
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

El *Protágoras* de Platón y la pregunta por quiénes somos

Plato's *Protagoras* on Who we Are?

Irina Deretić¹

<https://orcid.org/0000-0001-5530-8238>

ideretic1@gmail.com

¹University of Belgrado – Belgrado – Serbia.

DERETIĆ, I. (2021). El Protágoras de Platón y la pregunta por quiénes somos. *Archai* 31, e03107.

Resumen: En el Gran Discurso de Protágoras, en el diálogo platónico que lleva su nombre, Platón pone em boca de Protágoras un mito acerca del origen, desarrollo y naturaleza del ser humano, que es de gran relevancia filosófica. Se expresa que los dioses crearon a los seres mortales desde dos elementos: la tierra y el fuego. A su vez,

también asignaron dos titanes, Epimeteo y Prometeo, para que proveyeran a los mortales de sus facultades. ¿Acaso esto implica que la creación no fue terminada por los dioses? ¿Hasta qué punto los dioses crearon enteramente al ser humano? ¿Podría afirmarse que este es un mito creacionista? El desarrollo de los seres vivientes puede dividirse en cuatro instancias. A lo largo de este artículo, se proponen distintos modelos hermenéuticos para responder los interrogantes mencionados anteriormente.

Palabras clave: origen, mito, creacionismo, progreso, piedad.

Abstract: In Protagoras' so called Great Speech, in Plato's dialogue named after him, the Greek philosopher attributes the sophist a myth about the origin, development and nature of human beings, which has philosophical relevance. It is said that the gods created the mortal beings out of two elements, earth and fire. They assigned two titans, Epimetheus and Prometheus, to provide mortals with their faculties. Do this implies that creation had not been finished by the gods? To what extent do the gods entirely create human beings? Is this myth a creationist one? In this paper, the development of living beings is divided in four stages, and different hermeneutic and explanatory models are proposed to address the myth and answer the questions raised before.

Keywords: origin, myth, creationism, progress, piety.

1. Introducción

¿De dónde venimos? Esta pregunta es un enigma para el pensamiento humano.¹ Además, nos desafía con la pregunta por quiénes somos. Esta es una cuestión aún más confusa y compleja. Una de las respuestas más importantes y conocidas a estas dos preguntas las ha

1 Agradezco inmensamente a Nickolas D. Smith y a Christos Panayodes por leer detalladamente la versión anterior de este trabajo.

dado Protágoras² en el diálogo platónico que lleva su nombre. No es sorprendente que el mismo sofista que afirmó que el hombre es la medida de todas las cosas³ esté también relatándonos el mito sobre el origen del ser humano y sus virtudes.

La historia y su interpretación son una parte del llamado Gran Discurso de Protágoras, que incluye no solo el mito en sí mismo, sino también la interpretación que hace de él el sofista. Protágoras usó el mito para sostener su afirmación acerca de la posibilidad de enseñar la virtud. Mi objetivo principal no es interpretar el rol del mito en el curso de este diálogo, ni evaluarlo en términos de su consistencia, poder de persuasión o poder argumentativo como parte del así llamado Gran Discurso de Protágoras. En cambio, intentaré (a) encontrar qué es lo que este mito transmite acerca del origen, el desarrollo y la naturaleza del ser humano, y (b) qué revela acerca de nuestra dimensión y nuestro aspecto, que no son, como podremos ver, irrelevantes hoy en día. Parecería ser que el Protágoras de Platón, de alguna manera, y hasta cierto punto, anticipa lo que más adelante los antropólogos probaron como verdadero, es decir, que la complejidad política y la organización estatal emergieron después de un largo período de desarrollo cultural. Por esta razón, uno puede decir que

2 En los comentarios de los especialistas acerca del mito del Protágoras de Platón, se discute mucho si lo presentado en este mito debe adjudicarse al Protágoras histórico o al mismo Platón. El argumento más fuerte a favor de afirmar que el relato debe adjudicarse a Protágoras es que el mito, al parecer, presenta una *Weltanschauung* sofística más que una platónica. Stallbaum incluso plantea que Platón parodia el estilo de Protágoras de sus obras: *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῆς καταστάσεως* (Steward 1905, p. 221). Además, el mito no apoya el punto de vista socrático, sino la afirmación de Protágoras de que es posible enseñar la virtud (*ἀρετή*). Sin embargo, Platón es el que escribió el mito en la manera en que lo hizo. Como dramaturgo, frecuentemente pone en boca de sus protagonistas, e incluso de los oponentes de Sócrates, algunas de sus propias ideas. Finalmente, puede justificarse que el rol de Platón es más creativo que lo que suele ser reconocido por el hecho de que el Protágoras histórico fue un agnóstico, mientras que el Protágoras platónico creía que la piedad es una de las características esenciales del ser humano. Bern Manuwald discutió este tema tan controversial de una forma muy detallada y profunda. Véase Manuwald, 1996, p. 103-131.

3 “El hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*). Véase Platón, *Teeteto*, 152^a.

este mito no sólo posee interés histórico, sino que también tiene relevancia filosófica hoy en día.

En otras palabras, intentaré elucidar la forma en que el origen, la naturaleza y el desarrollo de los seres humanos es descrita en el relato del sofista. Mi hipótesis principal es que, de acuerdo a este mito, ἄνθρωπος es un ser multidimensional con muchas características que gradualmente se desarrollaron a lo largo del tiempo. Esto implica, entre otras cosas, que las características determinantes del ser humano no son únicamente su inteligencia y su ser-político, sino que es posible incluir otras. Además, mostraré que para explicar la forma en que los seres humanos fueron creados, la idea de progreso debería ser tomada en cuenta. Esto es decir que, de acuerdo a mi interpretación de este mito, luego de que la creación de los mortales fue terminada, las facultades humanas fueron desarrolladas y diferenciadas a medida que pasó el tiempo. La fábula describe las intervenciones de los Titanes y de Zeus, por las cuales los mortales fueron creados de repente y, luego, modificados, reformados y mejorados.⁴ Este tipo de progreso, sin embargo, no debe ser entendido en términos de una evolución. Por el contrario, el mito es creacionista, porque todas las criaturas vivientes, incluso los seres humanos, habían sido ya creadas por los dioses, mientras que ciertas características humanas, como veremos a lo largo de este trabajo, fueron desarrollándose a lo largo del tiempo. El mismo Protágoras es quien, en el diálogo, afirma la razón adicional por la cual el origen de los seres humanos está, en cierto sentido, conectado con el desarrollo - que se diferencia de la evolución.⁵ Es importante destacar que el creacionismo antiguo, tal como es descrito en el mito del Protágoras de Platón, difiere significativamente de las versiones

4 En este punto hay sorprendentes similitudes entre el mito de Protágoras y el de Aristófanes en el *Banquete*. En ambos mitos, los seres humanos fueron creados de una manera y luego fueron modificados por la intervención divina. En el *Banquete* no fueron “modificados, reformados y mejorados” como en *Protágoras*, sino dañados por Zeus.

5 Véase *Prot.* 322a.

modernas de creacionismo, donde Dios al ser omnisciente, omnipotente y benevolente, crea una sola vez.

Según mi interpretación, la creación y el desarrollo posterior de los seres vivos tal como es narrada en el mito puede dividirse en cuatro instancias, de las cuales las últimas dos, la pre política y, siguiendo a esta, la política, son de una significatividad particular para los seres humanos. Mi intención es mostrar que estas cuatro instancias descritas en el mito pueden ser mejor comprendidas usando distintos modelos hermenéuticos, o encontrando qué teoría retrata mejor a cada una. En el curso de mi trabajo, voy a explicar cuáles son estas cuatro instancias y cuál es su modelo hermenéutico o explicativo.

2. Progreso y evolución

Para comenzar, me gustaría recordar dos cosas que nos van a ayudar a entender el contexto general de la historia que Platón pone en boca de Protágoras. La primera tiene que ver con la noción de evolución, dado que es necesario distinguirla de la idea de progreso, presentada en el mito.⁶ A pesar de que los griegos no desarrollaron una teoría de la evolución, la idea de una transformación de una especie a otra es conocida en el pensamiento griego antiguo.⁷ Filósofos como Anaximandro y Empédocles pueden ser considerados “protoevolucionistas”.⁸ Anaximandro sostuvo que la vida se originó en la humedad por el calor del sol, y que los seres humanos surgieron de peces o un animal similar. Dicho ser humano fue primero rodeado

6 Platón repite la misma historia acerca del progreso humano en *Político*, lo cual nos puede llevar a la conclusión de que él mismo puede considerar esta clase de relatos como plausibles. Ver *Político*, 274c8 ss.

7 Por ejemplo, en la fábula de Esopo, Zeus le ordena a Prometeo que cree más hombres reformando algunos de los miembros de diferentes especies animales. Este ejemplo es enfatizado en el artículo de K. Thein. Ver 2003, p. 66.

8 Véase Birx 2010, Vol. 2, p. 586-587.

por cortezas espinosas que luego explotaron cuando, a lo largo del tiempo, los seres humanos crecieron.⁹

Empédocles retrata una imagen extraña sobre el origen de la vida en la Tierra, afirmando que al comienzo solo había órganos fragmentados que, unidos, formaban distintos seres capaces de mutar, como por ejemplo un animal con dos cabezas y rostro humano. Sin embargo, una combinación perfecta de órganos sobrevivió y se multiplicó.¹⁰ A pesar de que estas explicaciones parecen más ser producto de la imaginación poética que del razonamiento científico, ellas contienen la estructura y la lógica del pensamiento proto-evolucionario, que implica afirmar que con el correr del tiempo, desde organismos primitivos se desarrollaron diferentes y más complejas especies. Además, a pesar de la distancia de estos planteos con la versión darwiniana, parecería que incluso en la versión de Empédocles se encuentra el germen de una visión sobre la adaptabilidad, debido a que se afirma que estos seres son capaces no solo de sobrevivir, sino también de multiplicarse.

Parecería ser que en el pensamiento platónico no pueden encontrarse ideas evolucionistas. Sin embargo, en el *Timeo*, con un poco de ironía, las especies animales son descritas como derivadas de los humanos por medio de una serie de deformaciones de los cuerpos humanos originales. Lo que Platón tiene en mente en el *Timeo* es un tipo de evolución extraña e invertida, o devolución, que se opone a una estructura progresiva del desarrollo humano, como la presentada en *Protágoras*. Por otro lado, en el mito del *Político* de Platón, el origen del ser humano es descrito en contraste con ambos: la devolución en el *Timeo* y el progreso en el *Protágoras*. Siguiendo a Hesíodo, en el *Político*, Platón, con una ironía sofisticada, explica la génesis humana en términos de un “decaimiento progresivo desde un estado original de inocencia que es idealizado”, como si tal estado original hubiese existido. El mito del *Protágoras*, en cambio, pertenece a la tradición naturalista que fue “desarrollada en el siglo

9 Véase Kirk, Raven, Schofield, 1993, p. 139-140.

10 Véase Hummel, 2009, p. 406-407.

quinto desde antecedentes tradicionales” (Taylor, 1991, p. 78), que toma el desarrollo humano como un progreso desde los comienzos primitivos.

En este punto, nos encontramos frente a la segunda aclaración general que es importante remarcar. Me refiero al contexto histórico y cultural. Específicamente, a mediados del siglo V a.C se originaron en Grecia las doctrinas sobre la génesis de la cultura. Su mayor propósito era descubrir las distintas etapas que los seres humanos habían atravesado hasta llegar a su nivel de desarrollo socio-cultural actual. Claro que estas reflexiones no fueron complementadas con observaciones sistemáticas y/o hallazgos arqueológicos. Sin embargo, este interés teórico anticipa el surgimiento posterior de esas disciplinas científicas que han elucidado sistemáticamente con pruebas y testimonios cómo los seres humanos dominaron su naturaleza bestial y pasaron a ser seres culturales. Es posible encontrar consideraciones sobre este proceso de tornarse humanos en Demócrito¹¹ y en el Corpus Hippocraticum,¹² así como en las tragedias¹³ y en los escritos de los sofistas. Además, Jenófanes sostuvo que, desde el mismo comienzo, los dioses no les otorgaron todo a los humanos. En consecuencia, los seres humanos todavía necesitaban de ciertas cosas y, entonces, pusieron su propio empeño para encontrar, a través del tiempo, lo que es mejor para ellos.¹⁴

3. La primera etapa de la creación de los mortales y la Teoría de los Elementos

Consideremos el relato del *Protágoras* de Platón en detalle. La primera etapa del mito comienza con dos frases temporales. “Hubo una vez” (Ἔην γὰρ ποτε χρόνος),¹⁵ es decir, en un tiempo, como es

11 Véase Demócrito DK 68 B5.

12 Véase Hipócrates, *Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς*; Véase también Szlezak 2010, p. 162.

13 Véase ej. Esquilo, *Prometeo encadenado* 442-506.

14 Véase Jenófanes DK 21 B18.

15 Véase Protágoras 320c5.

expresado, solo había dioses. “Ἐν χρόνος” es una frase temporal clásica que aparece en el comienzo de muchos mitos. Indica que hubo un tiempo antes del tiempo de la secuencia de hechos. Aquellos que han analizado este mito han mostrado que hay una diferencia entre el tiempo mítico y el tiempo histórico.¹⁶ Mientras que la historia intenta explicar un fenómeno como perteneciendo a un orden temporal, intentando encontrar la naturaleza de las conexiones entre los hechos en un determinado período de tiempo, los mitos explican el origen de un fenómeno colocándolo en un tiempo antiguo e indeterminado que es, de hecho, un comienzo absolutamente atemporal.

La segunda fase temporal determina la creación de los seres mortales (θνητὰ γένη), que es un hecho necesario: “llegó el tiempo destinado de su nacimiento” (χρόνος ἦλθεν εἰμαρμένος γένεσως) (320d1). ¿Por qué los dioses, que son eternos, querrían crear seres mortales? Considerando que la frase “χρόνος ἦλθεν εἰμαρμένος” suele usarse para designar una secuencia necesaria de hechos, podemos preguntar: ¿fue debido a una necesidad inexplicable? ¿O debido a un accidente que no tenía un fin mayor? Al comienzo del mito, no hay una respuesta para el dilema mencionado arriba. Sin embargo, en el curso del mito, las intervenciones de los Titanes e incluso de Zeus pueden revelar que la creación de los mortales tiene un objetivo y un valor mayor.

En la primera etapa de este mito, se cuenta que los dioses crearon a los seres mortales desde dos elementos: la tierra y el fuego. Lo que el Protágoras platónico tiene en mente aquí es la teoría física de los cuatro elementos, con los cuales se compone todo lo que existe, es decir, la explicación del compuesto material de los géneros mortales. De acuerdo a la mayoría de las filosofías presocráticas, los elementos materiales componen todas las cosas existentes. Sin embargo, en contraste con el mito de Protágoras, para los filósofos naturalistas los elementos materiales no han sido creados por los dioses, sino que son eternos y no han sido creados. Por esta razón, los elementos suelen ser descritos como si fueran una especie de dioses. En otras

16 Véase Erler 2002, p. 86-87.

palabras, el creacionismo del mito de Protágoras no está presente en las filosofías presocráticas más relevantes. Debido a los atributos asignados a la tierra y al fuego en algunas filosofías presocráticas de corte naturalista, no debería sorprendernos que sean los elegidos como los elementos de los cuales los seres mortales están hechos. Parecería que la tierra simboliza el cuerpo y el fuego representa el alma de los mortales.¹⁷

La ausencia del agua y del aire en la formación de los organismos mortales es inusual, especialmente si se considera lo significantes que son el agua y el aire en las teorías presocráticas sobre la naturaleza. Su ausencia parecería descartar lo que Tales o Anaxímenes pueden haber dicho. Uno podría preguntarse por qué Platón está acercando a Protágoras a algunos pensadores presocráticos, mientras que a otros no. Si se toma en cuenta que esta parte del mito es muy corta y poco desarrollada, parecería que el autor no le da mucha importancia a esta primera etapa de la creación de los mortales. Sin embargo, lo que sí tiene cierta importancia es el hecho de que la materia hizo a los seres creados, mortales, mientras que los dioses, es decir, los autores de la creación, hicieron que los seres vivos materiales creados tuvieran vida.

4. Epimeteo y el modelo explicativo biológico

Dado que la creación terminó siendo una tarea más difícil que lo que parecía ser a simple vista, los dioses asignaron dos Titanes para que les proveyeran a los mortales las facultades (*δυνάμεις*) apropiadas a cada tipo de ellos. Esto implica que la creación no se vio concluida con la mezcla de los elementos que hicieron los dioses, sino que las intervenciones posteriores de los Titanes, y luego los regalos de Zeus, en cierta medida volvieron a crear seres humanos que se suponía ya habían sido creados.

17 Por ejemplo, el fuego como el elemento de los procesos y del alma es uno de los puntos más claros de la filosofía de Heráclito.

Los dos titanes eran Epimeteo y Prometeo, es decir “antes del pensamiento” y “después del pensamiento”. En el relato, los significados de los nombres de los Titanes predeterminan el resultado de su tarea en el funcionamiento de los seres vivientes. Teniendo en mente las connotaciones de sus nombres, incluso antes de que comiencen a realizar su tarea, podemos predecir que Epimeteo hará algo equivocado, que deberá ser corregido luego por su hermano Prometeo, que es más inteligente. Su propio acuerdo acerca de la división de tareas también enfatiza la diferencia de rango y de naturaleza entre sus actividades. Epimeteo le distribuiría las facultades a las criaturas mortales, mientras que Prometeo inspeccionaría (ἐπίσκεψαι) los resultados.¹⁸

Es importante remarcar que ambos hermanos muestran algunas características humanas típicas. Prometeo tiene cualidades positivas, como creatividad, valentía, y sabiduría, mientras que Epimeteo tiene negativas como la falta de visión del futuro, la distracción, y la poca memoria. El modo de pensar de Epimeteo es puramente instrumental, orientado a alcanzar ciertos fines particulares, mientras que la actividad de Prometeo es reflexiva e incluye ambos, crítica y creatividad. Este es el motivo por el cual, en algunas interpretaciones,¹⁹ la actividad de Prometeo es comparada con el trabajo del filósofo en general, y con la actitud socrática en particular. Sócrates investiga críticamente la validez y la justificación de las creencias comunes de los demás, y solo después de un examen riguroso, que suele incluir el rechazo de estas opiniones, hace su propio juicio sobre las cosas. Luego de una inspección crítica y una evaluación negativa del propósito de su hermano, quien no cumplió por completo con la voluntad de los dioses, Prometeo está listo independientemente y en contra de la voluntad de los dioses, para tomar su sabiduría, que era considerada una posesión exclusiva de los dioses, y dársela a los humanos – tal como Sócrates daba sabiduría a los humanos. Sin embargo, la comparación no debe ser exagerada.

18 Véase *Protágoras* 320d4.

19 Véase Kofman 1986, p. 26-35.

La actividad filosófica de Sócrates tiene un motivo filosófico, y no es por medio de proveer estrategias para la supervivencia del ser humano.

En la segunda etapa del mito, Epimeteo se enfrenta a una tarea que es más que difícil para alguien que es corto de vista y “no particularmente inteligente”, siendo capaz solamente de pensar después –y no antes– de que la tarea haya sido finalizada. La labor de Epimeteo no consistía solamente en la distribución de las cualidades necesarias para sobrevivir a las especies animales, sino que también cambió la forma de los cuerpos de los animales añadiéndoles garras, cuernos, pezuñas, piel dura, entre otras cosas.

Lo que subyace a la descripción que hace Protágoras de la actividad de Epimeteo es un modelo explicativo de tipo biológico. Habla en términos de una constitución dinámica de un organismo o, más precisamente, en términos de una eficiencia y una aptitud biológica del animal. La distribución de estas facultades a las especies animales busca el equilibrio biológico, que se supone que debe aparecer como el resultado de asignar a cada especie el atributo físico que las otras especies no tienen. En otras palabras, las facultades son distribuidas entre la especie animal teniendo como principio balancear una con la otra (321a3), evitar la destrucción mutua (321a4), y propiciar la supervivencia de cada una de ellas (320e3).

Lo recién mencionado puede ser justificado por la división del trabajo de Epimeteo en tres subclases. La primera es la protección de los animales del exterminio mutuo y la distracción, proveyéndolos de las propiedades necesarias para que sobrevivan y se protejan a sí mismos, equilibrando estos poderes apropiadamente.²⁰ La segunda subclase es la adaptación de los animales a sus climas y a su medio ambiente.²¹ Empleando el marco teórico darwiniano, uno podría decir que a los animales se les proveyó de las propiedades apropiadas,

²⁰Véase *Protágoras* 320d8-321a2, así como Heinemann 2003, 73. Su artículo está bien argumentado y es muy detallado. Se centra en esta etapa del mito, señalando las analogías del mito con los escritos de medicina de Hipócrates.

²¹ Véase *Protágoras* 321a2-b2.

que los hicieron capaces de adaptarse a su medio ambiente y de luchar por sobrevivir. La tercera tarea de Epimeteo es garantizar la comida apropiada para cada tipo de animal.²² Dado que Epimeteo llevó a cabo un trabajo bastante complejo, que consistía en diferenciar las especies animales asignándole a cada una, una capacidad particular, teniendo en cuenta que hubiera un balance biológico apropiado, termina siendo mas inteligente de lo que se suponía que era.

Friedrich Schleiermacher (1996, p. 113), a pesar de ser injusto llamando a este mito “brusco”, hace énfasis en su olvidado carácter materialista. Muy probablemente, para afirmar esto, consideró particularmente la segunda etapa del mito. Esto es lo que Schleiermacher considera como el aspecto negativo del mito, pero uno puede concebir esta parte del mito como un reflejo de las nociones del observador sobre las variadas formas de funcionamiento del mundo animal. Es decir, el autor del mito tiene ambos, el ojo de un naturalista verdadero y el talento para clasificar, mostrando juicio agudo para distinguir variadas facultades, modos y circunstancias ambientales.

5. El animal más débil como un ser cultural

Dado que los recursos de Epimeteo –i.e., capacidades físicas y corporales para adaptarse al ambiente y defenderse de otros animales– se habían agotado, no restaba nada que él pudiera darle a la última de las especies. Esta especie es la humana. Parece que se requería un tipo de “inteligencia” diferente o más alta, respecto de la que posee Epimeteo mismo, para desarrollar al ser humano en todos los aspectos de su naturaleza. Preliminarmente, los humanos fueron descritos como siendo opuestos a todos los demás animales; ellos estaban “completamente desequipados”, “desnudos, descalzos, desacomodados y desarmados (321c 4-5)”. Con estas características corporales, la especie humana no puede sobrevivir, i.e., no es apta

22 Véase *Protágoras* 321B3-b6.

físicamente ni para luchar contra los bien equipados animales salvajes ni para adaptarse a grandes cambios climáticos. A diferencia de los otros animales, los humanos carecen de los órganos físicos para atacar y de una constitución corporal para protegerse. Como afirma el filósofo alemán Arnold Gehlen, mucho después que Platón, un humano es un ser con deficiencias, fatalmente mal ajustado, subdesarrollado, y no especializado corporalmente para una actividad.²³

Esta descripción de los humanos, como seres que no son naturalmente superiores a las otras especies animales, sino más bien inferiores en cuanto a su constitución física, emergió en la historia de la filosofía por primera vez con tanta claridad en el mito de Protágoras. Más aún, la inferioridad biológica no solo los distingue del mundo animal sino que les permite convertirse en quienes son. La continuación del mito nos cuenta lo que ya sabíamos a partir de la historia de la humanidad: por necesidad, el animal peor equipado se volvió el más dotado.

En la tercera etapa del mito, Prometeo debió corregir el error de su hermano. Por ende, Prometeo roba el fuego de Efesto, así como el saber técnico y la manufactura de Atena y es en consecuencia castigado por sus acciones²⁴. Comparado con la versión poética de Esquilo del mito, donde el castigo trágico de Prometeo juega el rol central, en el mito de Protágoras el castigo de Prometeo no tiene una particular importancia. Sin embargo la consecuencia de sus robos en ambos textos determina la naturaleza humana de forma esencial. En la cuarta etapa del mito, dada la mutua hostilidad que tenían los humanos podrían estos haberse exterminado entre si, pero gracias a que Zeus intervino para darles el conocimiento político, los humanos sobrevivieron y se salvaron de su malvado destino.

En mi opinión, la tercera y cuarta parte del mito hacen referencia al proceso de creación de la cultura y la política, y deben ser entendidos

23 Esta es una de las afirmaciones más fuertes del libro de Arnold Gehlen: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.

24 Véase *Protágoras* 321d-322a.

a partir del modelo explicativo teleológico, dado que este modelo elucida y explica las características cruciales de la naturaleza humana. Sin embargo estas características se diferencian de la misma manera en que sus fines se definen. Mientras en la fase pre-política, los humanos primariamente luchaban para sobrevivir, en la posterior fase política, su meta no era solo mantenerse vivos, sino también vivir una buena vida. Aunque en la fase pre-política los humanos crean la cultura, que rebasa la mera supervivencia, las ἀρεταί políticas son las que hacen la vida humana buena y virtuosa, y en consecuencia, digna de ser vivida. Si el objetivo de la tercera fase del mito es una exitosa adaptación a las cambiantes condiciones ambientales, lo cual lleva a la percatación de ciertos potenciales humanos, entonces la cuarta fase es más perfecta, dado que persigue una total percatación de dichos potenciales.

Esta línea de razonamiento podría articularse como sigue: 1. Un humano desarrolla la inteligencia técnica para sobrevivir. 2. Mediante el desarrollo de esa técnica, el humano es solo capaz de darse cuenta de algunos de sus potenciales. 3. La buena vida es la vida en concordancia con las excelencias políticas. 4. Al obtener las excelencias políticas, los humanos pueden lograr darse cuenta de todas sus potencialidades. 5. Llevando una buena vida, los seres humanos son capaces de percatarse de toda su potencialidad. 6. El conseguir todos los potenciales de uno mismo es una meta más perfecta que solo conseguir algunos. 7. Por esto, vivir una buena vida es una meta más perfecta que meramente sobrevivir con el uso de la inteligencia técnica. Aun así, mediante la adaptación al ambiente y protegiéndose de los otros animales hostiles, el ser humano desarrolló su inteligencia en una manera que le permitió ir mas allá de sus habilidades tecnológicas e instrumentales. Así, los logros alcanzados por la vida humana resultaron ser no solo la supervivencia sino también el establecimiento de la cultura.

Para poder elucidar el marco interpretativo de esta etapa del mito, regresaré al comienzo de la intervención de Prometeo, donde encontramos a los humanos mal equipados y por ende biológicamente incapaces de sobrevivir. Frente a la dura tarea de

salvar al animal mas débil de todos, Prometeo les proporciona una suerte de inteligencia técnica. Voy a desmitologizar esta teoría intencionalmente, para hacer plausible la siguiente interpretación.²⁵ Dados sus deficientes atributos físicos, los humanos desarrollaron la inteligencia, lo que les permitió superar su poca capacidad física para poder prevalecer ante circunstancias negativas. Tales criaturas débiles sobrevivieron gracias a su inteligencia, la cual en el mito se manifestó como poder aprender y adquirir las capacidades técnicas básicas y necesarias. Esto implica que mediante estas, los humanos se distinguen del resto del mundo animal, algo que les permite alcanzar metas más altas que la simple adaptación a un lugar en la naturaleza. Sin embargo, según el Protágoras de Platón, la explicación de la naturaleza humana no se agota en la inteligencia técnica. Es por esto que Protágoras introduce algunos elementos nuevos en su descripción de cómo un animal inteligente se hace humano.

6. Piedad y excelencia política

Podría parecer raro que en este mito se diga que los humanos comenzaron a adorar a los dioses antes de que adquirieran comida, refugio, y ropa. Parece que adorar a los dioses fue la primer (πρωτον 3F22a4) actividad que empezaron a hacer luego de recibir los dones “robados” por Prometeo. En mi forma de verlo este πρωτον no debe ser interpretado en sentido temporal sino en sentido de que la “afinidad con los dioses” que tienen los humanos es prioritaria respecto a las demás actividades que meramente se necesitan para sobrevivir. De este modo, puede decirse que la piedad de los humanos, que fundamentalmente y no solo en cierto grado los distingue de los otros animales, es crucial para conformar la naturaleza humana.

25 Estoy completamente de acuerdo con Fossman, quien afirma: “that the individualized figures of Epimetheus, Prometheus, and Zeus are not to be taken literally as the ultimate explanations offered”. Véase Fossman (2017), p. 18.

En otras palabras, para el autor del mito la relación más primaria que los humanos alguna vez establecieron fue y es la relación que tienen con los dioses. Esta afinidad se dice que existe porque los humanos participan en lo divino. Aunque no está claro cuál es el aspecto divino de los humanos uno podría extraer, dado el contexto, la conclusión de que es un logos o capacidad de pensamiento racional. Esto es decir, este es el principal aspecto que lo diferencia del resto del mundo animal. De las otras especies animales se dice que son τὰ ἄλογα o no racionales. Gracias al logos, esa parte inmortal y divinizadora del alma humana que sólo se manifiesta parcialmente en la inteligencia técnica, los humanos comenzaron a creer en los dioses y a reverenciarlos.

Mientras el humano desarrolla la capacidad de adquirir conocimiento, se percata de que él o ella tienen algo divino en sí mismo que se corresponde con la divinidad misma. Pareciera que alabando a los dioses ilimitados, los humanos intentarían sobrepasar los límites de su propia existencia i.e., mejorar su incompleta, imperfecta y deficiente naturaleza. El segundo elemento primario de la cultura humana es el lenguaje, un producto de la inteligencia humana que es condición necesaria pero no, como vamos a ver, suficiente para la socialización humana. Al mismo tiempo el lenguaje es una presuposición tanto de logros poéticos como teóricos. Entonces, nos estamos acercando a la próxima característica diferencial de la especie humana, que es su capacidad de crear cultura.

De lo anteriormente dicho uno podría concluir que, al revés que los animales, los humanos tienen una inteligencia técnica que les permite elevarse por encima de las desventajas físicas para poder sobrevivir. Hay algunos animales que también poseen algún primitivo y poco desarrollado formato de inteligencia instrumental. Sin embargo, lo que distingue realmente a los humanos de otras especies animales son la piedad y el lenguaje, que constituyen los fundamentos de la cultura humana. Mientras que el conocimiento técnico está relacionado con el mundo físico externo para poder adaptarlo, cultivarlo o explotarlo, la religión y el lenguaje son las formas en que los humanos expresan

y se entienden a sí mismos. Sin embargo ni la cultura en general ni la religión en particular son suficientes para impedir la hostilidad y la agresión humana y permitir a los humanos alcanzar la buena vida. El hecho de que los regalos hayan sido robados de los dioses los vuelve inadecuados para obtener algo que sea genuinamente bueno.

En mi interpretación, podemos llegar a dos importantes conclusiones. Primero, según el mito de Protágoras, la cultura precede al establecimiento de comunidades políticas. La cultura presupone la formación y el desarrollo apropiado de esas comunidades. Por ende parece que las excelencias políticas son invenciones tardías. En segundo lugar, como el mito, como hemos visto, describe dos etapas, una pre política y una política, se podría decir que los humanos se desarrollaron progresivamente a través del tiempo desde una más baja instancia pre política a una más alta política. Consecuentemente una descripción de la humanidad no puede ser reducida meramente a la capacidad humana de crear invenciones técnicas y culturales pero debería incluir también el αἰδώς y la δίκη, esos dos regalos políticos del dios más alto, Zeus, que nos hacen verdaderamente humanos.

Podría objetarse a esta interpretación que en realidad las cuatro etapas del mito, incluidas la creación y todas las intervenciones, ocurrieron al mismo tiempo. Esto es altamente improbable, dadas las siguientes razones. Primero, el creador del mito cuidadosamente distinguió las actividades pertenecientes al dominio del conocimiento técnico y la cultura de las actividades cívicas, posibles mediante las excelencias políticas, teniendo en mente que adquirir virtudes políticas es un estado más avanzado comparado con aquel en el cual solo hay habilidades técnicas. Segundo, el peligro de la autodestrucción, que era verdaderamente real, es la razón por la cual se reciben las excelencias políticas; esto implica que los humanos no las tenían desde el comienzo, cuando vivían “dispersos y comenzaban a ser destruidos” (322b9). Más aún, Protágoras mismo caracteriza los regalos de Zeus como cosas que no pertenecían a la φύσις (323d1)

humana sino que requerían “enseñanza y práctica” (323e1)²⁶. Esto demuestra que estos regalos divinos no habían sido en un primer momento características humanas naturales, sino que lo fueron luego de un proceso de sociabilización. En consecuencia, los humanos no habían sido creados por completo al comienzo de la civilización, sino que han estado cambiando con el tiempo hasta alcanzar el nivel que permite una vida social y política bien organizada.

Al igual que las habilidades técnicas, así también las excelencias políticas αἰδώς y δίκη fueron desarrolladas por necesidad. Sin embargo sus fines son diferentes. Mientras que las habilidades técnicas sirven para la protección de uno mismo de los animales salvajes, las excelencias políticas, emergen ante el peligro de auto destrucción. Al vivir en grupos dispersos, los humanos fueron impulsados por auto protección a vivir en comunidades más grandes, pero se encontraron con que esto era imposible por su mutua hostilidad. Lo que les faltaba era un vínculo que los uniera más fuertemente, lo que les permitiría no solo mantenerse vivos sino vivir bien. Como consecuencia, como uno puede notar, ser agresivo es también una de las características humanas cruciales que uno domina al desarrollar excelencias políticas.

El *Protagoras* de Platón caracteriza a ambas δίκη y αἰδώς como excelencias políticas. Sin embargo, no explica qué quiere decir con estos dos términos. Ya que αἰδώς es “uno de los términos griegos más difíciles de traducir”,²⁷ es más difícil entender su significado y su rol en este contexto. Parecería que αἰδώς no puede ser reducido a una ἀρετή política, aunque sea un requisito necesario para obtener excelencia política. Una definición tentativa de αἰδώς podría ser que es un afecto que surge cuando uno se juzga a sí mismo en términos de un ideal que es aceptado como propio. En otras palabras, el juicio que es constitutivo de esta emoción depende de uno mismo i.e., de la propia autoestima. Sugiere esto que αἰδώς implica la relación que

26 Véase la interpretación de Thomas A. Szlezak acerca de la relación entre la φύσις y el νόμος en los sofistas en general y en el mito de Protágoras en particular. Véase Szlezak 2010, p. 161-165.

27 Véase Cairns 1993, p. 1.

tenemos con nosotros mismos, aun cuando sea causada o dirigida a otros. Ser consciente de las propias acciones, juzgándolas en términos morales, sintiéndose mal y avergonzado si nuestros valores e ideas son violados por nosotros mismos, es algo que solo puede asignárseles a los humanos.

Uno podría con razón cuestionar el carácter político del término αἰδώς. ¿Qué tiene que ver la desgracia o la vergüenza con las excelencias políticas? Uno puede contestar que el término αἰδώς es de carácter auto referencial e implica ser consciente de la moral de uno mismo, esta “emoción” moral también posee dimensiones políticas y sociales en el sentido de solidaridad y respeto. Adicionalmente, Platón repite la misma frase metonímica: “αἰδώς καὶ δίκη”²⁸ en las *Leyes*,²⁹ implicando que el respeto por los demás es un presupuesto para la justicia. Se sigue de esto que αἰδώς puede prevenir contra el obrar mal, como en casos donde uno puede infligir un “castigo injustificado”. En este contexto el término αἰδώς obviamente tiene implicaciones políticas.

La segunda virtud, δίκη, ἀρετή política *par excellence*, hace posible una vida política estable y regulada. Lo que está faltando en la fase pre política del desarrollo humano es un sentido tanto de sensibilidad moral como de solidaridad social, que permite no solo que uno se ocupe verdaderamente de sus propios intereses, sino también respetar los intereses y necesidades de otros, en virtud de lo cual uno se vuelve un miembro de la comunidad fundadas sobre leyes justas y buenas costumbres. En la fase pre política de la historia, los humanos no entendían o apreciaban el valor de vivir juntos.

Mientras αἰδώς regula nuestra vida interna y genera la excelencia de la φροσύνη³⁰ – generalmente traducida como moderación, autocontrol – δίκη i.e., justicia, regula nuestras relaciones con los

28 El vínculo entre αἰδώς y δίκη en Hesíodo es enfatizado por Cairns. Véase Cairns 1993, 155 ss.

29 Véase *Leyes*, 943e1-2.

30 En el *Cármides* de Platón, la conexión entre αἰδώς y φροσύνη está enfatizada. Véase, *Cármides*, 150c.

demás introduciendo costumbres y leyes escritas o no escritas. La vergüenza y la justicia son ambas necesarias condiciones para el funcionamiento de cualquier comunidad y condiciones suficientes para alcanzar una vida próspera y buena. Se desarrollan a partir de la necesidad de supervivencia pero apuntan hacia la realización de lo que es mejor para los humanos. A diferencia de las habilidades técnicas, la vergüenza y la justicia no tienen un valor instrumental, sino un valor intrínseco: ser moderado y justo es valioso y vale la pena por sí mismo. Estas excelencias también son aspectos constitutivos de la felicidad y de una vida próspera tanto para un individuo como para una comunidad.

Para ser no solamente por accidente sino esencialmente humano, todos tienen que tener αἰδώς y justicia.³¹ Si el logos humano o racionalidad es algo divino en nosotros pero nuestras necesidades físicas, la autoprotección instintiva y la agresividad son características que tenemos en común con los animales, entonces ejercitar las virtudes políticas es una actividad única que pertenece exclusivamente a los humanos. Parecería que las excelencias políticas son una especie de puente entre lo bestial y lo divino en nosotros, permitiéndonos cultivar nuestra innata agresividad, apetitos y necesidades corporales para alcanzar los altos objetivos de nuestra razón. Aun así, las excelencias políticas no son la única cualidad que nos hace humanos.

Este mito nos entrega al mismo tiempo una descripción multifacética y sofisticada de quiénes somos. Todas las características humanas esenciales parecen ser desarrolladas por la necesidad y derivadas de nuestra primera característica, i.e., el hecho de que somos fundamentalmente débiles o físicamente deficientes. Mediante la sabiduría técnica y sus productos, habilidades y manufacturas, los humanos tuvieron éxito en sobrevivir luchando contra ambientes generalmente hostiles. Al mismo tiempo, desarrollaron algunos aspectos de su cultura antes de establecer comunidades políticas sistemáticamente organizadas. Aun así, mediante el control de la

31 Véase *Protágoras*, 323c ss.

naturaleza bestial, el animal racional, al igual que las demás bestias, todavía permanece agresivo, destructivo y autodestructivo. Pero siendo conscientes de su propia naturaleza, los humanos pueden superar sus deficiencias, creándose a sí mismos a través del tiempo como seres auto-conscientes, racionales, expresivos y artísticos, así también como volviéndose autocontrolados, justos y ciudadanos políticos.

Traducción

La traducción del inglés al castellano ha sido realizada por Ariana Schvarzman (Universidad de Buenos Aires) y Marías Muriete (Universidad de Buenos Aires).

Bibliografía

APELT O. (2004). *Platon: Sämtliche Dialoge*. 7 Bd. Meiner, Hamburg, Otto Apelt.

BRISSON, L. (1975). Le mythe de Protagoras: Essai d'analyse structurale. *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, (20), 7-37.

BURNET, F. (1900–1907). *Platonis opera*. 5 Vol. Oxford, Oxford University Press.

BRISSON, L. (1998). *Plato the Myth Maker*, Edited, translated, and with an Introduction by Gerard Naddaf. Chicago, University of Chicago Press.

CAIRNS, D. L. (1993). *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford, Clarendon Press.

COOPER, JOHN M. (ed.) (1997). *Plato: Complete Works*. Indianapolis, Hackett.

DERETIC, I. (2010). Human Excellence: Past and Present. In: H. J. Birx (ed.), *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*. Vol. 2. Thousand Oaks, SAGE Publications, p. 526–535.

DERETIC, I. (2009). *Logos, Platon, Aristotel*. Belgrade, Plato.

DIELS, H., KRANZ, W. (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vol., original ed. 1903; reprint of 6th ed. Berlin, Weidmann.

ERLER, M. (2002). Presens divinum. Mytische und historische Zeit in der griechischen Literatur. In: M. Janka i Ch. Schäfer (ed.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. p. 81–98.

GEHLEN, A. (1940). *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin, Junkerund Dünnhaupt.

Greek Tragedy Collection. (1912–1926): Series: Loeb Classical Library, 16 vols., G. P. New York, Putnam's Sons.

HEINEMANN, G. (2003). Das „Orden“ der „Naturen“. In: A. Havlíček and F. Karfik (ed.), *Plato's Protagoras, Proceedings of the Third Symposium Platonicum*. Prague, OIKOYMENH. p. 71–95.

HUMMEL, D. B. (2009). Empedocles. In: H. James Birx (ed.). *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture* vol. 1. Thousand Oaks, SAGE Publications. p. 406–7.

KIRK G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M., (1983). *The Presocratic Philosophers*. 2nd ed. Cambridge, Cambridge University Press.

KOFMAN, S. (1986). Prometheus, the First Philosopher. *Substance*, n. 50, 26–35.

MANUWALD B. (1996). *Platon oder Protagoras?* In: C. Mueller-Goldingen und K. Sier (ed.). *ΛΗΝΑΙΚΑ*. Festschrift für Carl Werner Müller. Stuttgart und Leipzig, B. G. Teubner. p. 103–131.

LOMBARDO, S. and BELL, K. (1991b). *Platón. Protagoras*: Introduction by M. Frede. Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Company.

Platon, Protagoras (1999). Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald, In: *Platon Werke VI 2*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHLEIERMACHER, F. (1996). *Über die Philosophie Platons*. Hamburg, Felix Mainer Verlag.

STEWART, J. A. (1905). *The Myths of Plato*. London and New York, Macmillan.

THEIN, K. (2003). Teleology and Myth in the Protagoras. In: A. Havlíček and F. Karfik (ed.), *Plato's Protagoras, Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*. Prague, OYKOYMENH Publishers.

SZLEZAK, Th. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Teil 1: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin, De Gruyter.

SZLEZAK, Th. A. (2010). *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. Tübingen, Mohr Siebeck/UTB.

Sometido en 01/01/2020 y aprobado para publicación en 01/12/2020



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
