tanto en lo que respecta a la dimensión espacial de la realidad como a la dimensión temporal. En cierta forma, utilizando un vocabulario más contemporáneo se refiere a un uso contextual, pero con una precisión mucho más fina teniendo en cuenta la relación directa que tiene el *kairos* con la oportunidad o con el momento oportuno. Si tomáramos por ejemplo el uso del mito de Prometeo, el *kairos* estaría presente en primer lugar en usar aquel mito en el momento y lugar determinado para hacerlo parte del discurso, pero además, con la persona oportuna para la circunstancia que le permite que sea de esa manera y no de otra. Es a partir de esto que podemos comprender la base del relativismo que caracteriza a Protágoras de Abdera y permite acercarnos a su perspectiva política. Es por tanto necesario analizar qué otros conceptos nos son necesarios comprender para abarcar el relativismo en cuanto a discurso y método en Protágoras además de la dimensión kairológica claro.

Relativismo protagórico

Entonces el *kairos* existe como concepto fundamental que permite dividir la realidad en Protágoras asignándole a cada cosa un tiempo determinado en relación a otro objeto o sujeto determinado, pero a su vez tiene un uso lingüístico que permite otorgarle a los predicados un mayor énfasis, argumentalmente hablando, construyendo la relación que parecería necesaria para la explicación, obteniendo así ésta, el carácter de ser *oportuna* para el argumento que construye. A partir de esto es que podemos vincular la postura de Protágoras con un relativismo, sin embargo, es necesario entender que, en primer lugar, cuando hablamos de este tipo

de relativismo, cabe aclarar que está determinado por las relaciones que construye como bien analizábamos a partir del término *kairos* y no por ello quiere decir que no hay absolutos de ningún tipo si no que los absolutos existen, pero en un momento y lugar determinado.

Solana Dueso (2000) caracterizará este relativismo protagórico como filodoxia. Para establecer esta categoría tomará algunos pasajes de *República V* que establecerán una distinción entre tres parejas de conceptos gnoseológicos:

- “- lo absolutamente existente («*to pantelos on*»), que es absolutamente cognoscible («*pantelos gnoston*») y la «*episteme*» o «*gnosis*»
- lo absolutamente inexistente («*me on medame*»), que es enteramente incognoscible («*panta agnoston*») y la «*agnoia*».
- lo intermedio, lo opinable («*doxaston*») y la «*doxa*».” (p. 32)

A partir de estas parejas de conceptos establece que “lo opinable es, por naturaleza algo relativo, pues todas las cosas bellas se muestran en algún sentido feas; las justas, injustas; las puras; impuras, etc.” (Solana Dueso, 2000, p.32). De manera que existe también una persona que deberá existir entre el ignorante y el filósofo que se caracterizará como el *filodoxo* (*República 480a 6,12* citado en Solana Dueso, 2000 p. 32).

El relativismo de Protágoras será el que lo ponga en esta categoría, ya que su conocimiento y su perspectiva se encuentra directamente en el rango de lo opinable, pero ante la noción de *kairos*, que analizamos previamente, no será un filodoxo sin ningún fundamento, sino, en primer lugar, el fundamento de la relación entre los objetos según el *kairos*, y a partir de ello se podrá hablar de una *doxa* que sea *recta* (*jorzos*). Desde el *Timeo*, según Solana Dueso (2000), se puede considerar consistente la identificación de la intelección con la opinión verdadera³ lo que lo emparenta con la teoría empirista del conocimiento (p.36). Por consiguiente, el saber protagórico, por su carácter relativista que deriva directamente de la *doxa*, es eminentemente un saber que no se considera una *episteme* sino una *techne*. Este saber se legitima a partir del mismo aspecto práctico de las otras *technai*, y en particular de la medicina. De manera que la construcción de su relativismo es también un empirismo que, como todo pensamiento presocrático, será previo a la teoría metafísica platónica y que construye el sentido de las cosas a partir de las cosas mismas como parte de una realidad sensible de la cual se opina verdadera o falsamente según la relación que se establezca.

El uso del lenguaje será primordial a la hora de *democratizar* las enseñanzas de Protágoras y lo que proponga, siendo opinión, que será pasible de ser verdadera o falsa, se enseñará a partir de la persuasión y así mismo la enseñarán sus aprendices dado que todo método de intelección en la doctrina platónica no podría aplicar a la *doxa* sino a la *episteme*. De manera que el método permite comunicar saberes que son pasibles de ser verdaderos o falsos en tanto se establezcan relaciones oportunas entre sujetos y otros sujetos, entre sujetos y objetos o entre objetos y otros objetos. En este ámbito se encuentra la *techne politike* que será el mayor ámbito de expresión del concepto de poder que acuña Protágoras.

Conclusión

Si bien la palabra “poder” tiene su etimología de manera directa en la palabra “potere” del latín, hemos observado a partir de lo escrito que el uso del término desde una perspectiva griega puede referirse a términos como *kratos* (dominio, fuerza) y particularmente desde el relativismo que hemos intentado construir desde la retórica de Protágoras es evidente que la posibilidad de ejercer una cierta coerción de la voluntad sobre otros tiene que ver directamente con la palabra y no con la fuerza o el valor. Esto vincula directamente con la noción de *arete* que tiene Protágoras y mientras más ciudadanos posean esta condición en mayor o menor medida hay más posibilidad de *amistad*, así también una mayor posibilidad de formación de líderes de ciudades y menor posibilidad de guerra:

“La *arete* protagórica, definida por *aidos* y *dike*, tiene por finalidad, no la mera formación de grupos («anthropoisthai») humanos sino convertirse en “regidores de ciudades y lazos de unión y amistad [*polemon kosmoi kai desmoi filias ainagoi*]” (322c3). Esta finalidad apunta a un objetivo en el que el guerrero carece de función social. Incluso la única referencia a la ciencia de la guerra («*polemike*») (322b5) se inserta en el marco de la confrontación entre hombres y animales. La amistad entre todos los hombres presupone su igualdad, pues esta es la base de la amistad.” (Solana Dueso, 2000, p.120)

El relativismo protagórico determina los conceptos a partir de relaciones por lo que estos líderes sociales están en un principio en igualdad de condiciones con todos los demás ciudadanos de la polis. Cuando estos hombres adquieren la *arete*, o comienzan a adquirirla a partir de la justicia (*dike*) y el sentido moral (*aidos*) se comienza a establecer la relación entre el sujeto y la *techne politike* que depende

completamente de su aprendizaje en el marco de la sociedad griega y que se puede obtener a partir de ciertos maestros que poseen un mayor conocimiento al respecto como el mismo Protágoras. Esto no modifica la condición de ambos ciudadanos como tales, sino que permite comenzar un camino de construcción de un líder político. En este caso la noción de poder tiene que ver directamente con la *posibilidad* de todo hombre de adquirir tanto *aidos* como *dike* a partir de procesos sociales. El poder político es fruto de una enseñanza, pero también de un pacto social, que permite a los hombres avanzar en sus procesos civilizatorios que, si bien necesitan en un principio de la *techne* en general, es decir el conocimiento técnico primordial que Protágoras simboliza a partir del don Prometeico, será la *techne politike* la que le permitirá convertirse finalmente en un líder y poder persuadir a otros de su voluntad. Es esta otra característica destacable en la noción de poder de Protágoras. No solo no se determina por la *fuerza física*, sino por la *fuerza que ejerce la palabra*, la que permite establecer el dominio sobre otros. Este ejercicio de la palabra que se denomina retórica es una *techne* en sí misma y es por supuesto siempre mejor su uso donde todos los sujetos que la ejerzan tengan las mismas posibilidades. Es así también que se ve la postura política de Protágoras a favor de la democracia ateniense, además como modelo funcional del sistema de poder que se ejerce a través de la palabra y las relaciones que pueden establecerse a partir de las mismas.

Las posibilidades de adquirir esta *techne* que permitirían ejercer un dominio sobre los sujetos y los objetos dependerán de tres conceptos claves que serán los que posibiliten a los hombres hacer un uso efectivo de la *techne politike* para llegar a su *arete politike*: *dike*, *aidos* y *kairos*. Son necesarias estas condiciones para perfeccionar la *techne* que enseña Protágoras. Esto clarifica que no es un relativismo absurdo sin límite que permite cualquier argumento como válido, sino que necesita de un momento y lugar oportuno (*kairos*), un fuerte pudor o sentido moral (*aidos*) y una búsqueda constante de la justicia (*dike*). En este sentido cabe destacar que, además la forma de adquisición de la *arete politike* se dará a través de una metodología que se concibe como retórica, en la cual es fundamental el mito, no como elemento histórico concreto sino su dimensión simbólica pedagógica.

Hemos visto la capacidad de Protágoras de adaptar el mito a su necesidad para facilitar la comprensión de los conceptos que propone. No quiere decir esto que es un paso completo del *mito al logos* sino que justamente el mito forma parte del

logos de dos maneras: en su dimensión simbólica que cumplirá una tarea pedagógica a la hora de construir el aprendizaje y por otro lado en su dimensión religiosa, mostrando, como se ejemplificó con el don de Prometeo, como primera vía de acceso al conocimiento y a la organización social y como técnica en sí. En última instancia, el poder podrá medirse en la capacidad discursiva del hablante en la dimensión social en un contexto determinado por su capacidad de aportar a la organización política de la polis, ya sea como ciudadano común o como líder según su *techne politike* y en consecuencia su virtud en la misma.

Agradecimientos

En el marco de la Universidad Nacional de Tucumán como casa de altos estudios e investigación, además del profundo agradecimiento a mi familia, que me permitió la posibilidad de mantenerme en un área de investigación tan vapuleada durante mi cursado en su momento y ahora más aún con el contexto actual, me parece necesario agradecer al Dr. José María Nieva quien ha sido la vía de canalizar mi interés por el mundo griego y una inagotable fuente de conocimiento, asesoramiento, bibliografía y sobre todo solidaridad. Siempre accediendo a cada duda y necesidad que he procurado. Agradezco también a la profesora Celia Medina y al equipo del Instituto de Epistemología quienes me han *intentado* formar en un tipo de escritura más ordenado y sistemático. La investigación nunca es en solitario, todo logro pertenece al equipo completo.

Notas

- 1| La obra Prometeo Encadenado de Esquilo y el mito mismo del encadenamiento de Prometeo junto con el episodio de la cañaheja es analizado también en la obra de Robert Graves quien estima que “Los isleños griegos aún llevan fuego de un lugar a otro en el hueco de una cañaheja, y el encadenamiento de Prometeo en el monte Cáucaso puede ser una leyenda tomada por los helenos cuando emigraron a Grecia desde el mar Caspio: la leyenda de un gigante de hielo, recostado en la nieve de las altas cumbres y acompañado por una bandada de buitres.” (Graves, 2021, p. 220)
- 2| En la versión de Esquilo tenemos explícitamente la figura de Cratos (*Kratos*), la fuerza, el poder o el dominio. Un *daimon* cuya tarea es la de hacer cumplir, a través de la coacción, el mandato de los dioses. Este personaje será quién de manera constante inquirirá a Hefesto a cumplir con lo que se ordenó con el fin de que Prometeo aprenda a “llevar de buen grado la dominación de Zeus” y a “dejarse de aficiones filantrópicas” (Esquilo, 1970, p. 81)
- 3| Es necesario tomar aquí la palabra verdadera como una traducción de *jorzos* y no de *alethes* por la connotación práctica que tiene el primer término.

Bibliografía

- Capizzi, A. (2012) Protágoras y el lógos. Madrid, España. Complutense.
- Esquilo (1970) Prometeo Encadenado. En: Esquilo, Tragedias (3a. ed., pp.81-106) Tragedias. Buenos Aires, Argentina. Losada.
- Gomá, J. (2011) Ejemplaridad Pública. Madrid, España. Galaxia Gutenberg.
- Graves, R. (2021) Los Mitos Griegos I (3a.ed., Vol 2). Buenos Aires, Argentina. Alianza Editorial.
- Hesíodo (1978). Teogonía. Madrid, España. Gredos.
- Hesíodo (1979) Los Trabajos y Los Días (1a.ed.). México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón (2010a) Apología de Sócrates. En: Platón, Platón I: Diálogos (1a. ed., pp.1-30). España. Gredos.
- Platón (2010b) Critón. En: Platón, Platón I: Diálogos (1a. ed., pp.31-46). España. Gredos.
- Platón (2010c) Protágoras. En: Platón, Platón I: Diálogos (1a. ed., pp.235-300). España. Gredos.
- De Romilly, J. (1959) La Ley en la Grecia Clásica. Madrid, España. Ediciones de la Revista de Occidente.
- Solana Dueso, J. (2000) El camino del Ágora: Filosofía Política de Protágoras de Abdera (1a. ed.). Zaragoza, España. Prensas Universitarias de Zaragoza.