



# **LAS VIRTUDES DE LA PRECARIEDAD**

Miguel Salmerón Infante

## LAS VIRTUDES DE LA PRECARIEDAD

*Comentario comparativo del “Mito de Prometeo” del diálogo Protágoras de Platón y del quinto acto de Segunda Parte de Fausto de Goethe*

## THE VIRTUES OF PRECARIETY

**Abstract:** Este artículo recoge analogías y diferencias entre el mito prometeico del diálogo *Protágoras* de Platón y el acto V de la Segunda Parte de *Fausto* de Goethe. Mientras que el segundo texto considera que la presión natural es condición necesaria y suficiente para constituir una comunidad política, el mito protagóreo valora esa presión como condición necesaria de lo comunitario, siendo preciso para configurarlo la condición suficiente la de la virtud política aportada por Zeus y distribuida por Hermes. Tras la concepción de Protágoras hay una sólida conciencia democrática, tras la de Goethe, reticencias en este sentido. En Protágoras tal vez haya ingenua confianza en el género humano, en Goethe amarga lucidez.

Miguel Salmerón Infante  
Universidad Autónoma de Madrid

## LAS VIRTUDES DE LA PRECARIEDAD

---

### HACER DE LA NECESIDAD VIRTUD.

No encontramos otro modo mejor de rastrear la presencia de las éticas griegas en el pensamiento moderno y contemporáneo que servirnos de la comparación de textos. Dos o más textos de temática análoga proveen de un material más que estimable para una consideración ponderada de al menos tres aspectos, el idiosincrásico, el social y el más propiamente filosófico: de los dos primeros se extraerá una divergencia, del último una generalización. A saber, las diferencias idiosincrásicas de los autores y la diversidad de los contextos abrirán el camino para luego valorar lo esencialmente común a la cuestión propuesta<sup>1</sup>.

Sin ánimo de retrotraernos a una supuesta época dorada<sup>2</sup>, estimamos equiparables los papeles de filosofía y literatura en la reflexión acerca de la naturaleza y la acción humanas. Ambas son escrituras de la sabiduría, en este caso de la sabiduría acerca de la dimensión práctica del hombre, en la que, como bien se sabe, se van a encontrar siempre más preguntas que respuestas.

---

1 Aunque a esta metodología cabría presentarle insignes objeciones como aquella que a partir de las palabras de Jacqueline de Romilly podrían hacérsese a nuestro enfoque de estudio: “para discutir estas cuestiones era preciso ser filólogo y filósofo; pero las dos aptitudes no suelen dosificarse de manera uniforme. Cuando predomina la filosofía, lo lógico es que los problemas se planteen en función de un pensamiento más especializado y más moderno que el de los sofistas (...) Así, de repente se constata -y es casi inevitable- que para el conjunto del movimiento intelectual encarnado en nuestros sofistas, cada escuela filosófica tiende a leer estos fragmentos (...) encontrando en ellos sus propios problemas o sus propias orientaciones” (Romilly, 1997,11).

2 Martha Craven Nussbaum, por ejemplo en (1986, 179), incide en reiteradas ocasiones en la indistinta estimación que hacían los griegos anteriores a Platón de la filosofía y la literatura como esclarecedoras de la existencia humana.

Sirvan las líneas anteriores para justificar la comparación entre un texto apócrifo<sup>3</sup> y otro de autoría reconocida. Concretamente vamos a contrastar el discurso sobre el mito prometeico atribuido a Protágoras (c. 490-421 a. C.) en el diálogo homónimo de Platón, (320c-328d), con el acto quinto del segundo Libro de *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Hemos de reconocer que resulta, si no controvertido, al menos cuestionable, conceder a ambos personajes la calificación de filósofos. El primero es considerado por una de las fuentes más reconocibles sobre su persona, Platón, a lo sumo un sofista, ideólogo, eso sí, de la democracia ateniense. El segundo, tan apreciado como pensador por contemporáneos avezados en filosofía (Schiller) y por filósofos coetáneos (Hegel o Schopenhauer), siempre desdeñó por especulativas la enseñanza y la escritura filosóficas. Aunque cabría decir que en los últimos tiempos hay una fuerte tendencia favorable a la consideración de Protágoras como un filósofo de primera línea<sup>4</sup> y muy en consonancia con nuevas orientaciones en filosofía<sup>5</sup>. Sin embargo, insistamos, la naturaleza de la temática que nos ocupa, la dimensión práctica, no sólo nos habilita a servirnos de estos pensadores, sino incluso a considerar su enfoque idóneo para movernos en el campo de conocimiento que hemos elegido<sup>6</sup>.

“Hacer de la necesidad virtud”, isagaz proverbio de nuestra lengua coloquial! Esa

---

3 Si bien hoy muchos, entre ellos la propia Romilly, abogan por la correspondencia entre el mito presentado por Platón y el pensamiento del sofista basando esta tesis en la imitación fiel del estilo y los métodos de razonamiento del sofista, así como la consideración del hecho de que es absurdo pensar que Platón se tomara tanto trabajo en poner en boca de un personaje tan conocido ideas que no fueran suyas (cf. Romilly 1997, 166)

4 “El defecto capital de la mayoría de los estudios sofísticos radica en haber dado prioridad al análisis de las argumentaciones filosóficas de Platón, Aristóteles o Sexto Empírico y reconstruir a partir de ahí las tesis filosóficas de cada sofista. Si se parte de esta perspectiva, se verá que no todos los sofistas son igualmente valorados por sus oponentes, en segundo lugar, que entre todos, emerge la figura de Protágoras como el principal rival de Platón y Aristóteles y, finalmente, que el momento crucial de disputa gira en torno a la oposición entre relativo (Protágoras) y absoluto (Platón y Aristóteles).” Solana Dueso, José “Sofistas” en Carlos García Gual (ed.) (1997,97).

5 Así por ejemplo la teoría de la verdad como correspondencia compartida por Protágoras con Platón o Aristóteles sería sometida a una versión divergente por el primero. Esa divergencia estriba en la valoración de la verdad como una relación que acentuaría el aspecto lingüístico y lógico de la misma, mientras que en Platón y Aristóteles se apuntaría a una esencia que recalca lo ontológico. De ahí que Protágoras haya sido reivindicado por autores como Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, obra cuya primera edición data de 1945.

6 Dicho sea de paso, que aquí queremos hacer también una vindicación de la Estética. Ésta, lejos de ser un área periférica de la Filosofía, atiende a nuestro juicio a los problemas nucleares de la misma. Las cuestiones sobre el ser y el hacer están ya dadas implícita o explícitamente en la dimensión estética.

es la divisa de los dos textos que aquí proponemos para su comentario<sup>7</sup>. Protágoras toma como referencia a Prometeo, el titán que nos salvó, gracias al fuego, de nuestra indefensión frente a la naturaleza externa y nuestra dependencia de los dioses. Goethe expone en el acto quinto del segundo libro de *Fausto*, acto final de su poema dramático, cómo cumple Mefistófeles el pacto sellado con el doctor Heinrich Faust.

Ambos textos, ambos relatos, parten de la base de que un estado general de precariedad sufrido por un grupo humano va a disponerlo para una organización “virtuosa” de la vida colectiva. Una organización en la que funcione bien la implicación activa de cada uno de los individuos en el sostenimiento de la comunidad y la posibilidad de agresiones mutuas quede anulada por la misma precariedad.

Como podremos ver, tanto en Protágoras<sup>8</sup> como en Goethe hay una concepción de la virtud como una cualidad atribuible a la acción humana y más concretamente a aquellas acciones humanas cuyos destinatarios sean los propios semejantes. Por otra parte ambos se mueven en el ámbito de las virtudes públicas derivadas de las obligaciones contraídas y asumidas con una comunidad, y no de las privadas.

Sin embargo, adelantemos algo que está en el núcleo de nuestra tesis: hay una diferencia entre ambos planteamientos. Para Goethe, bien es cierto que bajo unas condiciones especiales, la precariedad nos va a aportar ya esa virtud pública de la convivencia armoniosa, mientras que para Protágoras lo precario, o más exactamente la subsanación de lo precario, sólo es condición necesaria, pero no suficiente, para esa virtud<sup>9</sup>. Y en este punto radica la originalidad y sobre todo la relevancia del planteamiento del sofista<sup>10</sup>.

---

7 Eso sí, hagamos la aclaración de que al mencionar aquí el término “necesidad” entendemos este no como ese modo del ser consistente en no poder ser de otro modo, sino en el sentido de “precariedad” consignado por el uso corriente del lenguaje.

8 El mito de Protágoras he de enmarcarse en el intento de desembarazarse de los imperativos del destino (cf. Hempelmann, 1972, 15).

9 Tomás Calvo sintetiza espléndidamente el sentido del mito prometeico en Protágoras. Señala Calvo que desde este texto la cultura no forma parte del equipamiento natural del hombre: “es la necesidad la que lo empuja a crear sus propios recursos, primero para subvenir a las exigencias elementales de alimento y vivienda (saberes técnicos), y después para posibilitar la imprescindible convivencia y colaboración entre los hombres (saber político, sentimiento de la justicia y de la moral)”(Calvo, 1995, 80).

10 Ni Esquilo en *Prometeo encadenado*, ni Sófocles en *Antígona*, ni Eurípides en *Las suplicantes* consiguen ofrecernos una visión tan modulada y articulada de la importancia de la relación entre técnica y convivencia para el auténtico bienestar del ser humano (cf. Romilly, 1997, 167). Igualmente el mito es original e innovador frente a filosofías políticas posteriores como la de Aristóteles que al definir al hombre como *animal político* nos aboca a una noción esencialista y naturalizada de lo político. Así Protágoras

## LA PEDAGOGÍA DEL CIVISMO EN PROTÁGORAS

El mito prometeico de Protágoras<sup>11</sup> supone la propuesta sobre una cuestión planteada en un debate<sup>12</sup> con Sócrates: si se puede enseñar y transmitir eficazmente la virtud pública<sup>13</sup>. Sócrates lo niega y aduce en defensa de su posición el ejemplo de Pericles y sus hijos. La sagacidad política y el sentido cívico del padre no se transmitieron a la siguiente generación. La virtud paterna no aseguró la filial Protágoras(319e-320a)

Protágoras, confiado en lo grato y lo persuasivo de los mitos<sup>14</sup>, relata el de Prometeo. El cual propone un modelo de equilibrio natural entre las especies que firmaría un darwinismo sofisticado por el tamiz de la ecología. Prometeo, el titán, junto a su hermano Epimeteo, fue el encargado de distribuir entre las razas mortales las capacidades convenientes para cada una (320d). El primer criterio para esta distribución fue el de la huida contra sus propias destrucciones. Los animales propensos a ser depredados fueron dotados de pequeñez o de alas o de habitáculos subterráneos (320e). El segundo criterio fue dotarlos a todos de recursos para su alimentación, según el medio en el que vivieran: a los animales que se les concedió que su alimento fueran otros animales, se les ofreció una exigua descendencia y a los animales depredados y consumidos, una progenie numerosa (321c).

Las capacidades animales estaban ya desarrolladas, sin embargo todavía las de los hombres no habían salido a la luz. Prometeo, consciente de ello, roba a Hefesto y

---

sería un precursor del contractualismo (cf, Solana Dueso, 2000, 105).

- 11 “uno de los más bellos de los que se sirve Platón, y uno de esos lugares a los que cada vez que se acude se encuentra uno nuevos matices y nuevos significados... Así, por ejemplo, cuando se contraponen en la narración el mundo de las irracionales bestias como un conjunto cerrado en el que ya se encuentran cubiertas sus necesidades, frente al mundo de las criaturas humanas como algo aún por hacer” (VV.AA., 1984,9).
- 12 Si el tipo de argumentación, los *dissoi logoi*, utilizado por Platón en el mito es el del Protágoras histórico es un de los principales objetivos de los investigadores (cf, Gomperz, 1965, 159-162).
- 13 Y en esta línea prosigue Calvo “Sin sentimiento moral y sin justicia, los hombres se comportarían agresivamente entre sí haciendo imposible la constitución y pervivencia de la polis. He ahí por qué Protágoras (...) considera el *nomos* como un freno necesario frente a las actitudes naturales de salvajismo y arbitrariedad” (ídem, 81).
- 14 “Protágoras utiliza el relato mítico con una intención didáctica muy diferente a la del poeta épico del siglo octavo (Hesiodo). El sofista no es un educador religioso, ni siquiera es un creyente, y utiliza el mito como alegoría par ilustrar una tesis previa, lo instrumentaliza y manipula al servicio de una idea que trata de apoyar con él, par la cual toma del acervo tradicional aquellos elementos que le interesan y se desentiende del resto” (García Gual, 1979, 56).

a Atenea<sup>15</sup> sus sabidurías profesionales, además del fuego, pues sin el fuego éstas serían inútiles (321d).

El inteligente y compasivo Prometeo sabía que la protección que había ideado para los hombres no era suficiente. Él echaba en falta el saber político, pero éste dependía de Zeus, y no pudo robárselo, pues la acrópolis, donde éste moraba, estaba cerrada y sus centinelas eran terribles (321d-e).

El hombre, por su participación de la divinidad, fue el único animal en creer en los dioses<sup>16</sup>, construirle altares y esculpirles estatuas (322a).

Con todo, todavía no había ciudades y los hombres, dispersos, estaban a merced de las fieras. Aun habiendo arte de la nutrición, no había arte de la guerra, el cual es un arte político. Esa carencia de arte y ciencia políticos también era responsable de que las concentraciones ocasionales de hombres sólo condujeran a la agresión mutua (322b).

Zeus, temeroso por la suerte de la especie humana, llamó a Hermes para que diera a todos los hombres sentido moral y justicia (322c-d).

Hasta aquí, como tal, el relato de Protágoras<sup>17</sup>, relato que tal vez sea el dardo más doloroso recibido por las concepciones socráticas y platónicas en política. Mucho más doloroso, cuando Protágoras abandona la ejemplificación mítica y explícita los puntos de su teoría política que el mito puede fundamentar. Para empezar señala que la donación del sentido moral y de la justicia a todos los hombres por parte del binomio Zeus-Hermes habilita, en contra de Sócrates-Platón, a todos los atenienses a opinar en materia de excelencia política<sup>18</sup>, hasta el punto de que

---

15 Parece innegable que en su escrito Platón cuando menciona la *sabiduría profesional* de Hefesto se refiere a la capacidad técnica. La de Atenea parece aludir al uso de la razón guiada por el sentido común, una *fronein* aplicada, pero todavía exenta de la dimensión práctica.

16 Es curiosa la interpretación de Protágoras del mito prometeico. Es el titán quien instaura la religión por hacer partícipes a los hombres de lo divino. Los románticos, sin duda influidos por el humus de la tradición cristiana en la que florece el romanticismo, hicieron una interpretación radicalmente opuesta. Precisamente Prometeo es algo así como un profeta del ateísmo, que al igual que Satán quiere ofrecer a los hombres la fruta del *Árbol de la ciencia*, en este caso hipostasiada en dominio técnico sobre la naturaleza.

17 Magnífico el comentario del mito por parte de Antonio Alegre. Este comentario tiene cuatro aspectos a considerar: el materialismo de la génesis del hombre, la diferencia entre la fisis genérica (Epimeteo) y la humana (Prometeo), la reversibilidad de la virtud política (cf. Alegre, 1986, 37-44).

18 "Estos dones (la justicia y la prudencia) no deben ser restringidos a individuos selectos, como ocurre con las artes, en las que uno puede ser un doctor, otro un músico como ocurre en una vida dominada por la división del trabajo. Estas virtudes deben ser

es su deber hacerlo (322d-323a). De ahí que disimular un defecto técnico sea irritante, mientras que disimular un defecto práctico sea conveniente. A saber, arrogarse tocar bien la flauta cuando no se posee ese dominio resulta gravoso para los otros. Por el contrario el que posea un defecto práctico resulta más nocivo cuanto más sincero sea y ponga en práctica sus viciados hábitos contra el bien común (323b-c). Acto seguido, Protágoras abunda sobre los tipos de defectos precisando sus diferencias. Los defectos naturales, como la fealdad y las carencias físicas de los individuos, no son imputables a ellos. Los defectos técnicos, como las carencias en el dominio de un instrumento, irritan a quien quiere y no puede superarlas. Sin embargo los defectos prácticos, la falta de moral o de sentido de la justicia, los que generan conductas opuestas a la virtud política, son un subgénero muy especial de los defectos técnicos, pues no son siempre reconocidos por aquel que incurre en ellos. Por eso no irrita a uno mismo no poseerlos, sino que irrita que otros no lo posean, pues las consecuencias las sufre la colectividad. Que toda *polis* establezca un sistema de sanciones contra la vulneración de la virtud política, implica que puede hacerse responsable a quien delinca contra la misma. Y esa responsabilidad presupone que la virtud es enseñable. Incluso lo enseñable de esas virtudes es el fundamento que justifica la sanción, y hace entender a ésta no como un castigo, sino como un aprendizaje correctivo y útil para la ciudad. Lo fundamental no es la venganza contra el delincuente, sino propiciar que éste no vuelva a incurrir en sus inadecuadas acciones. El sistema penitenciario sería bajo esta perspectiva un organizador de cursos intensivos, de apoyo, de refuerzo y de recuperación de la virtud pública (323d-324b). Las consideraciones protagóricas se dedican entonces a la educación<sup>19</sup> de la virtud política. Esta depende al menos de cuatro instancias: de los padres, de la educación reglada, de las leyes de la *polis* y del sistema político que vela por su aplicación y por su cumplimiento<sup>20</sup>. Que la educación cívica no sólo esté en manos de los padres explica por qué la excelencia paterna no garantiza la excelsitud virtuosa de los hijos. En definitiva, el ejemplo de Pericles aducido por Sócrates no es válido (325a-328e). Todo esto parece más que sensato, ni la virtud de Pericles tuvo que gestarse únicamente gracias a instancias paternas, ni sabemos si su padre fue o no fue virtuoso. Nos encontramos ante una defensa fundamentada de la democracia<sup>21</sup> que tiene como trasfondo una

---

compartidas porque en caso contrario no habría ciudades" (Guthrie, 1969, 66).

19 Y aquí la imagen de Protágoras se ha visto lastrada por opiniones que valora al sofista como un educador "que embute en el espíritu humano, al buen tuntún, toda clase de conocimientos y que, por tanto, representa el tipo de educación estándar de todos los tiempos" Jaeger, (1967, 412)

20 Todo ello porque, según Protágoras, "es imposible buscar con éxito la felicidad sin una convivencia de los hombres en una sociedad regida y ordenada por leyes morales si no adecuan su vida a las leyes de la ciudad. Con ese objeto los hombres fundaron las ciudades e instituyeron las leyes; con ese objeto final de alcanzar la felicidad" (Tsatsos, 1982, 57-58)

21 "El mensaje protagórico es claro: todas las personas poseen suficiente *politike artete* para ser plenos participantes de la sociedad civilizada. Y aquí encontramos un argumento

reivindicación de la retórica, el instrumento cuyo uso ha sido garantizado por la seguridad técnica y el equilibrado reparto de la virtud política. Ese instrumento es el que va a permitir el ejercicio y el aprendizaje de dicha virtud y a posibilitar los bienes que dicha virtud propicia<sup>22</sup>.

## LA COMPULSIÓN COLECTIVA EN GOETHE

El desarrollo del acto quinto de la segunda parte del poema dramático *Fausto*, comienza, por así decirlo *in medias res*. Filemón y Baucis encarnaciones de la hospitalidad<sup>23</sup>, reciben la visita de un caminante. Éste les recuerda agradecido como en una ocasión fue salvado de las iras del bravío mar y acogido en su casa. Sin embargo el mar ya no está allí o ya no está tan cerca. Donde antes había mar, ahora se extiende una llanura cultivada<sup>24</sup>. El diseñador y el artífice de este proyecto de ganarle tierra al mar ha sido Fausto. Por medio de diques construidos con el esfuerzo y el sacrificio humanos ha dado lugar a un reino. Con todo, el nuevo monarca no está satisfecho, quiere unir a su logro el placer estético de su goce. Quiere de un golpe de vista poder avistar ese nuevo territorio. Pero que le impide esa panorámica<sup>25</sup> es precisamente la cabaña de Filemón y Baucis. A cambio, les ha ofrecido buenas tierras, pero ellos no han cedido. En esto, por el canal que conduce al palacio de Fausto, llega un barco. Es un barco pirata comandado por Mefistófeles y tripulado entre otros por unos individuos denominados en bloque, los tres violentos. El vigía de la nave es Linceo, el vigía de los argonautas. Se supone que el pillaje llevado a cabo por la nave contribuye a fomentar la construcción pública y a que el reino mantenga y aumente su territorio. Fausto se lamenta ante Mefistófeles por la frustración que le produce no obtener la deseada vista panorámica. En esta ocasión el diablo no está dispuesto a que su amo se quede con anhelos incumplidos. Él y sus secuaces, los tres violentos, actúan expeditivamente. Queman los tilos que rodean la morada de Filemón y Baucis, esos árboles que impedían ver la inmensidad del reino. Pero también queman la cabaña y dejan abrasarse dentro a sus dueños y a su invitado. Este acto cruel hace

más favorable a la democracia que a un sistema autoritario" (Rankin 1983, 89)

22 Este fondo pro-retórico es certeramente detectado por Barbara Bassin cuando señala que "La sofística pone en juego al tiempo contra el espacio... elige el predominio del *logos* sobre el ser (el ser es pensado en términos de *logos*) frente al predominio del ser sobre el *logos* (el *logos* es pensado en términos de ser)" (Bassin 1995, 232-233)

23 Pues fueron exclusivamente quienes dieron acogida a Zeus y a Hermes en su errante viaje por el mundo.

24 "Mira, el mar que tan fieramente te trató, salvaje y espumante, míralo ahora convertido en un cuadro paradisiaco" Goethe (1998, 400)

25 Hay muchas sugerencias y resonancias que se derivan del deseo de Fausto de obtener una panorámica, la primera de ellas la encontramos en Heidegger y su artículo "La época de la imagen del mundo" (1938) en el que se hacen convergentes los proyectos de la metafísica occidental de obtener una imagen del mundo con los de la técnica de alcanzar un dominio sobre la naturaleza.

caer va Fausto en la desesperación. Después de hacer duros reproches de Fausto a sus subordinados, su inquietud se empieza a hacer sencillamente angustiosa. Y en la muy intelectualizada línea de esta segunda parte del poema, la misma inquietud aparece personificada. Fausto ha estado tan obsesionado con la obtención de un panorama privilegiado, que ha propiciado un alevoso asesinato. La llegada al punto máximo de la inquietud le lleva a Goethe a alegorizar e hipostasiar la inquietud bajo una forma personal. Su aparición es aleccionadora, llega con ese aspecto antropomórfico para decirle a Fausto que lo va a abandonar.

**Inquietud:** Fíjate con qué rapidez me alejo de ti maldiciéndote. A lo largo de la vida los hombres están ciegos, ahora, Fausto, vas a estarlo tú (le sopla al rostro)

**Fausto (Cegado):** La noche brilla cada vez más oscura, pero en mi interior brilla una clara luz<sup>26</sup>.

Se ha producido un salto cualitativo, la ida de la inquietud hace que al Doctor le sobrevenga la ceguera. La inquietud ha llegado a su punto máximo, y como tal ya sólo le queda desaparecer. Si allí se quedara, sólo daría lugar al delirio y a la locura, pero Goethe consigue hacerla fructífera aunando su culminación a su desaparición y haciendo que la llegada a este doble punto traiga consigo una nueva mirada. De ahí que sea absolutamente preciso que la inquietud se disipe y que se vea sucedida por la ceguera. Sin embargo esta ceguera no es una desgracia, se trata de una ceguera esclarecedora<sup>27</sup>. Gracias a la misma Fausto puede liberarse del compulsivo deseo de tener un panorama y así consigue ver, de un modo intuitivo y comprensivo a la vez, la grandeza y la relevancia de su logro. En esa visión ciega, interna e intuitiva radica la clave de su felicidad. Se da por fin cuenta de que ha logrado la virtud a partir de la precariedad. Su reino está sometido constantemente a la amenaza, la amenaza del mar, pero en esa precariedad estriba precisamente la culminación de la sabiduría<sup>28</sup>, la culminación de la sabiduría identificada con la más poderosa de las virtudes, la virtud pública. Una virtud consistente en un ejercicio consciente y dinámico de acciones que contribuyen al bien común y lo propician. El peligro común al que siempre se verán sometidos niños, adultos y ancianos hará que discurran provechosos los años de sus vidas, pues no podrán permitirse una inhibición de la virtud pública si es que quieren seguir sobreviviendo. Tendrán que trabajar hombro con hombro en la construcción de diques y escolleras, así como en las tareas industriales y

---

26 Ídem, 411.

27 Fascinante antítesis la propuesta aquí por Goethe. En pasajes anteriores la obsesión de Fausto era una panorámica de su reino, pero es precisamente ahora, en ceguera, cuando tiene constancia y certeza de que ha logrado su cometido. La inquietud no le permite ver en el sentido físico de la palabra, pero que la inquietud tome una figura real y antropomorfizada es lo que le habilita para intuir que ha triunfado.

28 “sólo merece la vida y la libertad aquel que tiene que conquistarlas todos los días” Goethe (1998, 414).

de labranza de la tierra para subsistir. Los hombres constituirán así “una tierra libre en un pueblo libre”. Al ver ese sueño cumplido, Fausto ha ganado y ha perdido el pacto-apuesta que hizo con Mefistófeles. Éste le ha procurado al doctor un momento tan excelso que lo ha hecho merecedor de que profiera: “Detente, instante, eres tan bello”<sup>29</sup>. Sentirse tan pleno como para exclamarlo era la condición que Fausto impuso para entregarle el alma al diablo y asumir la condena<sup>30</sup>. No vamos a comentar nada acerca de la ulterior salvación de Fausto en las escenas finales del poema, pues no viene al caso.

## RASTREOS BIOGRÁFICOS

De los muy diversos testimonios que recogen datos de la vida de Protágoras se obtiene una imagen en la que destacan dos rasgos especialmente sugerentes y, por así decirlo, complementarios: el de luchador y el de marginal. Es cierto que dichos rasgos podrían ser aplicados a cualquier sofista, pero sin duda nos encontramos ante quien mejor los encarna; parece haber unanimidad en las fuentes a la hora de considerarlo el primero y señero de los pensadores que pueden agruparse bajo este rótulo, el primero que cobró por enseñar oratoria de uso forense. Un abderita llega a Atenas y decide incorporarse a la defensa del sistema político dominante en la ciudad, la democracia, un sistema que identifica virtud con virtud cívica<sup>31</sup>. Su elección tiene mucho de forzosa, pues aunque la democracia reduce los derechos políticos a los ciudadanos atenienses, el partido oligárquico daría mucho menos margen a la acción de un hombre inquieto y activo así como también, por qué no, a hacer sólidas sus aspiraciones a la prosperidad<sup>32</sup>. Se cuenta que el sofista era uno de los muchos pensadores y artistas en torno a Pericles, también se cuenta que se hizo hombre de confianza de él y redactó por su encargo la constitución de Turios. Sin embargo la suerte del primer sofista cambió con la de la propia democracia. En 411 el golpe de estado de los 400 derroca la democracia y habilita una acusación

---

29 Ídem.

30 Una derrota que es un triunfo y un triunfo que es una derrota. Un objetivo que consiste en la no realización plena del mismo, pues definitivamente obtenido sería insatisfactorio. A este respecto son muy reveladoras estas palabras de Mefistófeles: “¡Acabado!, ¡qué estúpida palabra! ¿Por qué acabado? Lo acabado y la pura nada son exactamente lo mismo. ¿Para qué nos sirve el eterno crear? Para que lo creado se disipe en la nada. ¿Qué se puede decir de algo si se ha acabado? Que es como si no hubiese existido y sin embargo circulara como si existiese. En lugar de ello, preferiría el vacío eterno” (Goethe, 1998, 415).

31 “La vida cotidiana del ciudadano ateniense está dominada por la atención que requieren los asuntos del Estado” (Flacelière 1993, 50).

32 Veamos a este respecto lo que dice Filóstrato en *Vida de los sofistas* I, 10, 1 ss. “Fue el primero en mantener debates a cambio de dinero y el primero también en difundir dicha costumbre entre los griegos, un hábito que no es censurable. Porque los estudios que hacemos a nuestras expensas los apreciamos más que los que se nos ofrecen gratis”.

de impiedad contra Protágoras. El desencadenante, o la justificación, parecía ser el inicio de uno de sus libros<sup>33</sup>: “Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana”<sup>34</sup>. Desde nuestra óptica nos sorprende que una tan moderada manifestación de agnosticismo pudiera provocar un exilio y una subsiguiente quema de los libros del autor. Todo eso nos resulta más llamativo aún si, dando pábulo a las palabras que Platón puso en su boca, tenemos en cuenta que el pensador estimaba mucho el papel que la religión desempeñaba desde un punto de vista antropológico. Gracias a alcanzar la técnica, a saber utilizar la razón para el dominio sobre la naturaleza, el hombre es religioso (cf. 322a). A la vista de su discurso, si es que este discurso es suyo, no parece Protágoras un detractor de la religión como factor inhibitor del progreso, la religión es, por el contrario, una consecuencia del progreso. La muerte de Protágoras en la travesía marina por la que escapaba de Atenas para evitar cumplir su condena a muerte por impiedad viene a ser un cierre expresivo de su vida, algo análoga al discurso, a la disputa, al *logos agón* de un orador que quiere triunfar en el foro. Una experiencia intensa en que el orador busca su oportunidad (su *kairós*) para vencer y la aprovecha. Protágoras aprovechó su oportunidad, la democracia, mas ésta se diluyó junto a él<sup>35</sup>. De todos modos nos equivocáramos plenamente si tomáramos al pensador sin más por un oportunista. Él era un firme creyente en el carácter estrictamente humano de las instituciones culturales y por lo tanto de las políticas. De hecho, su versión del mito prometeico es una firme apuesta en este sentido. El hombre no puede conseguir nada sin conquistarlo y además ninguna conquista es definitiva. Nada de lo conquistado es garante de que se mantendrá. El hombre no logra el dominio de la naturaleza sin la activa técnica. Sin embargo la técnica no se consolida sin el ejercicio activo del sentido moral cívico y político, el cual entraña otra técnica, la *politike techné*. Dicho sea de paso, este ejercicio no puede ser consecuentemente más que democrático. Y, además, la democracia no puede subsistir sin vertebrarse como sistema, sin leyes que la articulen y sin el apoyo de otra institución como la educación reglada.

Goethe, al igual que el compañero griego antiguo que le hemos buscado, fue un individuo sumamente activo, sin embargo, su actividad pudo llevarse a cabo a través de cauces mucho más serenos. Nos encontramos con un hijo de la alta burguesía francfortiana de mediados del dieciocho, un auténtico patriciado

33 Al parecer, y según el testimonio de Diógenes Laercio, IX, 50 ss., también intitulado *Sobre los dioses*.

34 Ídem IX, 51.

35 “A partir de la muerte de Pericles en el 429, Atenas pasó a manos de ciudadanos que, aunque políticamente nacidos en el seno de la democracia tradicional eran hijos de la guerra, que siempre favorece conmociones y soluciones profundas y radicales”, así Antoni Piqué Argodans en su *Introducción a Sofistas* (1985, XII).

burgués que le procuró una niñez en contacto con la poesía, el teatro y las artes visuales<sup>36</sup>. Contactos que pudo convertir en vivencias, vivencias de los que pudo hacer actos y actos que se sustanciaron en hábitos. Goethe tuvo tiempo, y cuando no lo tuvo, supo detenerlo. Goethe tuvo suerte, y cuando no la tuvo, supo anonadar el desengaño y el fracaso mediante la literatura y el arte. En contraste con Protágoras no fue ni mucho menos un *outsider* y tampoco se puede decir que se tratase estrictamente de un luchador. El Olímpico no tuvo nada de marginal porque su nacimiento y sus acciones lo situaron siempre en el centro. Aparte de su afortunado nacimiento, su profesión de escritor estuvo jalonada por el éxito y el reconocimiento. Sus camaradas escritores y el gran público lo consideraron un maestro indiscutible desde la publicación de *Las penas del joven Werther*. Además este éxito a gran escala le procuró la protección del Archiduque de Weimar, su cargo de ministro en aquel minúsculo estado y con ello una carrera política sólida y sin sobresaltos. En consecuencia y yendo al segundo de los rasgos, Goethe no tuvo que luchar por su sustento, se despreocupó muy pronto de este asunto y supo reconducir la dimensión agónica de la vida a la superación de sí mismo en el ámbito general de la creatividad: en el amor, en la realización de su obra poética, en las disputas con sus contrincantes estéticos (los románticos), y científicos (los newtonianos).

No creemos que sea equivocado decir que la vida de Goethe consistió en un esfuerzo denodado y continuo por prescindir de los aspectos temporales e históricos de la cultura e ignorarlos en aras de los eternos o los que aspiran a convertirse en eternos. En este sentido es ejemplar cómo vive el niño Goethe la Guerra de los siete años. Su contacto con “el invasor francés” no fue el del pillaje y el saqueo de su casa paterna. Muy al contrario. La familia Goethe entabló durante este tiempo amistad con un oficial del ejército enemigo, un teniente, el Conde Thoranc, el cual hizo que el infante Johann conociera las tragedias de Racine y las comedias de Molière. A su vez el interés de Thoranc por la colección de pintura de su padre estimuló el interés del niño por este arte. Valga este ejemplo, este emblemático ejemplo, para hacer ver que Goethe, siempre que pudo eligió lo gradual a lo repentino: prefirió el neptunismo al vulcanismo<sup>37</sup>, la preformación a la pigénesis<sup>38</sup>,

---

36 En la biografía que Richard Benz (1988) incluye en el volumen XIV de la *Hamburger Ausgabe*, se hace eco de esas actividades de la infancia de Goethe aptos a tal efecto: la lectura de la Biblia, la escucha de cantatas, el contacto con versos profanos y la pintura.

37 Teorías sobre la formación del Universo de la época. La primera afirma el origen acuoso y gradual del mismo, la segunda la procedencia del fuego y por eso su formación brusca.

38 Aquí hablamos de embriología. Mientras que la preformación señala que el individuo adulto animal está ya formado en miniatura en los líquidos seminales, la epigénesis nos habla de una diferencia radical entre el embrión y el organismo y de una constitución morfológica que tiene lugar durante la gestación. Mientras que en el primer caso nos encontraríamos ante cambios sólo cuantitativos en el segundo los cambios serían cualitativos y profundos.

el medio translúcido a la radiación<sup>39</sup>, el clasicismo al romanticismo<sup>40</sup>. En definitiva, siempre que pudo hizo del tiempo eternidad, de las plantas la protoplanta<sup>41</sup>, del amor poemas<sup>42</sup>, del desamor novelas<sup>43</sup>, de la injusticia social oportunidades, de la guerra excursiones<sup>44</sup>. Bueno quizás aquí seamos un tanto injustos. Se dice que acompañó al ejército de la alianza austro-prusiana en la Campaña de Francia de 1792 y que participó en 1793 en la Toma de Maguncia.

Compartió de un modo leal los padecimientos del ejército bajo la lluvia en los lodazales, sufrió privaciones y peligros, confusión y derrotas, se expuso al fuego de las granadas lo que fue muy positivo para su persona y no fue raro que por su resolución y por su dinamismo consiguiera imponer serenidad y orden.<sup>45</sup>

Este texto hace sonreír. Para empezar, porque entrevemos en quien lo escribe, Richard Benz, el vicio menor de muchos biógrafos que, por sentirse afectivamente apegados al individuo sobre el que tratan, se convierten en hagiógrafos. En este caso notamos una voluntad por proyectar una luz favorable en los rincones oscuros del biografiado. No es ni mucho menos un disparate decir que la conducta de Goethe estuvo marcada a lo largo de su vida por un individualismo rayano en la insolidaridad. De ahí la preocupación de Benz por compensar este defecto, ya que ocultarlo es imposible, narrando escenas como las citadas. En todo caso, y aparte de las encomiables intenciones del biógrafo, si Goethe luchó con encono y resolución, lo hizo a favor del Antiguo Régimen y las fuerzas de la Restauración.

Quizás sobre las cuestiones que estamos tratando pueda arrojar luz otro texto que

39 Mientras que su teoría de los colores hablaba de una mayor o menor resistencia del medio al rayo de luz que explicaba la gradualidad de la escala de los grises, la de Newton explicaba el fenómeno del color por la no absorción de un cuerpo de ciertas radiaciones de la luz solar, precisamente las responsables de su color.

40 Hasta el punto de legislar en una sociedad que formó junto a Heinrich Meyer, Aloys Hirt y Friedrich Schiller, lo amigos del arte de Weimar (die Weimarer Kunstfreunde) qué y cómo se pretendía pintar.

41 Una planta primigenia que reuniera originariamente rasgos de todas las plantas conocidas.

42 De entre los muchos ejemplos siempre se destaca *La trilogía de la pasión*, suscitada allá por 1823 por Ulrike von Lewetzow.

43 Y, sin duda, aquí el ejemplo debe ser *Werther*, con el que se libró del desamor de Charlotte Kestner haciendo suicidarse a su personaje en parte trasunto de él mismo, en parte de Johann Wilhelm Friedrich Jerusalem, amigo suyo que efectivamente se quitó la vida por desamor.

44 Recordemos que la más famosa imagen de Goethe es el óleo de Johann Heinrich Tischbein que lo inmortaliza en la Campaña de Francia. Al ver al repantigado personaje que recoge el cuadro el último lugar el que un espectador no avisado piensa que se encuentra es en una campaña bélica.

45 Benz (1988), p. 364.

muestra la comprensión expresa que Goethe tenía del mito prometeico. En el libro decimoquinto de *Poesía y verdad*, el autor nos relata cómo llegó a interesarse por las andanzas del titán. La reflexión de estas líneas comienza tomando conciencia la necesidad que tenemos del otro para apoyarnos, en los padres durante la niñez y en los parientes, en los amigos y en los conocidos en otras etapas de la vida. Sin embargo el reconocimiento de esta dependencia no puede desligarse de un hecho: al fin y a la postre el hombre se encuentra a la hora de la verdad solo. Nos sigue relatando Goethe que la ayuda principal que obtuvo en estos casos fue su *talento productivo*<sup>46</sup>, una fuerza natural que actuaba a su favor independientemente de lo que los demás hicieran por favorecerlo o perjudicarlo<sup>47</sup>. El autor señala entonces que aquellas obras suyas ganadoras de éxito y aplauso “fueron hijas de la soledad”. Esa apología de la soledad está basada en una certeza: la de la autarquía del *talento productivo* (al que también podríamos llamar genio). A partir de esta certeza, obtenida mediante su experiencia vital y creativa, Goethe empezó a valorar a Prometeo como la figura emblemática de este proceder y decidió escribir, primero un monólogo en forma de himno (1774) y un drama (1773) que dieran cuerpo esta idea.<sup>48</sup>

Tanto el monólogo como el drama son de una innegable calidad literaria. Para empezar, digamos que este monólogo ofrece un modelo atípico del género, pues más bien consiste en un discurso dirigido a Zeus. El protagonista del soliloquio, claro está, Prometeo, invita al dios supremo a seguir jugueteando con las nubes, al mismo tiempo que lo insta a respetar la tierra, la casa y el hogar que considera suyos. Acto seguido se comiserara de la falaz majestad de los dioses, la cual se basa en la esperanza de los niños y los mendigos<sup>49</sup>. “Goethe... presenta, como característica principal, la actitud blasfema y de odio a los dioses de Prometeo, que aparece consciente de su propio valor y busca el enfrentamiento”<sup>50</sup> Prometeo no encuentra razón alguna para venerar a Zeus porque no le salvó ni ahorró males, ni mitigó ni alivió sus pesares. Su hombría fue forjada por el tiempo y el destino, que son los señores de Prometeo, sí, pero también los de Zeus. El “destino...le ha dado fuerza creativa y quiere enaltecerlo para asumir de un modo definitivo su individualidad creadora”<sup>51</sup>

---

46 Noción ésta muy en la línea de la *fuerza* de Leibniz entendida como cantidad de ser de la mónada.

47 Lo cual nos lleva directamente a la importancia que Goethe otorgaba al modelo vegetal de formación del organismo para la formación del cuerpo y el espíritu humanos.

48 Hasta aquí lo reflexionado por Goethe en *Dichtung und Wahrheit*, citado según *Johann Wolfgang von Goethe Hamburger Ausgabe*, Band 10, pp. 47,20- 49,23).

49 No creemos incurrir en ningún abuso interpretativo si aquí consideramos mendigo a todo adulto esperanzado, estado mental que implica una indigencia previa ya sea esta física o espiritual, siendo más importante sin duda, esta última.

50 López de Abiada (1985, 74).

51 Conrady (1988, 205).

*Hat nicht mich zum Manne geschmiedet  
Die allmächtige Zeit  
Und das ewige Schicksal  
Meine Herrn und deine?*<sup>52</sup>

El monólogo acaba declarando que no aborrecerá nunca la vida porque sus sueños de madurez no florecieran y que la raza que formó a su imagen y semejanza sufre, llora, goza y no respeta a Zeus, al igual que él.

La primera cuestión acerca del drama<sup>53</sup> sobre la que debaten los exegetas goethianos es si nos encontramos ante una obra, aunque breve, acabada o si sólo contamos con un fragmento. Nuestra opinión iría más en la línea de la primera hipótesis, pues la consciencia que está presente y va destilando la escasa trama de la obra apuntan más a un Prometeo resignado que a un personaje que persista tozudamente en su rebelión y esté abocado a la tragedia. El drama transcurre por una serie de escenas casi yuxtapuestas, seis diálogos sucesivos que tienen como núcleo común la capacidad/incapacidad de Prometeo de comprender la *distinción/indistinción esencial que pueda haber* entre los dioses y los hombres. Salvo una interpolación en la que Zeus /Júpiter reflexiona junto a Mercurio, Prometeo protagoniza la totalidad de estas escenas. La serie se inicia con una discusión con Mercurio. En la línea del monólogo, el héroe niega cualquier tipo de pleitesía a los dioses, pues no le privó de ningún mal la supuesta omnipotencia de éstos, ya que al igual que él están sometidos al tiempo<sup>54</sup>. Esta consciencia de su autonomía queda acentuada con el intercambio de palabras con su segundo interlocutor, Epimeteo<sup>55</sup>. La siguiente conversación, con Minerva, reviste especial importancia. Con Minerva, inteligencia y autoconciencia de Prometeo, la relación no es tanto de diálogo, como de fusión, de comunión. Y la cercanía íntima de Minerva no hace que Prometeo se sienta precisamente diferente de los dioses, sino equiparado con ellos<sup>56</sup>. El segundo de los actos de los que consta este microdrama comienza con la mencionada escena entre Mercurio y Júpiter, en que el primero se lamenta de la rebeldía de Prometeo y de la sacrílega alianza de Minerva con éste. Júpiter se muestra sereno pues tiene la certeza de que el hombre acabará percibiendo su limitación y su diferencia de los dioses<sup>57</sup>. Después, por primera vez Prometeo interactúa con hombres. Uno al que ayuda mediante el saber técnico a hacer una choza y al que advierte de que podrá invitar a quien lo

---

52 "¿No ha forjado mi hombría el tiempo omnipotente y el eterno destino, mis señores y los tuyos?", Goethe (1985, 103).

53 *Johann Wolfgang von Goethe Hamburger Ausgabe*, Tomo 4, pp. 176-187).

54 *Ibíd.* pp. 176-177 (versos 1- 46).

55 *Ibíd.* pp. 177-178 (versos 47- 95).

56 *Ibíd.* pp. 178-181, (versos 96- 206).

57 *Ibíd.* pp. 181-182, (versos 207- 240).

deseo, pero nunca compartirla, pues, ya que la ha hecho, le pertenece<sup>58</sup>. Hay un segundo hombre que se queja a Prometeo de una herida que le hizo otro quien le robó una cabra. Prometeo, simbolizando que la curación viene de la naturaleza, arranca una rama y le cura con la savia del árbol. En cuanto al robo le conmina a que lo olvide diciendo lapidariamente: “si su mano se alza contra todos, la mano de todos se alzar  contra él”<sup>59</sup>.

Y capítulo aparte merece la conmovedora escena de Pandora. Ésta ha asistido a los escarceos amorosos de Arbar y Mira, los cuales se incomodaron al verse observados.  l se march , pero la muchacha, después que la dejara su amante, se abalanzó sobre Pandora bes ndola y abraz ndola. El latir de su pecho y el calor de sus mejillas ha turbado a Pandora quien comunica sus emociones a Prometeo. Esta experiencia lésbica ha provocado en Pandora unas inquietudes que no ha sentido nunca. De un modo inopinado, Prometeo asocia erotismo a muerte. La inquietud propiciada por el amor es símbolo de la insoslayable vulnerabilidad que la mortalidad impone a la condición humana. Prometeo señala que la muerte es el destino de todos los actos humanos, los cuales se verán entretanto marcados de un modo inevitable por un vaivén de placer y dolor a lomos de la esperanza. Sin embargo la muerte no es sólo final sino también principio, el ciclo de la vida con su placer y su dolor retornará una y otra vez<sup>60</sup>. Parece claro que el hombre, por medio de Pandora, ha encontrado la conciencia de su diferencia de los dioses y su límite, el hombre ama y el hombre muere, su esencia es la precariedad, si bien no estamos ante una precariedad y una indigencia desesperanzadas, pues su presencia y su posible solución serán eternamente recurrentes.

La precariedad como oportunidad, la solución individual y mítica y no colectivo-política del problema y el carácter ontológico y no contextual de dicha indigencia son aspectos que aparecen incipientemente en estos escritos del joven Goethe y que llegarán, como ya hemos visto hasta su póstuma segunda parte de *Fausto*. Lo curioso es que se tiende a establecer una cesura, e incluso una fisura, entre el primer y el segundo Goethe. Entre el Goethe de raigambre y propósitos burgueses y el consejero áulico protegido por el Archiduque de Sajonia-Weimar. Incluso se propone una diferencia de denominación: al primero se le llamar  Johann Wolfgang Goethe y al segundo Johann Wolfgang von Goethe<sup>61</sup>. En nuestro caso el Goethe joven estará representado por el monólogo y el microdrama prometeicos que acabamos de comentar, mientras que del Goethe maduro hemos ofrecido una muestra con el segundo *Fausto*. De la comparación de los dos tratamientos de ambos textos por parte del autor tal vez obtengamos la impresión de que hay una cesura, pero en ningún caso una fisura. El predominio de lo natural sobre lo

58 *Ibíd.* pp. 182-183 (versos 241-276).

59 *Ibíd.* Pág. 184 (versos 277- 310).

60 *Ibíd.*, pp.184-187 (versos 311-414).

61 *Cf.* Salmerón, en Goethe, 1999, 9.

cultural y la preponderancia del planteamiento esencialista de lo político sobre el convencionalista y contractual se manifiestan en una suerte de continuidad.

## RECAPITULACIÓN

Antes de retornar a las diferencias entre los dos planteamientos sobre la institución de la comunidad humana abordados en este artículo, el de Protágoras y el de Goethe, apuntemos un aspecto común. Nos referimos a la consciencia de ambos pensadores de que el camino de la naturaleza a la cultura, de la barbarie a la civilización, del agregado humano a la comunidad política no es un proceso irreversible. Haber alcanzado un sistema democrático no garantiza la manutención del mismo. La participación en la justicia no sólo es un “resultado histórico”, sino también un “postulado político”. Dicha participación no sólo sirve para definir al hombre, sino que debe seguir definiéndolo<sup>62</sup>. Por su parte la preocupación por la reversibilidad del proceso civilizatorio también es sentida por Goethe. Sentida de un modo tan fuerte que le conmina a poner a un grupo humano en una situación tal que convierta la articulación de la comunidad en un proceso poco menos que compulsivo<sup>63</sup>.

Y ahora, como habíamos prometido, retornemos a las diferencias.

Tengamos en cuenta la noción de felicidad como virtud pública que, de un modo contrapuesto, proponen Protágoras y Goethe. Los ciudadanos de Atenas deben ser educados por sus padres para respetar sus instituciones, para crear leyes y tomar decisiones mediante la ejercicio de la virtud pública y deben ser sometidos a medidas punitivas cuando conculcando las decisiones de la comunidad provoquen un quebranto al bien común<sup>64</sup>.

Protágoras no vio otra posibilidad para fundar la convivencia entre los hombre que la voluntad mayoritaria de los ciudadanos plasmada en las leyes mediante un procedimiento participativo que era en sí mismo esencial para su sistema. No existe otra justicia que la legalmente establecida<sup>65</sup>

62 “Eso significa que el regreso a la barbarie no es un derrotero definitivamente cerrado para el hombre, ni la justicia una conquista irreversible”, (Solana Dueso, en “Introducción” a Protágoras de Abdera, 1996, 64).

63 Sin embargo, cabe entender esta compulsión de un modo bello y eficaz como en este texto: “síntesis subjetivo-objetiva de Tiempo y Eternidad en el instante- que es siempre *tiempo de construir*- se eleva un pensamiento desmesurado. Reflexión secreta acerca del vencimiento del tiempo en el interior del propio tiempo”, (Trías, 1980, 76).

64 Lo cual puede bien relacionarse con la teoría protagórica del *homomensura* “Las leyes positivas y las ciudades existentes adquieren de ese modo un valor práctico para la vida; y en la misma forma que lo que existe es lo que le parece al observador, según la teoría de Protágoras, lo que le parece justo a la ciudad es efectivamente justo, es la ley justa” (Tsatsos, 1982, 58).

65 Solana Dueso (2000, 109).

Los ciudadanos del reino de Fausto se encuentran constantemente sometidos a la amenaza del mar. Forzados por la precariedad, están abocados a lo técnico, y son sustraídos, por esa precariedad, de lo político. Aunque, para ser exactos, habría que formularlo de otro modo: más que sustraídos de lo político, se ven ceñidos a una dimensión de lo político entendido como cooperación inmediata, sin debate ni deliberación algunos.

Es muy importante considerar que Protágoras tiene como referencia una Atenas real<sup>66</sup>, mientras que Goethe construye un modelo. Protágoras se remite a su relato de la historia de Atenas y pone el ejemplo de su admirado Pericles moviendo su reflexión en el posibilismo, en la limitada franja de acción que promueve una vida colectiva en la que el individuo sigue existiendo con todas sus demandas. Por el contrario en Goethe encontramos algo así como un ideal contrafáctico que sirve para decirnos qué falta y qué sobra en el hombre para ser virtuoso desde un punto de vista político. Y la conclusión tal vez sea triste: quizás lo que sobre sea el hombre concreto. Goethe crea un marco que suprime y diluye al individuo en la colectividad. Mientras que en Protágoras subsiste la posibilidad de decisión y por lo tanto de desistimiento civil, en Goethe se idean unas circunstancias que conducen a una compulsiva aceptación de la virtud pública, algo que nos puede llevar a preguntarnos: si es compulsiva, ¿sigue siendo virtud la virtud?<sup>67</sup>

Es cierto que ambos autores (aunque lo de autor en el caso de Protágoras es innegablemente dudoso, pues nos encontramos con un texto de Platón) se remiten a lo mítico. Sin embargo también es muy diferente el modo en llevan a cabo ese acercamiento al mito. Protágoras nos habla de un mito originario de la especie humana que hace poseedora a ésta de la sociabilidad. Goethe crea un mito proyectivo que reinstaura una suerte de *solidaridad orgánica* entre los hombres. En Protágoras queda esbozada la conciencia de que se debe crear una imagen del hombre adecuada al tipo de comunidad que se quiere constituir, y que esa imagen ha de ser diseñada *ab origine* para alcanzar más efectividad. Goethe de un modo muy moderno detiene la realidad, la congela en un entramado alegórico que conduce al modelo ideal y contrafáctico que antes señalábamos. Digamos que Protágoras parte del mito y Goethe nos conduce al mito estima que la forma mítica de la nueva comunidad es el estado al que se debieran aproximar la realidad política para acercarse a la armonía.

Para Protágoras hay una doble precariedad que debe ser subvenida, por una parte

66 Solana Dueso en su "Introducción" a los *Dissoi logoi* dice: "las reflexiones protagónicas referentes a las cuestiones políticas se enmarcan en un terreno definido por la multiplicidad, la finitud, el conflicto; es el mundo de la historia real, no de la historia inventada o la utopía" (Protágoras de Abdera, 1996, 56).

67 No olvidemos aquí que uno de los pocos filósofos que Goethe salva es a Espinosa, para quien la virtud no tiene nada que ver con el libre albedrío, sino con la conciencia de la necesaria imbricación que existe entre la Sustancia y sus modos.

la solvencia técnica habilita la social, pero por otra ambas se demandan y se complementan mutuamente.

Para Goethe hay una precariedad que todo lo engulle y cuya atención da sentido a acciones individuales y colectivas, precisamente porque las soluciones que el hombre puede darle nunca son enteramente satisfactorias ni definitivas.

Sin duda en Protágoras nos encontramos con una orientación esperanzada de lo político que, sin dejar de ser posibilista, hinca sus raíces en un optimismo antropológico. Por el contrario en Goethe la reducción de lo virtuosamente político a lo compulsivo nos habla de una intensa desconfianza del género humano. Tal vez Protágoras sea un fiel descriptor de la gris realidad cotidiana. Tal vez Goethe sea un lúcido escrutador del fondo negro de nuestro ser.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **Fuentes**

Sofistas (1985): Testimonios y fragmentos, Traducción, introducción y notas de Antoni Piqué Angordans

Sofistas (1996): Testimonios y fragmentos, Traducción y Notas Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos.

Protágoras de Abdera (1996): *Dissoi logoi*, Edición de José Solana Dueso, Madrid, Akal

Platón (2000): Diálogos I, Introducción general de Francisco Lisi, Traducción (de Protágoras), Carlos García Gual, Madrid, Gredos.

Johann Wolfgang von Goethe (1998): Fausto, prólogo del Duque de Alba, Traducción y edición de Miguel Salmerón, Madrid, Espasa [1832]

### **Literatura secundaria**

Alegre, Antonio, (1986): La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis, Barcelona, Montesinos Benz, Richard, (1998): "Goethes Leben" en Johann Wolfgang von Goethe Werke Hamburger Ausgabe, Band 14, Naturwissenschaftliche Schriften II, Materialien, Register, Frankfurt, DTV.

Calvo, Tomás, (1995): De los sofistas a Paltón: Política y pensamiento, Madrid, Cincel.

Conrady, Karl Otto, (1988): Goethe. Leben und Werk, Frankfurt, Fischer.

Bassin, Barbara, (1995): L'effet sophistique, Paris, Gallimard

Flacelière, Robert, (1993): La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles, Traducción de Cristina Crespo, Madrid, Temas de hoy [1953]

García Gual, Carlos, (1997): Prometeo, mito y tragedia, Madrid, Hiperión.

Gomperz. Heinrich, (1965): Sophistik und Rethorik, Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft

Guthrie, W. K. C., (1969): A History of Grek Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press

Hempelmann, Gerhard (ed.) (1972): Platon Protagoras Kommentar, Münster Aschendorffs Klassikerverlag

Jaeger, Werner, (1967): Paideia, México, Fondo de Cultura Económica

López de Abiada, José Manuel, (1985), Goethe, Madrid, Júcar

Nussbaum, Martha Craven, (1995): La fragilidad del bien, Traducción de Antonio Ballesteros, Madrid, Visor [1986].

Rankin, H.D., (1983): Sophists, Socratics and Cynics, London, Croon Helm.

Romilly, Jacqueline de, (1997): Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles, Traducción de Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Seix Barral [1988]

Salmerón, Miguel, "Introducción" a Goethe, Johann Wolfgang, (1999): Escritos de arte, Madrid, Síntesis.

Solano Dueso, José, "Sofistas" en García Gual, Carlos (ed.), (1997): Historia de la Filosofía Antigua, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Tomo 14, Madrid, Trotta, pp. 89-112.

-Ídem (2000): El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza

Trías, Eugenio (1980): Conocer Goethe y su obra, Barcelona, Dopesa

Tsatsos, Constantino D., (1982): La filosofía social de los antiguos griegos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

VV.AA. (ed.), (1984): Platón, Protágoras (antología), Madrid, Coloquio

Vegetti, Mario (2005): La ética de los antiguos, Traducción de María José Rico Martínez, Madrid, Síntesis [1989].