

INTRODUCCION AL MOVIMIENTO SOFISTICO GRIEGO

ASUNCION SANCHEZ MANZANO
DOR IGNACIO RUS RUFINO

7

M.^a ASUNCIÓN SÁNCHEZ MANZANO
SALVADOR RUS RUFINO

INTRODUCCIÓN AL MOVIMIENTO SOFÍSTICO GRIEGO

Prólogo
de Alberto Díaz Tejera



UNIVERSIDAD DE LEÓN
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES



SÁNCHEZ MANZANO, M.^a Asunción

Introducción al movimiento sofístico griego / M.^a Asunción Sánchez Manzano, Salvador Rus Rufino ; prólogo de Alberto Díaz Tejera. – León : Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1991.

194 p.; 24 cm.

ISBN: 84-7719-252-9

I. Sofistas. I. Rus Rufino, Salvador. II. Díaz Tejera, Alberto. III. Universidad de León. Secretariado de Publicaciones
1(38)

© UNIVERSIDAD DE LEÓN

SECRETARIADO DE PUBLICACIONES Y LOS AUTORES

ISBN: 84-7719-252-9

Depósito legal: S. 887-1991

Cubierta: E. CASAS

Composición e impresión:

Gráficas VARONA

Rúa Mayor, 44 - Teléfono (923) 263388 - Fax 271512

37008 Salamanca

A don Alberto Díaz Tejera

INDICE

<i>Al Lector</i>	11
<i>Prólogo</i>	13

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

APROXIMACION HISTORICA A LA FIGURA DEL SOFISTA

1. El término <i>sophistés</i>	17
2. La crítica del siglo IV.....	19
A. Platón.....	19
B. Aristóteles.....	26
C. Isócrates.....	28
D. Conclusiones.....	29

CAPÍTULO II

LA CONSIDERACION HISTORICA DE LA SOFISTICA

1. El primer período: las edades antigua y medieval.....	31
2. El segundo período: la edad moderna.....	36

CAPÍTULO III

LOS REPRESENTANTES DE LA SOFISTICA

1. Protágoras.....	44
2. Jeníades.....	49
3. Gorgias.....	49
4. Licofronte.....	54
5. Pródico.....	54
6. Trasímaco.....	56
7. Hipias.....	57
8. Antifonte.....	59
9. Critias.....	63
10. El Anónimo de Jámblico.....	68
11. Calicles.....	69

CAPÍTULO IV
EL CONTEXTO FILOSOFICO E HISTORICO DE LA SOFISTICA

1. La situación de la filosofía después de Parménides: la crisis de la <i>physis</i> .	73
2. Los eléatas	77
3. Los pluralistas: Empédocles y Anaxágoras	81
4. Los atomistas: Leucipo y Demócrito	87
5. Balance general y situación de la sofística	89
6. El momento histórico: la crisis de la <i>pólis</i> como unidad político-social....	93

SEGUNDA PARTE

A modo de programa	109
--------------------------	-----

CAPÍTULO V
LA APARICION DEL HUMANISMO Y LA APORTACION DE PROTAGORAS

1. La lucha por el humanismo	111
a) La primera poesía griega	112
b) Los filósofos presofísticos.....	115
2. Aproximación a la cuestión del hombre-medida	117

CAPITULO VI
ASPECTOS ONTOLOGICOS Y GNOSEOLOGICOS DE LA SOFISTICA

1. La ontología de Gorgias	133
a) Las opiniones sobre los textos	134
b) Las demostraciones de Gorgias.....	134
2. La teoría del conocimiento de la sofística	143
a) Protágoras	144
b) Gorgias de Leontino	151
c) Critias.....	153
d) Antifonte.....	153
e) Licofronte	154
f) Jeníades de Corinto	155

CAPÍTULO VII
EL TEMA DE LO DIVINO EN LA PRIMERA SOFISTICA GRIEGA

1. Protágoras	157
2. Pródico de Ceos.....	161
3. Demócrito.....	162
4. Critias	164
5. Valoración a partir de Sócrates y Platón.....	167
<i>A modo de conclusiones.....</i>	177
<i>Abreviaturas usadas en la bibliografía</i>	183
<i>Bibliografía</i>	185

AL LECTOR

El lector se encuentra ante un libro que pretende acercarle a una temática cultural profundamente humanística. En efecto, la Sofística reúne una reflexión sobre los interrogantes básicos que se le plantean al hombre de todos los tiempos acerca del mundo, de sí mismo y de la sociedad en que vive, así como una aplicación del conocimiento del lenguaje humano a la acción sobre la realidad, constituida por esos tres campos fundamentales de experiencia. Por tanto, no se trata de una mera reflexión teórica, sino que se orienta inequívocamente a la práctica inmediata, en una comprensión activa del hombre y de su entorno, pero a través, precisamente, del hombre mismo.

El acercamiento del lector moderno a la Sofística griega antigua se ve dificultado por la escasez de los testimonios de que disponemos. Por eso, este libro trata de reunir los principales textos conservados, pero ofreciendo una interpretación y un comentario de cómo su contenido se articula y armoniza, resaltando además las consecuencias últimas de los principios teóricos del pensamiento sofístico.

Dos aspectos destacados de la Sofística no se encuentran aquí sustantivamente representados: la técnica retórica y la pedagogía. En ambos aspectos, la aportación de los sofistas fue recogida, criticada y superada por la escuela socrática. Ahora bien, la utilización de los recursos del lenguaje por parte de estos maestros ambulantes se hace patente por doquier en la formulación de su pensamiento, y por tanto, se deja sentir en los comentarios que pueblan el libro. Este ofrece también bibliografía especializada de estos dos temas, por donde el lector pueda orientar su interés.

La colaboración entre los dos autores que firman la obra se ha realizado de la siguiente manera: acuerdo en el plan expositivo de la obra en general, orden, contenido y tono de cada uno de los capítulos; la responsabilidad en el desarrollo concreto de los temas de la primera parte, los cuatro primeros capítulos, corresponden a M^a Asunción Sánchez Manzano; al igual que la paternidad de la segunda parte es de Salvador Rus Rufino.

PROLOGO

1. Los autores de este libro, *Introducción al movimiento sofístico griego*, María Asunción Sánchez Manzano y Salvador Rus Rufino, me pidieron unas líneas de presentación. Una negativa por mi parte habría sido una imperdonable desconsideración. Y ello por dos razones: de un lado, porque implicaría echar por la borda una larga amistad en la que sobre todo ha fermentado la comunicación e intercambio de tipo científico e intelectual y, de otro, porque este libro, que he leído con sumo interés, bien merece por sí mismo una presentación. Trata un tema recurrente de la cultura occidental: el dilucidar qué lugar ocupa o debe ocupar el hombre en su devenir histórico y en su entorno vital. Ciertamente, en la Grecia clásica el fenómeno se encarnó en la Sofística pero, con otros nombres, la dialéctica que aquella generó, se ha repetido después en otras muchas situaciones y contextos históricos.

2. La misma estructura del libro y el desarrollo de los distintos apartados encubren esta intencionalidad dialéctica. Pero entiéndase bien, intencionalidad arrancada de una dialéctica objetiva: una realidad dialéctica inserta en su momento histórico y dialogando con la dimensión histórico-cultural precedente al tiempo que rotura nuevos derroteros de pensamiento y de convivencia social. La Sofística es vista como una dialéctica real y objetiva. En esta perspectiva no resulta sorprendente que fuera Hegel, como bien recalcan los autores, el que mejor comprendió la virtualidad de este movimiento sofístico.

3. Bajo esta intencionalidad englobante, se organiza este libro. De aquí que comprenda una primera travesía en la que estudia, primero, el término sofista, *sophistés*, y su complejidad significativa, luego, los representantes más notorios y, por último, su valoración, no ya sólo en su entorno helénico, sino en su proyección posterior, con especial detenimiento en la apreciación que se origina en Hegel y se continúa en autores contemporáneos. En esta primera travesía, pues, es propósito del libro situar la tesis, esto es, substantivar el fenómeno de la Sofística.

4. Y la verdad es que el navío que recorre esta travesía lo hace con brújula correcta, en la medida en que escudriña los puertos adecuados: análisis filológico del vocablo *sophistés*, cuándo aparece y con qué carga semántica y cómo va tomando carta de naturaleza en la sociedad ateniense. Sin duda, el punto de referencia se centra en Platón, el que planta el cetro del desafío a la Sofística desde el ángulo de la verdad y es el testimonio que mejor conservamos. Platón no acepta que los términos de la dicotomía «hablar bien» y «decir la verdad» puedan realizarse por separado. La persuasión, objetivo de la retórica, no puede estar anclada sólo en el «bien hablar» y la faceta relativa de la realidad tampoco es suficiente para enmarcar y apresar la verdad. El carácter superficial del pensamiento sofístico se hace patente en este «hablar bien» sin consideración de un objeto específico, que es tan genérico como lo divino y lo humano. Y es en esta última perspectiva en la que se basa la diatriba de los diálogos platónicos.

5. La doctora Sánchez Manzano no ignora la influyente autoridad de Platón en la devaluación de la dimensión dialéctica de la Sofística al querer éste encasillarla en lo absoluto de la verdad y considerarla como un fenómeno circunstancial y aparente. De aquí la importante aportación de la postura de Hegel que considera relevante, no tanto el contenido propio, cuanto la posición y el momento de la Sofística en el devenir cultural helénico. A mi modo de ver, la Sofística griega se ahoga en Platón per resucita en Hegel. Este punto de vista resulta un gran acierto de los autores de este trabajo.

6. En la segunda travesía -por seguir con la imagen platónica- el barco de la investigación conduce a la Sofística al encuentro, primero, con la dimensión filosófica precedente y, segundo, con la dimensión histórico política. Creo que el análisis del primer encuentro es un logro importante del profesor Rus Rufino. Podría parecer gratuito el relacionar la Sofística con la filosofía presocrática. No sólo lo es sino que, precisamente, en este encuentro se manifiesta el carácter dialéctico que la Sofística ha generado. Aquella trastoca el cuadro en el que se movía la preocupación presocrática: si aquí el centro es la *physis* con sus ramificaciones pluralistas y regularmente ontológica, en la Sofística el centro es el hombre con su pluralidad de predicación lógica y multiforme. «La medida de todas las cosas es el hombre», sentencia Protágoras. Luego el predicado no es algo que *está siendo* en el sujeto, sino algo que el hombre, cada hombre, predica del sujeto. La *physis* cede el paso al *ánthropos*, y la ontología a la lógica. El diálogo, pues, con la filosofía presocrática es una realidad con virtualidad profunda que remueve los cimientos mismos del pensar helénico y que los autores de este trabajo han sabido poner de manifiesto.

7. En el encuentro de la Sofística con la dimensión histórico-cultural, el análisis es no menos interesante. Con acierto los autores concentran su desarrollo en la realidad de la *pólis* en tanto que, primero, dimensión englobante y, después, desintegración de sus límites propios. La Sofística contempla esta desintegración y la considera una evolución casi natural, dada la relevancia del hombre, en cuanto tal, en el devenir cultural de la segunda mitad del siglo V. Si el hombre se constituye en el factor centrípeto del devenir, los límites de la *pólis*, que defiende al *polítes*, se rompen en mil pedazos. Esta dialéctica se torna sentido común.

8. Pero el acierto del planteamiento en este contexto consiste en considerar a la Sofística no como la causalidad que determinó esta desintegración, sino como *espectadora* y *analizadora* de este fenómeno histórico. En este punto se reinterpreta a Platón y se valora la apreciación o al menos la simpatía que, aquí y allá, encontramos en los trágicos, sobre todo en Eurípides, pero también en Tucídides y en la oratoria del siglo IV.

9. Los muchos y excelentes estudios sobre el tema que desarrolla este libro, podrían hacer pensar que es un trabajo superfluo y sin interés. Nada más lejos de la verdad. Su mayor mérito consiste en poner ante nuestros ojos que es un tema recurrente en el devenir cultural humano: una dimensión cultural nueva que lucha con los presupuestos anteriores, pero que nunca se realiza en todos sus contenidos porque fuerzas adversas se oponen. Con los presocráticos y con la *pólis* dialoga la Sofística, mas, a su vez, se encuentra en las redes críticas de Sócrates y Platón. Ni éstos triunfan totalmente, ni la Sofística se impone. Pero unos y otros sembraron una semilla, que, según el abono propio de cada época, rebrota de nuevo.

ALBERTO DÍAZ TEJERA
Catedrático de Filología Griega
Universidad de Sevilla.

PRIMERA PARTE

APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LA FIGURA DEL SOFISTA

1. El término Sophistes

Para comprender mejor la semántica de *sophistés* conviene atender a los sentidos particulares del resto de las palabras de su misma familia etimológica. Entre ellas, en primer lugar, cabe considerar las características del verbo *sophízomai* del que deriva *sophistés*¹. Este verbo en su sentido originario expresa la posesión de conocimientos adquiridos por la experiencia y trasmisibles por la enseñanza². Resulta clara la relación de *sophistés* con la enseñanza de saberes adquiridos. Por otra parte, el hombre de ingenio despierto que asimila la experiencia de la vida, adquiere una habilidad especial para la solución de problemas prácticos mediante la astucia. En este sentido la carga conceptual de *sophía* se asimila a la que tiene en latín *calliditas* y, por tanto, *anér sophós* se identifica con el término *homo callidus*. Algunos pasajes atestiguan el empleo de *sophízomai* con el sentido de «urdir tretas, estratagemas, ingeniárselas...»³. De esta cualidad se hace eco, de manera irónica Platón en su descripción del *sophistés*. En un pasaje de Eurípides

¹ Cf. G. Redard, *Les noms grecs en «-tes, -tis» et principalement en «-tes, -itis»*, Paris 1949, especialmente pp. 5-6. También P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933, parágrafos 254-255 (pp. 315-318). La correspondencia de *sophistés-sophízomai*, ejemplo de creación de un verbo denominativo, se produce igualmente en *agonistés-agonízo*, *grammatistés-grammatízo*, *lestés-lézomai*, *oikistés-oikízo*, *horistés-horízo*, *exetastés-exetázo*, p. 317.

² El término aparece en Hesíodo, *Trabajos y días*, 648. Cf. J. Bollack, «Une histoire de *sophíe*», *REG* 81, 1968, pp. 550-554 que señala «*sophíe* designe un travail soumis à des mesures et à des règles d'ou l'emploi réservé au démiurge qu'est le charpentier, au conducteur du char ou du navire, et non tament au conducteur du chant qu'est le cithariste». También observa la frecuente asociación contextual entre *sophíe* y *didáskein* o *daèvai*. Véase también el testimonio de Solón 13, 51-52 (tomado de F. Rodríguez Adrados, *Líricos Griegos*, Madrid-Barcelona 1956, p. 167) el texto se refiere a un poeta y Estesícoro 89, 7. Bollack comenta también la oposición semántica entre *sophíe-téchnē*: *téchnē* es el saber inspirado casi mágico, la habilidad innata e intuitiva. A. M. Malingrey, *Etude d'un group de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV siècle après J.c.*, Paris, 1961, afirma que *sophíe* «il n'est plus maîtrise d'une technique, mais résultat de la confrontation de l'homme avec la vie».

³ Heródoto, III, 111: «Por esto había aplicado esa astucia —*esesofisto*— para que le resultara a Creso inútil la caballería con la que iba a hacer el lidio una batalla muy lucida», el mismo autor en otro pasaje II, 66, hablando de los gatos con respecto al comportamiento de las hembras dice: «...por lo cual han ingeniado —*sophizontai*— esto...». También Heródoto, VIII, 27: «Cuando los focos se vieron reducidos al monte Parnaso en su retirada, teniendo entre ellos al adivino Telias de Elide, entonces este Telias ingenia para ellos lo siguiente...». Sófocles, *Filoctetes*, 75: «Más bien tienes que ingeniártelas —*deí sophisthénai*— en esto mismo, en llegar a ser ladrón de armas invencibles». Véase R. J. Mortley, «Plato and the sophistic heritage of Protagoras», *Eranos* 67, 1969, p. 26.

el término *sophistés* no aparece con el sentido de «maestro», sin el matiz peyorativo que adquirirá en la época de Platón:

Tes.: ¡Oh, hombres que poseéis muchos conocimientos en vano! ¿Por qué enseñáis innumerables ciencias y de todo halláis salida y todo lo que descubris y, en cambio, una sola cosa no sabéis y no la habéis cazado aún: enseñar la sensatez a los que no la poseen?

Hip.: Tendría que ser un destacado maestro quien fuera capaz de conseguir que razonaran bien los que no razonan con sensatez⁴.

En época antigua se llamaban *sophistaí* los poetas, adivinos y sabios⁵. Destaquemos sólo un curioso pasaje del *Corpus Hippocraticum* donde se comenta con escepticismo la opinión de los *sophistaí*:

Dicen algunos médicos y sabios que no es capaz de conocer la medicina quien no sabe qué es el hombre⁶.

En cambio Tucídides no parece tener muy buena impresión de la actividad de los sofistas cuando describe un pasaje de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*:

Buscáis, por decirlo así, un mundo distinto de aquel en que vivimos, y no reparáis ni siquiera en las circunstancias actuales; y, en suma, os dejáis dominar por el placer del oído y os parecéis a espectadores que estáis para contemplar a los sofistas, más que ciudadanos que deliberan sobre su ciudad⁷.

Este comentario parece coherente con la visión que él tiene de la historia reciente de Atenas y del ambiente de la Atenas de la sofística. En Platón la figura del filósofo y la del sofista se contraponen. En buena medida podemos referir tal dicotomía a la larga historia del término *philósophos*⁸. La búsqueda de la verdadera *sophía* es la humilde actitud socrática frente a la prepotencia de los que dominan el saber. Y esa es la razón por la que el mismo saber del sofista es el que resulta incomprensible desde la perspectiva socrática frente a la prepotencia de los que dominan el saber. Y esa es la razón por la que el mismo saber del sofista es la que resulta incomprensible desde la perspectiva socrática: los valores que estiman el *sophistés* y el *philósophos* son distintos y, por tanto, sus intereses⁹.

Sophistés queda así configurado semánticamente como término que designa un tipo de hombre de una época concreta, cuya actividad influyó decisivamente en la evolución

⁴ Eurípides, *Hipólito*, 916-922.

⁵ Cf. los textos recogidos por G. B. Kerferd, «The first greek sophists», *CR* 63, 1950, pp. 8-10.

⁶ Hipócrates, *Sobre la medicina antigua*, XX (edición de J. L. Heiberg, *Corpus medicorum graecorum*, Berlin 1908).

⁷ Tucídides III, 38.

⁸ Cf. A. M. Malingrey, op. cit. y también Burkhard-Gladigow, *Sophie und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophie*, Hildesheim 1965.

⁹ J. Howland, «The cave image and the problem of place: the sophist, the poet and the philosopher», *Dyonysius* X, Dec. 1986, pp. 21-55, comenta el concepto socrático-platónico de la educación a partir de los textos del libro VII de la *República*, donde se critican el conocimiento apariencial y circunscrito al plano de las *téchnai* y de las ambiciones humanas, junto con las explicaciones etimológicas de los poetas considerados como *vates* inspirados y educadores de la comunidad helénica en un estadio de civilización ya superado. Se critica por igual lo antiguo (poetas) y lo nuevo (sofistas). Resulta curioso que el término *sophistés* se aplicara en época antigua a poetas y filósofos presocráticos que ejercían una pedagogía rudimentaria en métodos y contenidos, y en época clásica a los modernos sofistas.

histórica de un modelo de sociedad. Como muestra de este uso del término se puede ofrecer un pasaje de Plutarco en el que nos habla del más genial y aventajado discípulo de la sofística, Pericles:

Muchos dicen que Damón fue maestro de música de Pericles... Pero Damón parece que era un destacado sofista que disimulaba ante los demás que bajo el nombre de música ocultaba su sorprendente habilidad pues era para Pericles como el entrenador para el atleta, el maestro del arte de la política¹⁰.

2. La crítica del siglo IV

A. Platón

En la época en la que escribe Platón, primera mitad del siglo IV a. J.C., el término adquiere un valor peyorativo. Un contemporáneo de Platón, el maestro de retórica Isócrates, dice que en la época de Solón el sobrenombre *sophistés* aplicado a un hombre tenía el sentido de alabanza, pero que «ahora es deshonorado y criticado entre nosotros»¹¹.

Platón es consciente de las dificultades que entraña la ajustada definición del término *sophistés*. Esas dificultades se deben a las diversas actividades que desarrollan los *sophistai*: Protágoras se llamaba a sí mismo hombre de ciencia y educador en todo aquello que permite ser buen ciudadano y excelente administrador de los asuntos privados en suma, es un maestro en el arte de la política. Gorgias no dijo nunca que fuera maestro de la virtud, sino que se limitaba a educar en el arte de hablar bien en público y a componer discursos bellos, es decir, centra sus enseñanzas en el arte de la retórica. Hippias de Elide transmite un saber arqueológico y enciclopédico, lleno de erudición; y así podríamos seguir con la lista de otros muchos *sophistai*¹². Teniendo en cuenta esta pluralidad de contenidos, Platón intenta la definición de la palabra *sophistés* en el diálogo el *Sofista*. Al comienzo de esta obra de la última época dice:

Comenzando por el sofista, según me parece, buscando y declarando con palabras qué es lo que es...¹³.

Después de este comienzo expone las dificultades que tiene la tarea de encontrar una definición que se pliegue de forma adecuada a las características tan variadas del *sophistés*

Esta casta que ahora pensamos investigar, la del sofista, no es tarea pequeña ni fácil...¹⁴.

...no es entre todas la más fácil de comprender... Ahora, pues, Teeteto, yo aconsejo que nosotros dos pensando que es difícil y dura de cazar la especie del sofista...¹⁵.

Porque tal individuo —el sofista— es en verdad sorprendente y difícilísimo de escrutar, puesto que ahora con destreza y donosura se nos ha escondido dentro de una clase difícil de investigar¹⁶.

¹⁰ Plutarco, *Vidas Paralelas, Pericles*, 4.1.

¹¹ Isócrates, XV, 235.

¹² Cf. E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, 1957, p. 53.

¹³ Platón, *Sofista*, 218 b.

¹⁴ Platón, *Sofista*, 217 b.

¹⁵ Platón, *Sofista*, 218 c-d.

¹⁶ Platón, *Sofista*, 236 d.

...digamos que el sofista se nos ha metido, de la manera más astuta que hay, en un lugar inextricable¹⁷.

Entonces, según parece, sería el sofista imposible de capturar si las cosas son así¹⁸.

Al final del diálogo, cuando está a punto de llegar a la definición que ha perseguido con tanto interés, Platón, por boca de Teeteto, uno de los personajes del diálogo, dice:

Desde luego, extranjero, que parece verdad lo que hemos dicho sobre el sofista al principio, de que iba a ser una especie difícil de cazar. Pues se ve que está lleno de problemas, y cada vez que nos plantea uno, es preciso superarlo antes de que podamos llegar a él mismo¹⁹.

A pesar de las dificultades aludidas, Platón aborda la tarea de saber «qué es lo que es» un sofista mediante sucesivas definiciones divisibles en dos partes. Es el método dierético, de las definiciones dicotómicas, que consiste en buscar «la definición, o la descripción del campo de lo definible como un cuadrado, en el que puede hacerse una división según las dimensiones de largo y ancho; así resultan cuatro campos»²⁰. Con este método llega a seis definiciones, que parecen al mismo Platón particulares e insuficientes.

El sofista es «un cazador asalariado de jóvenes ricos»²¹. La caza es un arte adquisitiva por conquista, por aprehensión de la pieza. Existen, además de la caza, otras formas de ejercitar el arte adquisitiva, por ejemplo, el intercambio de cosas entre personas. De la práctica del arte adquisitiva mediante el cambio, surgen otras tres definiciones de sofista²²:

Un mercader acerca de los conocimientos que se refieren al alma²³.

...es como un comerciante al por menor de estos conocimientos²⁴.

...y también nos resultaba productor y vendedor de estos conocimientos²⁵.

La quinta definición de sofista deriva del arte de adquirir en su vertiente combativa:

...pues era como un atleta que con la palabra, se atribuye el arte disputativa²⁶.

Mediante la práctica de este arte logra el lucro y la ganancia²⁷.

Con un modelo de definición distinto del anterior, Platón indica que, entre los que dicen que educan a los hombres, los sofistas son los que purifican el alma humana a fin de inculcarle sus enseñanzas²⁸, que consisten en un saber aparential acerca de muchas cosas²⁹. Platón es consciente de que con estas definiciones, parciales, no llega a una de-

¹⁷ Platón, *Sofista*, 239 c.

¹⁸ Platón, *Sofista*, 241 c.

¹⁹ Platón, *Sofista*, 241 a.

²⁰ A. Tovar, *Platón. El Sofista*, Madrid, 1970, reimp., p. IX.

²¹ Platón, *Sofista*, 231 d.

²² Cf. A. Tovar, op. cit. p. X.

²³ Platón, *Sofista*, 231 d.

²⁴ Platón, *Sofista*, 231 d.

²⁵ Platón, *Sofista*, 231 d.

²⁶ Platón, *Sofista*, 231 e.

²⁷ Platón, *Sofista*, 224 e-226 a.

²⁸ Platón, *Sofista*, 231 e.

²⁹ Platón, *Sofista*, 232 a.

finición ajustada de la palabra *sophistés*. El mismo Platón se queja de esto, «porque no es admisible —escribe Tovar— que el sofista sea llamado con los diversos nombres de sus diversas habilidades, sino que hay que buscar el punto en que todas estas habilidades coinciden y dar el nombre adecuado a este punto de coincidencia»³⁰. Platón no está satisfecho de la definición, aún cuando este tipo humano ha quedado apresado dentro de un arte apariencial, propio de prestidigitadores y milagrosos³¹. Estas distintas definiciones de sofista vienen a ser una exposición de las dificultades que tiene fijar el sentido de la palabra *sophistés*. La definición sólo alcanza al sofista formalmente considerado, no a la figura histórica del sofista.

La búsqueda de la definición precisa del sofista histórico, conduce a Platón al estudio de cuestiones de ontología, que constituyen el núcleo del diálogo.

Terminada la larga investigación de ontología, Platón vuelve a la tarea de alcanzar una definición ajustada de sofista. En esta ocasión retoma la cuestión por otra vía: la del arte imitativa. Este arte se compone de varias partes. Una de ellas es el arte creativa, que se aplica a la realización de imágenes y copias³². Así lo expresa Platón en el diálogo entre Teeteto y el extranjero de Elea:

Ext. ¿No empezábamos, entonces, por dividir el arte en creativa y adquisitiva?

Tee. Sí.

Ext. ¿Y no se nos aparecía el sofista en el arte adquisitiva, en la captura, lucha, tráfico y otras figuras semejantes?

Tee. Ciertamente.

Ext. Y ahora, una vez que al sofista lo tiene apresado el arte imitativa, es evidente que la propia criatura ha de estar dividida en dos partes. Pues la imitación es una cierta creación, si bien de apariencias, decíamos, y no de cosas individualizadas. ¿No es verdad?³³.

Mediante la división del arte creativa entre divina y humana, y dividiendo, a su vez, estas dos partes, como Platón dice «otra vez a lo largo»³⁴, quedan cuatro partes: dos divinas y otras dos humanas. El arte creativo, tanto la divina como la humana, se divide entre los que realizan cosas y los que crean imágenes. El arte creativo de imágenes realiza copias y apariencias. Entre estas dos actividades, nos quedamos con el arte apariencial, que a su vez se divide en el realizado con instrumentos y el arte que imita: el arte imitativa³⁵. Escogemos la imitativa. Entre los imitadores unos son ignorantes y otros conocen lo que imitan³⁶; así resultan dos formas de imitación: la imitación aparente y la imitación que sabe lo que imita³⁷. Platón toma las dos formas de imitar y distingue dos tipos de imitadores: uno simple y otro con ironía³⁸. Imitadores irónicos los hay de dos clases: los que dan largos discursos, los oradores políticos, y los que dialogan en privado

³⁰ A. Tovar, op. cit., p. XII.

³¹ Cf. A. Tovar, op. cit., p. XXIV.

³² A. Tovar, op. cit., p. XXIV.

³³ Platón, *Sofista*, 265 a-b.

³⁴ Platón, *Sofista*, 266 a.

³⁵ Platón, *Sofista*, 267 a.

³⁶ Platón, *Sofista*, 267 a.

³⁷ Platón, *Sofista*, 267 d-e.

³⁸ Platón, *Sofista*, 268 a.

con sus discípulos³⁹. Para alcanzar la definición de sofista, a Platón le interesa el segundo, y por boca del extranjero de Elea pregunta que si es sabio o sofista. La respuesta de Teeteto es que este hombre es un imitador de sabio:

Es evidente que tiene un nombre aquel (sabio) derivado, y ahora ya, éste es el que verdaderamente tenemos que decir que es sofista, en su absoluta realidad⁴⁰.

El sofista es un imitador de sabio que tiene la misma apariencia que el filósofo, «que habla exactamente igual que un filósofo; se puede decir que se parece más a un filósofo que el filósofo mismo»⁴¹. Pero, como diremos después, no es un filósofo *in stricto sensu* sino que sólo se parece, da la sensación. Lo que es en su absoluta realidad es un imitador. Concluye el diálogo platónico con la definición ajustada de la figura histórica del sofista:

Pues el arte de la contradicción, que por el lado irónico de lo apariencial forma parte de la imitativa, de la especie apariencial de la creación de imágenes, la parte no divina, sino humana de la creación que hace sobre las razones su prestidigitación, «de esta raza y de esta sangre» el que dijere que es el auténtico sofista, dirá según está claro, la mayor verdad⁴².

Platón logra definir al sofista. Esta definición tiene un carácter global, que diferencia al sofista del político, del sabio, del filósofo, del artesano, etc., tipos humanos que es necesario citar para determinar por contraste el *sophistés*, pues el sofista reúne un poco de cada uno de ellos. Reservamos la cuestión para la conclusión de este artículo.

Desde los primeros diálogos la sofística ocupa un lugar relevante en el pensamiento de Platón. Quizá fue él quien le dio la carga peyorativa que adquiere la palabra en la literatura griega. Sólo en contadas ocasiones Platón usa el término *sophistés* exento de todo sentido crítico⁴³.

En el diálogo de juventud *Laques* Sócrates pone de manifiesto con ironía el carácter lucrativo⁴⁴ de la actividad sofística:

...A pesar de que siento pasión por el tema desde mi juventud. Pero no puedo pagar los sueldos a los sofistas, que son los únicos que se pregonan capaces de hacerme una persona honorable⁴⁵.

En los diálogos *Hippias Menor e Hippias Mayor*⁴⁶, ambos escritos en la misma etapa que el anterior, durante las conversaciones que mantienen Hippias y Sócrates, queda en ridículo el sofista, puesto que Sócrates demuestra que Hippias no es tan sabio, ni posee la cantidad de conocimientos que dice, ni la profundidad suficiente en cada uno de ellos para enseñarlos.

³⁹ Platón, *Sofista*, 268 b.

⁴⁰ Platón, *Sofista*, 268 c.

⁴¹ J. Wilde, *Plato's Theory of Man*, Cambridge, Massachusset 1949, p. 283. Citado por J. Pieper, *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid 1965, p. 25.

⁴² Platón, *Sofista*, 268 d.

⁴³ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonizane e Frammenti*, 2ª ed., Firenze 1961, Fasc. I, p. XIX y Platón, *Banquete*, 208 c.

⁴⁴ Cf. G. B. Kerferd, art. cit., pp. 26-27.

⁴⁵ Platón, *Laques*, 186 c.

⁴⁶ No entramos en la cuestión de la autenticidad platónica de ambos diálogos.

El primer acto del diálogo de Platón *Protágoras* comienza con la conversación que mantienen Sócrates y el joven Hipócrates. Muy de mañana, cuando aún no ha amanecido, el joven ateniense de familia acomodada, corre hacia la casa de Sócrates. Al llegar golpea con fuerza la puerta para que salga Sócrates, pues tiene necesidad urgente de hablar con él. Sócrates le atiende un poco extrañado por lo imprevisto de la llamada a una hora tan extraña. Con nerviosismo y excitación, Hipócrates le explica el motivo de su visita. Protágoras ha llegado a Atenas y desea conocerle y recibir sus lecciones; quiere que Sócrates, que al parecer ha tenido la oportunidad de verle en otra ocasión, le presente a este hombre tan famoso en toda Grecia por su sabiduría. Esta oportunidad sirve para que Sócrates y el joven Hipócrates mantengan un diálogo sobre qué es un sofista y cuál es el contenido de sus enseñanzas.

Sócrates intenta moderar el deseo de recibir las clases de Protágoras que consume al joven Hipócrates. En este momento de la conversación el joven ateniense muestra su ignorancia sobre qué es un sofista y el fin que persigue con sus métodos educativos. A Hipócrates le es imposible ocultar la vergüenza que le produce reconocer que puede convertirse en un sofista, si sigue las enseñanzas de Protágoras. Vergüenza que se une al miedo que siente de presentarse ante los griegos como un sofista:

Soc. Si luego alguno te preguntara también esto ¿Y tú, en qué tienes intención de convertirte al acudir a Protágoras?

Y él me dijo ruborizándose... Si va de acuerdo con lo anterior, evidentemente con la intención de ser sofista⁴⁷.

Este breve párrafo contiene dos ideas de importancia. En primer lugar, el término *sophistés* es el más adecuado para designar el modo de vida de unos maestros itinerantes con características peculiares y comunes a todos ellos, es decir, un tipo de hombre que se dio en Grecia en el siglo V a. J.C. En segundo lugar, el cierto descrédito y desconfianza que tuvieron los sofistas entre algunos atenienses. En Atenas se mantuvo una doble actitud ante la sofística. Por un lado, algunos reciben a los sofistas en sus casas y les confían a los hijos para que los eduquen y les atiborren de sus enseñanzas. Es el caso del rico ateniense Calias. De otro, la sociedad de Atenas ve con malos ojos que a alguien se le aplique el sobrenombre de sofista. En un texto del diálogo *Fedro* queda muy clara esta aversión, o reserva, a parecer o ser tenido por sofista. Son las siguientes palabras de Fedro, otro joven ateniense entusiasmado con las enseñanzas que sobre la retórica impartía Lisias:

...(los hombres) que gozan de mayor influencia y respeto en las ciudades se abstienen por vergüenza de escribir discursos y dejar obras debidas a su pluma. Temiendo por su reputación en la posteridad, no sea que vayan a ser llamados sofistas⁴⁸.

Ante la posibilidad de ser llamado sofista Hipócrates se avergüenza. Sócrates aprovecha la ocasión para preguntarle, con tono de censura:

Y tú, le dije, ¡Por los dioses! ¿no te avergüenzarías de presentarte a los griegos como sofista?⁴⁹.

⁴⁷ Platón, *Protágoras*, 312 a.

⁴⁸ Platón, *Fedro*, 275 d.

⁴⁹ Platón, *Protágoras*, 312 d.

La respuesta de Hipócrates es afirmativa. El entusiasmo por conocer y recibir las lecciones de Protágoras vence al joven Hipócrates, que justifica ante Sócrates su interés por acercarse al sofista. La actitud de Hipócrates es la habitual entre los jóvenes de Atenas, que deseosos de aprender todo género de saberes, ven a los sofistas como los que podían colmar sus intranquilos deseos.

Sócrates adopta una actitud crítica ante el fenómeno de la sofística. Dice el joven Hipócrates que es una locura acercarse al sofista Protágoras y confiarse a él y a sus métodos educativos, cuando ni siquiera sabe quién es y qué puede ofrecerle. El ateniense no quiere renunciar a conocer al sofista, y por eso responde a Sócrates que él sí sabe lo que es un sofista. La respuesta parece querer dar una explicación etimológica:

Yo, dijo, como indica el nombre, creo que es el conocedor de cosas sabias⁵⁰.

A partir de esta respuesta Sócrates enumera los campos que dicen dominar los sofistas, en particular Protágoras. Pero ninguna de estas actividades define al sofista de manera adecuada. Sócrates, después de reprochar a Hipócrates su ligereza, lanza un ataque contra los sofistas, muy parecido al que hace Platón en su última época en el diálogo *Sofista*, como ya se ha visto: el sofista es semejante al traficante o tendero de conocimientos que embute en el alma de los que se acercan a él⁵¹.

Queda algo muy importante, a nuestro juicio. El interlocutor de Sócrates, en gran parte del diálogo es Protágoras de Abdera, el primero y más grande de los sofistas. El mismo Protágoras, en un momento de la conversación, reclama para sí el término *sophistés* como el más propio para denominar la actividad que desarrolla y el contenido de sus enseñanzas. Protágoras dice que el arte de la sofística es muy antigua, pero que los que la conocían no la practicaron porque temieron aparecer como sofistas, y se ocultaron bajo los nombres de poetas, músicos, maestros de gimnasia, etc. Protágoras dice de sí mismo que:

...he seguido un camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres... Ya son muchos los años en el oficio...⁵².

El tono peyorativo del término continúa utilizándose en los diálogos de Platón, con las excepciones que se han citado.

En el *Gorgias* acusa a los sofistas de no ser maestros de nada, aunque ellos pregonen que son sabios o que enseñan las virtudes propias de los buenos ciudadanos; todo esto es mentira y los hechos lo demuestran, tal como dice Platón por boca de Sócrates:

Sóc. ...en efecto, los sofistas que son sabios en todo lo demás, cometen, sin embargo, este absurdo: aunque dicen que son maestros de virtud, con frecuencia acusan a sus discípulos de obrar injustamente con ellos, por no pagarles sus remuneraciones, no dar prueba de agradecimiento a pesar de los beneficios recibidos...⁵³.

⁵⁰ Platón, *Protágoras*, 312 c.

⁵¹ Platón, *Protágoras*, 313 d-e.

⁵² Platón, *Protágoras*, 317 b-c.

⁵³ Platón, *Gorgias*, 519 c.

En el diálogo el *Menón* Platón vuelve a mostrar la actitud crítica hacia la sofística de una parte de los atenienses:

Sóc. ...¿o es, desde luego, claro, según lo que acabamos de decir, que aquellos que garantizan que son profesores de virtud y que se ofrecen a sí mismos públicamente a quien de entre los griegos quiera aprender fijando y recibiendo una retribución por ello?

Ani. ¿Pero a quiénes te refieres, Sócrates?

Sóc. Sabes muy bien tú mismo que son los llamados sofistas.

Ani. Calla, Sócrates, por Heracles, que ninguno de los míos, ni pariente, ni amigos, ni compatriotas, ni extranjeros, caiga en semejante locura de ir a perderse con éstos, porque son, desde luego, la perdición y la ruina de quienes tienen cerca⁵⁴.

En el texto del diálogo *Fedro*⁵⁵ queda claro el sentido peyorativo del término *sophistés*. Algunos atenienses temían que se les aplicara por sus actividades o por sus escritos. La atribución de este término parece, según este texto, borrar la fama acumulada durante años. La causa de ello estriba en la frivolidad intelectual de los sofistas, que no dejaron de hablar en público en ningún tema porque decían que los dominaban todos. Con estos argumentos convencían a un auditorio al que ellos despreciaban por ignorantes, pues, según los sofistas, su sabiduría —apariencial— los convertía en hombres superiores⁵⁶.

En el diálogo la *República* Platón acusa abiertamente a los sofistas de ser corruptores de las almas de los jóvenes atenienses selectos, los cuales se dejan influir y al gusto de los sofistas:

...¿O crees tú también, lo mismo que el vulgo, que hay algunos jóvenes que son corrompidos por los sofistas, y sofistas que, actuando particularmente, los corrompen en grado digno de consideración, y no que los mayores sofistas son quienes tal dicen, los cuales saben perfectamente cómo educar y hacer que jóvenes y viejos, hombres y mujeres, sean como ellos quieren?⁵⁷.

En su última época —la segunda navegación— Platón compuso el *Timeo*. En este diálogo hace una breve referencia a los sofistas, a los que considera individuos inútiles como filósofos y políticos⁵⁸. Tampoco son capaces de llevar a cabo ninguna acción política o de actuar en la política práctica:

En cuanto a la clase de los sofistas, la considero muy experta en discursos y en otras cosas bellas, pero me temo que vagabundeando de ciudad en ciudad, sin haber tenido nunca en parte alguna domicilio propio, no esté preparada para entender lo que los hombres, a la vez filósofos y políticos, que actúan en la guerra o en los combates, que se mezclan en los asuntos y negocios, sea con sus actos, sea con sus discursos, puedan realizar y decir⁵⁹.

⁵⁴ Platón, *Menón*, 91 b-c.

⁵⁵ Platón, *Fedro*, 275 d.

⁵⁶ Platón, *Eutidemo*, 355 c: «Creer que son los más sabios de los más sabios de los hombres y no solamente serlo, sino que tienen bien firme la reputación de ello ante mucha gente... Ellos se consideran sabios perfectos».

⁵⁷ Platón, *República*, 492 b.

⁵⁸ Platón, *Eutidemo*, 305 c, donde Sócrates dice que los sofistas se encuentran a medio camino entre el filósofo y el político, pero que no son ni lo uno ni lo otro.

⁵⁹ Platón, *Timeo*, 19 e.

El término *sophistés* en Platón adquiere un tono despectivo⁶⁰ referido a este tipo humano engreído y orgulloso. Al final de el *Sofista*, el vocablo ya se ha decantado en la mente de Platón: se aplica a un falso sabio que aparece y habla como tal, pero que no es más que un imitador de los sabios.

B. Aristóteles

En la época de Aristóteles, segunda mitad del siglo IV a. J.C., las tesis de los sofistas están todavía presentes en el ambiente cultural. La crisis de la filosofía es vivida intensamente por Platón, que intenta con todas sus fuerzas resolverla. Aristóteles vuelve a afrontar esta tarea: de un lado, criticar y acabar con los planteamientos de la sofística, de otro, volver a fundamentar la filosofía como modo sapiencial⁶¹.

El ataque aristotélico a la sofística no es menos implacable que el de Platón, y, a nuestro entender, todavía más eficaz. No intenta desmontar las tesis de los sofistas desde fuera, sino desde dentro y en su mismo terreno. Así lo demuestra su estudio de la refutación, procedimiento que usaron los sofistas y al que dedica todo un tratado: *Refutaciones Sofísticas*. En esta obra se ocupa de «esa modalidad de razonamiento sofístico que es la refutación, más en concreto, sustituir la refutación aparente, practicada por los sofistas, por un método de refutación real»⁶².

Por otra parte, existen testimonios que citan un diálogo de Aristóteles que se llamaba el *Sofista*, que con toda probabilidad contenía algunas notas sobre la figura del sofista⁶³.

Aristóteles pone atención en distinguir al sofista del retórico y del filósofo. La distinción no se centra en los contenidos de sus respectivos campos de estudio, sino en la intención: la sofística es una desviación intencional de los dialécticos y un mal uso de la retórica:

Pues la sofística no consiste en facultad sino en intención; mas, por un lado, retórico será uno por conocimiento y otro por elección; por otro lado, el sofista lo será por intención y el dialéctico no por intención, sino por facultad⁶⁴.

El sofista se parece mucho al filósofo, incluso se reviste con la misma figura que el filósofo, estudia los mismos temas que él, pero, Aristóteles sentencia:

Su sabiduría es sólo aparente... la sofística es aparente, no real⁶⁵.

El Estagirita emplea siempre la palabra justa para la calificar al sofista: es un «pseudofilósofo», un individuo que tiene una sabiduría falsa, una sabiduría aparente. Esta falsedad se muestra en que no quiere buscar con sinceridad la verdad, sino que la niega al confundirla de modo inapropiado con su vehículo: el lenguaje⁶⁶.

⁶⁰ Otros ejemplos que indican el tono peyorativo en los escritos de Platón, cf. *Político*, 303 c y *Eryxias*, 399 c (no entramos en la autenticidad del diálogo) dice: «en este (Pródico) se ha visto a un sofista y un charlatán», en contraposición a la figura del verdadero político.

⁶¹ P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid 1974, pp. 95-96.

⁶² P. Aubenque, op. cit., p. 96, nota 9.

⁶³ Diógenes Laercio, *Contra Matemáticos*, VIII 2,57 y IX 8, 54. Cf. también Sexto Empírico, *Contra los Dogmáticos*, I 6-7.

⁶⁴ Aristóteles, *Retórica*, 1355b, 18-22.

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1004b, 17.

⁶⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1009a, 20 y P. Aubenque, op. cit., p. 79.

En lo que respecta al ente real la pseudosabiduría de la sofística se manifiesta en el error de moverse sólo en el «dominio del accidente, o más bien, en no ver que el accidente no tiene otra realidad que la que extrae de su pasajera adherencia al sujeto»⁶⁷. Con estas palabras lo expresa Aristóteles:

Pues las consideraciones de los sofistas, casi sin excepción, versan sobre el accidente: si hay diferencia o identidad entre músico y gramático...⁶⁸.

Como intuyó Platón en el *Sofista*⁶⁹ al colocar a los sofistas en el terreno del no-ser, se trata de individuos incapacitados para la ontología, puesto que siguen una vía que no conduce a ninguna averiguación acerca del ser.

La falsedad también se pone de manifiesto en el tratamiento que dan a la lógica, y en su manera de argumentar:

Esto consiste en ser capaz de dar argumentos y de recibirlos. Es necesario, pues, que los que quieran actuar como sofistas, busquen el género de argumentos mencionados; en efecto, es de utilidad: pues tal capacidad le hará a uno parecer sabio, que es la intención que vienen a tener aquéllos (los sofistas)⁷⁰.

En este texto Aristóteles se refiere al arte de la dialéctica que se abstiene de la búsqueda de la verdad. Presenta los pro y los contra de un mismo problema con una dualidad verosímil de posibilidades. Al limitarse a lo verosímil el sofista se desentiende de la búsqueda sincera y esforzada de la verdad, y se aplica a presentar lo falso como verdadero, o al menos, como imitador de la verdad⁷¹. El lenguaje es el medio que posee el sofista para mantener su estrategia de la ambigüedad. De ahí su juego con los nombres homónimos:

De los nombres, los equívocos son útiles al sofista, pues en ellos están sus artimañas...⁷².

Aristóteles, como dijo Platón, mantiene que los sofistas no son capaces de enseñar el arte de la política, a pesar de proclamar que constituye el eje y el núcleo de sus enseñanzas. Esta incapacidad se debe a que no saben de qué cuestiones versa la ciencia de la política; si lo supieran no se esforzarían en enseñarla⁷³. Un obstáculo más que les impide enseñar este arte, es su falta de práctica en el gobierno de las ciudades:

En las otras —profesiones— son los mismos los que transmiten la facultad y los que la ejercitan, como los médicos y los pintores, mientras que la política profesan enseñarla los sofistas, pero ninguno de ellos la ejerce, sino los hombres de estado. A su vez parecen hacerlo en virtud de cierta facultad natural o experiencia más que por reflexión⁷⁴.

Aristóteles descalifica las enseñanzas de la sofística como útiles para gobernar o para llegar a ser hombre de estado. Para esta tarea política son necesarias facultades naturales y experiencia que, por no tenerlas, los sofistas no pueden comunicar.

⁶⁷ P. Aubenque, op. cit., p. 137.

⁶⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1026b, 15-17.

⁶⁹ Platón, *Sofista*, 254 a.

⁷⁰ Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas*, 165a, 27-31.

⁷¹ Cf. P. Aubenque, op. cit. p. 94.

⁷² Aristóteles, *Retórica*, 1404b, 38-39.

⁷³ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1180a, 13-15 (en adelante citado *Ética*).

⁷⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1180b, 33-1181a, 3.

La sabiduría del sofista versa sobre temas muy variados, pero posee caracteres comunes: el contrabando de la verdad, la verosimilitud y la falsedad. La sabiduría que dicen tener es inane porque falla en lo irremplazable: la verdad, o al menos en la búsqueda de ella. Por esta razón, como dice Aristóteles

los sofistas se ven forzados a hacerlo —cobrar— el dinero por adelantado, porque nadie daría nada por lo que saben⁷⁵.

El sofista posee una sabiduría que no vale nada, objetivamente considerada, una sabiduría a la que nadie daría la menor importancia si no le pusiera un precio alto. Este valor monetario es otra sustitución —otro pseudo—, un expediente para dotar de cierta relevancia y suscitar algún interés o curiosidad por adquirirla.

En Platón y Aristóteles el término *sophistés* tiene un sentido preciso: denominar un tipo humano dedicado a actividades de carácter intelectual y pragmático. Ambos filósofos dejan a un lado la amplia plurivariación del término y lo restringen, en la mayoría de los casos, a unos individuos que forman parte del amplio movimiento cultural que se dio en Grecia en el siglo V a. J.C.

Contemporáneamente a esta ajustada determinación de Platón y Aristóteles, el en el siglo IV a. J.C. la palabra adquiere otros significados que amplían su campo semántico. Veámoslos en Isócrates, un orador, que además fue discípulo de los grandes sofistas.

C. Isócrates

Isócrates en sus primeros discursos llama *sophistés* a los hombres que son tenidos por sabios, a los filósofos presocráticos y a algunos de los representantes de la sofística griega: Protágoras, Gorgias y sus contemporáneos:

...pero ¿quién hay ahora que haya comenzado tan tarde a instruirse que no sepa que Protágoras y los sofistas de su época nos dejaron obras de estas características, incluso mucho más faltas de argumento?⁷⁶.

Uno de los discursos de Isócrates se titula *Contra los sofistas*, está escrito, según él mismo dice:

...contra los sofistas que han aparecido recientemente y que hace poco han caído en jactancias...⁷⁷.

Estos sofistas son los erísticos, que consumen el tiempo en interminables discusiones y dicen buscar la verdad con estas diatribas, pero sus acciones les contradicen, pues les mueve sólo el deseo de mentir⁷⁸. Y enseñan la elocuencia política con técnicas fijas e iguales para todos los discípulos, que ellos mismos no entienden ni dominan⁷⁹:

Son los que, sin darse cuenta ellos mismos, aportan una técnica fija como ejemplo de una actividad creadora⁸⁰.

⁷⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1164a, 30-34.

⁷⁶ Isócrates, X, 2.

⁷⁷ Isócrates, XIII, 19.

⁷⁸ Isócrates, XIII, 1.

⁷⁹ Isócrates, XIII, 9.

⁸⁰ Isócrates, XIII, 12.

Estos dos nuevos tipos de sofistas tienen en común la falta de interés por la verdad, pues acapara su atención lo que parece verdadero, lo verosímil. Los erísticos usan la persuasión para convencer a los jóvenes de las ventajas que lograrán siguiendo sus enseñanzas, pues al tratar con ellos sabrán todo lo necesario para desenvolverse y sobresalir en la vida política de su ciudad. También mantienen que con el método que ellos enseñan se alcanza la verdad, pero, observa Isócrates, todo esto no es más que un atrevimiento y una mentira⁸¹. Igual les ocurre a los profesores de retórica política:

...tampoco ellos se interesan por la verdad⁸².

En los escritos de Isócrates el término *sophistés* conserva, por una parte, el viejo sentido de individuo experto en hacer discursos⁸³. Por otra, asume la carga peyorativa usual en los escritos de Platón y Aristóteles, quienes llaman con este nombre a los que dicen querer buscar la verdad, aunque, en realidad, sólo aspiran a lo verosímil. Isócrates aplica este sentido a los retóricos cuyo fin es el lucro y la ganancia, no la verdad o enseñar lo que prometen. Pero también el término sirve para designar a los sabios y los sofistas de la primera generación, y en este caso tiene un sentido neutro.

Como se ha dicho, la sofística de la época de Isócrates degeneró en erística y, por otra parte, conviene señalar que la retórica asume una función filosófica, una filosofía anclada en lo verosímil y en lo probable. Mientras Platón propugnaba que la retórica fuera filosofía y Aristóteles dialéctica, Isócrates propugna que la retórica se torne en filosofía.

D. Conclusiones

Un hecho notable y de gran trascendencia es que no haya ningún texto, anterior al siglo V a. J.C. —entre los que se han citado y los léxicos que hemos podido consultar—, en que aparezca la palabra *sophistés*. Esto implica que el vocablo se acuña, o, al menos, se utiliza en el lenguaje escrito cuando aparecen los sofistas clásicos⁸⁴, es decir, los autores a los que seguimos aplicando este nombre: Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico, Trasímaco, Calicles, Critias, Antifonte, Alcídamente, Licofrón, Jeníades, Eutidemo, Dionisodoro y la sofística Anónima⁸⁵. El término, concluimos, nace con la pretensión de designar a los componentes de este movimiento intelectual que sacudió a Grecia, con centro en Atenas, y cuya actividad se plasman una problemática *téchne*, en un peculiar saber hacer.

Por analogía, durante el mismo siglo V⁸⁶, la palabra *sophistés* es un nombre genérico que se aplica a todo individuo que es hábil o sabe hacer alguna cosa con destreza y

⁸¹ Cf. Isócrates, XIII, 1 y 3.

⁸² Cf. Isócrates, XIII, 9.

⁸³ Cf. Plutarco, *Licurgo*, 9 y Platón, *Gorgias*, 520 a: «...sofista y orador, amigo, son dos cosas iguales o muy cercanas y semejantes».

⁸⁴ Con excepción del pasaje de Píndaro, *Istmica*, V, 28. En la obra de J. Boeckh, *Pindarii interpretatio latina*, Hildesheim 1963, p. 517 da a esta Istmica el número IV y el verso 31.

⁸⁵ Cf. para esta relación G. B. Kerferd, *The Sophists Movement*, Cambridge 1981, pp. 42-58. Los textos en los que se llama sofista a estos personajes son, siguiendo la forma de citar de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. 5ª ed., Protágoras: 80A, 1-5, 21a y 24; Gorgias 82A, 1, 1a, 4 y 13; Pródico: 84A, 1, 4b y 84B, 1; Trasímaco: 85A, 1 y 8; Hipias: 86A, 1, 2 y 7, 86B, 4, 6, 9 y 11; Antifonte: 87A.1 y Critias: 88A, 1, 22 y 88B, 50.

⁸⁶ Heródoto no puede considerarse una excepción puesto que su obra está influida muy directamente por los sofistas. Cf. W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, Barcelona 1975, 2ª ed., p. 166.

maestría: músico, cantor, poeta, rapsoda o los Siete Sabios, sólo cuando se refiere a la realización práctica de éstos, como el caso de Solón que redactó la legislación de Atenas. Esta aplicación del término no implica una valoración negativa. El *sophistés* es el equivalente del *sophós*, pero con una connotación pragmática. Es el *sophós* que domina una técnica o un arte.

Arístides, en el siglo II de nuestra era, muestra la variada aplicación del término a lo largo de la Historia. Dice que la palabra *sophistés* era un nombre común y genérico — *koinòn ónoma*— de aplicación global, cuya correspondencia es la formación universal⁸⁷. Por esta razón recibieron el nombre de *sophistés* personajes como Sócrates —el principal enemigo de la sofística—, Platón, Isócrates, el orador Esquines, etc.

Un gramático anónimo que prologa el discurso de Isócrates *Contra los sofistas* dice que el término *sophistés* entre los antiguos tuvo tres acepciones:

Así llaman sabio —*sophón*— a lo verídico y a lo bello; por eso Platón llama filósofo a la causa primera, que ama lo verídico y lo bello, porque imita a la divinidad como puede⁸⁸. Pero también llama sofista —*sophistén*— al maestro de retórica, al que enseña discursos retóricos. Y asimismo también consideran sofista al que disfraza la verdad —*sophistén dè kai tòn sophistómenon tèn alétheian*— que es precisamente al que se refiere Isócrates⁸⁹.

El individuo que se dedica a disfrazar la verdad es el tipo que atacan Platón, Aristóteles e Isócrates. A este hombre lo denominan pseudosabio, pseudofilósofo, incapaz de enseñar nada porque profesa una sabiduría parcial, aunque él dice, con orgullo, que es *la* sabiduría.

La diferencia entre Platón y Aristóteles, por un lado, e Isócrates, por otro, está en que los ataques de los primeros van dirigidos contra el sofista clásico, mientras que el segundo aplica la misma crítica a los profesores de oratoria política y a los erísticos, que constituyen «la excrecencia de la sofística»⁹⁰.

En resumen, el término surgió en el siglo V a. J.C. llega a tener un fin preciso: dar nombre a unos individuos que surgen en el horizonte cultural griego, que dicen profesar una sabiduría acerca de todo lo necesario para ser buen ciudadano y buen gobernante, es decir, unos individuos que practican una actividad formativa y educativa. En la misma época, por analogía, se aplica este nombre a los antiguos sabios, anteriores todos ellos al movimiento sofístico, en la faceta práctica de sus conocimientos. Y, por extensión, se aplica el término a todo el que domina una *tekhné*, un saber pragmático.

La palabra, para terminar, adquiere su sentido o carga negativa cuando se percibe que un tipo de *sophistés* quiere igualarse al *filósofo*. Contra esta asimilación reaccionan tanto Platón como Aristóteles.

⁸⁷ Arístides, 46= DK. 79.18.

⁸⁸ Cf. Platón, *Crátilo*, 403 e, llama *téleon sophistén* a lo que es más sabio, a lo que resume en sí toda la verdad.

⁸⁹ En las ediciones de este discurso de Isócrates existe una introducción escrita por un gramático anónimo.

⁹⁰ G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, Milano, 1979, 3ª ed., Vol. I, p. 288.

CAPÍTULO II

CONSIDERACIÓN HISTÓRICA DE LA SOFÍSTICA

Después de aquilatar el sentido del término es necesario examinar de qué forma se ha tratado y valorado a la Sofística a lo largo de la historia del pensamiento. Se pueden distinguir dos grandes períodos en la interpretación de este movimiento cultural. El primero va desde el siglo IV a. J.C. hasta el siglo XIX. Su representante inicial es Platón. Durante este período los filósofos adoptan una doble actitud respecto a la Sofística: atacarla o ignorarla. El segundo período va desde principios del siglo XIX hasta nuestros días: en él tiene lugar un intento de recuperación o, al menos, se concede un lugar digno dentro de la Historia de la Filosofía.

1. *El primer período: las edades antigua y medieval*

La clave de la crítica a la Sofística en este primer período se encuentra en Platón, de quien arrancan los enjuiciamientos posteriores. En este epígrafe centraremos la atención en Platón, haremos una breve referencia a Jenofonte, y citaremos a Tomás de Aquino. No hablaremos de Aristóteles porque la actitud crítica que mantiene hacia la Sofística quedó clara en el capítulo anterior.

La crítica platónica se centra en dos conceptos capitales: *la sabiduría y la educación*. Ambos, por su importancia, requieren un tratamiento más amplio del que aquí es posible. Desarrollar por extenso la crítica platónica a la Sofística equivaldría a exponer su filosofía, con cuyos temas y motivos se entrelaza de continuo. Nos limitaremos a unas ideas generales.

Para entender la crítica del concepto de sabiduría que defienden los sofistas, es importante exponer, aunque sea con brevedad y sin agotar sus implícitos, el concepto de filosofía y filósofo en los escritos de Platón.

Platón usa, referidos a la filosofía, indistintamente dos términos: *philosophía* y *philomathía*¹. Ambos tienen la raíz común *philo*, que indica amor a la *sophía*, sabiduría, de la que se carece pero que se desea aprender. De ahí *-mathía*, del verbo *manthánein* que significa aprender con un sentido dinámico, es decir, llegar a aprender.

La filosofía en Platón tiene este matiz de dinamismo: es un ir tras la sabiduría², un amor, un éros a la sabiduría que intenta poseer, un deseo vehemente que se quiere satisfacer. Este empeño se resume en conseguir «el conocimiento verdadero del verdadero

¹ Cf. Platón, *República*, 475 c, 485 d y 490 e *Fedro*, 67 b, 82 c, 82 d, 83 a y 83 b, *Timeo*, 90 b. Véase el trabajo de F. Pérez Ruiz, «El concepto de Filosofía en los escritos de Platón», *Miscelánea Comillas* 31, 1959, pp. 31 y ss.

² Cf. F. Pérez Ruiz, art. cit., pp. 34-38.

ser»³. Este andar ansioso tras la plena sabiduría, a pesar de la imposibilidad de alcanzar lo que es patrimonio exclusivo de los dioses⁴, es la nota distintiva del filósofo: el hombre enamorado del ser y de la verdad⁵. El amor del filósofo es incondicional, exclusivo, libre de ataduras de otros amores: dinero, honores, alabanzas, etc. Si el filósofo no pudiera sacudirse la tendencia natural a estas cosas atrayentes, desviaría su amor sincero a la sabiduría y dejaría de ser filósofo. Platón lo expresa muy bien en la *República* cuando distingue las tres facultades del alma, que no son exactamente partes y por ello se corresponden con otros tantos tipos de hombres. El alma concupiscible sólo desea ganar dinero, tener riquezas y tener satisfacciones —*philochrématon kai philokerdés*—⁶. El alma irascible busca obtener victorias y honores —*philónikon kai philótimon*—⁷. Finalmente, el alma racional, propia de los filósofos, es amante de la educación y de la sabiduría⁸. Con esta triple distinción Platón critica la Sofística. Afirma que los sofistas no pueden ser llamados filósofos porque no aman la sabiduría, sino que sólo desean obtener éxito en la vida, ganar dinero para satisfacer sus placeres y tener fama entre los hombres. Los sofistas pertenecen, pues, a los dos primeros tipos de hombres: concupiscibles e irascibles.

El filósofo para Platón, al ser amante de la sabiduría que busca, se mantiene siempre abierto, es decir, en una actitud receptiva, pero no de cualquier tipo de conocimientos, sino sólo de aquellos que ennoblecen el alma, y por eso rechaza los espectáculos, las músicas estridentes, las artes y los oficios que atrofian el alma de los artesanos y de los que los practican o participan en ellos, los conocimientos basados en la opinión, que no constituyen un conocimiento científico, etc.⁹. El filósofo, a causa de su deseo de aprender, reconoce que su sabiduría es muy limitada, tanto en su cantidad actual como por la cualidad de lo que le falta que aprender. La famosa confesión socrática: «yo sólo sé que no sé nada», que aparece con frecuencia en las disputas de los grandes sofistas, muestra su disposición permanente de aprender¹⁰. La sabiduría que dice poseer Sócrates es «pobre e incluso discutible, siendo un sueño», frente a la sabiduría brillante y prometedora de Agatón¹¹. En el diálogo *Crátilo*, Sócrates confiesa, en repetidas ocasiones, que su sabiduría es transitoria y ocasional¹², lo que le coloca en permanente actitud de aprender y de profundizar en los pocos conocimientos que dice poseer¹³. Nada más lejos de esta actitud socrática que la de los sofistas, que pregonan la posesión de conocimientos tan sólidos y asentados que sólo pueden ser destinados a la enseñanza. Los sofistas actúan de manera opuesta al filósofo, pues, convencidos de tener unos conocimientos definitivos, yugulan el carácter dinámico de la filosofía, declaran satisfechos sus deseos de conocer, lo que equivale a cerrarlos, y, al no ser capaces de recibir nada nuevo, dejan de anhelar

³ Cf. Platón, *Fedro*, 65 a, 66 b, 66 e, 67 a, 68 a y 68 b. Véase F. Pérez Ruiz, art. cit. p. 35.

⁴ Cf. Platón, *Fedro*, 278 d.

⁵ Cf. Platón, *República*, 501 d.

⁶ Cf. Platón, *República*, 501 d.

⁷ Cf. Platón, *República*, 580 e-581 a.

⁸ Cf. Platón, *República*, 581 b.

⁹ Cf. F. Pérez Ruiz, art. cit., pp. 65 y ss. hace una relación de los conocimientos que al filósofo no le interesa aprender, basado en los textos de Platón.

¹⁰ Cf. Platón, *Crátilo*, 384 b-c, *Hipias Menor*, 372 a-b.

¹¹ Platón, *Banquete*, 175 e.

¹² Cf. Platón, *Crátilo*, 396 c-d, 397 a, 399 a y 401 a.

¹³ Cf. Jerónimo, *Memorables*, 4.4.,6.

la sabiduría, como expresa Platón en el *Menón* cuando cita la imposibilidad de conocer algo ignoto antes:

Men.: ¿Y por qué vas a investigar, Sócrates, lo que no sabes qué es? Porque ¿qué es lo que, entre otras cosas que no sabes, vas a proponerte como tema de investigación? O, aún en el caso favorable de que lo descubras, ¿cómo vas a saber que es precisamente lo que tú no sabías?»¹⁴.

Por todas estas razones los sofistas son expulsados de la categoría de filósofos.

Tampoco son sabios. En primer lugar, porque la palabra *sophós* la aplica Platón de forma ajustada y propia sólo a los dioses¹⁵. Los hombres no se pueden llamar *sophói*, se tienen que conformar con ser *philosophoi* o *philomátheis*, es decir, amantes de la sabiduría¹⁶. Los sofistas se llaman a sí mismos sabios, hombres que lo saben todo, que no han encontrado a nadie superior a ellos en sabiduría, y dicen de sí mismos otras muchas frases laudatorias y halagos. Esto es imposible para Platón. En el diálogo el *Sofista* niega a los sofistas las facultades que se atribuyen a ellos mismos:

Ext.: Pregunto si es posible que alguno de los hombres lo sepa todo.

Tee.: Bienaventurada, en verdad, extranjero, sería nuestra especie (la de sofista).

Ext.: Pues ¿cómo contradiciendo lo que sabe el que es ignorante, podría hablar cuerda-mente?

Tee.: De ninguna manera.

Ext.: Entonces, ¿cuál sería el milagro de habilidad sofística?

Tee.: ¿Acerca de qué?

Ext.: Del modo con que son capaces de proporcionar a los jóvenes la creencia de que ellos son los más sabios en todo...

Ext.: ¿Y diremos que disputan acerca de todo?

Tee.: Sí.

Ext.: Entonces se presentan a sus discípulos como sabios en todo.

Tee.: ¿Pues cómo no?

Ext.: Si bien no lo son, porque ya se demostró que esto es imposible.

Tee.: ¿Cómo no ha de ser imposible?

Ext.: Por consiguiente, dejamos bien sentado que el sofista tiene acerca de todo una sabiduría apariencial, pero no la verdad.

Tee.: Ciertamente, y es probable que lo que hemos dicho ahora sea lo mejor que se puede decir acerca de ellos¹⁷.

Además, Platón afirma que en el terreno de la ética y de la ontología no se puede llegar a ser sabio con una pedagogía sólo humana. Pero los sofistas proclaman que son capaces de enseñar la virtud política que sirve para que los hombres puedan llegar a ser buenos ciudadanos¹⁸. En todo caso la sabiduría de los sofistas es parcial: saben algunas

¹⁴ Platón, *Menón*, 80 d.

¹⁵ Cf. Platón, *Fedro*, 63 b.

¹⁶ Cf. Platón, *Fedro*, 278 d, *Hipias Mayor*, 289 d, donde cita la frase de Heráclito: «el más sabio de los hombres en comparación con Dios es como un mono en sabiduría, belleza y todas las demás cosas» (DK 22B, 83). Véase también F. Pérez Ruiz, art. cit., p. 33. Platón en el diálogo *Fedón*, 90 c y 101 e, aplica el nombre de *sophós* a los sofistas, la ironía es evidente.

¹⁷ Platón, *Sofista*, 233 a-d.

¹⁸ Cf. Platón; *Protágoras*, 319 a-b y F. Pérez Ruiz, art. cit.

cosas más o menos importantes y atrayentes, pero sus conocimientos no agotan la sabiduría, como ellos pretenden hacer creer; la sabiduría en plenitud no puede estar en ningún hombre. Si no pueden tener la auténtica sabiduría, la proclamada por los sofistas es una sabiduría apariencial, *doxastikés*. Este término deriva de la palabra *dóxa*, que significa opinión, creencia, frente a la *alétheia* que tiene en este caso el significado de la verdad bien fundamentada¹⁹.

Si el sofista se cierra a la tarea de profundizar en los conocimientos adquiridos y se niega a abrirse para recibir otros, tampoco se interesa por el conocimiento de la verdad. El sofista se mueve en el plano de lo superficial porque considera la verdad como un objeto cuyo lugar propio, único y más adecuado, es el lenguaje. Esto significa que la verdad se puede desvelar por el método dialógico. Platón opone a esta versión de la verdad su noción de inseidad de la verdad: la verdad es un sujeto en sí misma cuyo lugar auténtico es ella misma²⁰.

En estrecha correspondencia, el sistema educativo de la Sofística es criticado porque se basa en la consideración de la verdad como un objeto manejable. Si la verdad para los sofistas es algo que puede estar en nuestro poder práctico más elemental, es susceptible de ser puesta en circulación; entonces la verdad se puede vender. Así pues, la crítica de Platón a la Sofística que considera la educación como una actividad lucrativa, no se debe a consideraciones más o menos elitistas, ni a un mero prurito moral, sino al peligro que supone para la filosofía el considerar la verdad en régimen de tráfico. Como de este modo la verdad pierde su carácter más intrínseco, Platón apunta a la estolidez de los sofistas cuando los llama traficantes, vendedores y comerciantes de los cuales hay que defenderse²¹:

«Cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende como traficante o tendero»²².

Platón en el diálogo el *Sofista*, bajo el prisma de la noción de inseidad de la verdad y del esfuerzo que supone el deseo de alcanzarla, ataca abiertamente la educación que profesan los sofistas. Dice que esta educación es falsa, que se basa en opiniones, en uno de los pasajes la denomina *doxapaideutiké*²³. La crítica alcanza su grado más alto cuando Platón afirma que la educación que puede impartir un hombre que dice de sí mismo que lo sabe todo, a un precio bajo y en poco tiempo, ha de tomarse a broma:

Ext.: ...Y cuando alguien afirma que todo lo sabe y que lo puede enseñar por poco precio y en poco tiempo, ¿no hay que pensar que es una broma?

Tee.: Absolutamente.

Ext.: De la broma, ¿puedes decir una clase más artificiosa o más graciosa que la imitativa?...

Tee.: Pues el que promete que es capaz mediante un sólo arte de hacerlo todo, sabemos que cuando imitaciones y homónimos de las cosas que son, será capaz por el arte de la pintura, de mostrar desde lejos lo que ha dibujado, de hacer creer a los más cándidos entre los jóvenes que cualquier cosa que quiera hacer será aptísimo para realizarla de veras.

¹⁹ Platón, *Sofista*, 233 c.

²⁰ La cuestión está desarrollada por E. Pérez Hick, *Las modalidades trascendentales de la verdad en Platón*, Sevilla, 1968, es una tesis doctoral inédita, consultada *pro manuscripto*.

²¹ Cf. Platón, *Sofista*, 223 b.

²² Platón, *Protágoras*, 313 c.

²³ Platón, *Sofista*, 223 b.

Ext.: ¿Cómo no?

Tee.: ¿Y qué? ¿No pensaremos que acerca de los razonamientos existe otra arte, por medio de la cual resulta que los jóvenes que están todavía lejos de las cosas reales quedan fascinados a través de sus oídos por las palabras y se les presenta acerca de todo apariencias habladas, de modo que se hace aparecer que es expresada la verdad, y que el que habla es el más sabio entre todos acerca de todo?

Ext.: ¿Cómo no podría existir esa otra tal arte?²⁴.

Platón rechaza la educación que imparten los sofistas como falsa y aparente, frente a la educación moral y filosófica que es la auténtica y verdadera²⁵. El concepto de educación sofística es demasiado mecánico: el maestro explica unas lecciones y el discípulo de forma pasiva escucha y recibe esas explicaciones. Esta educación no cumple con el fin que propone Platón para toda la instrucción, a saber, redimir al hombre de la ignorancia. Sólo da un almacenaje de conocimientos de una mayor o menor utilidad²⁶.

El juicio de Jenofonte, otro socrático, sobre los sofistas es duro. En el *Cinegético* mantiene la misma opinión sobre la falsedad y apariencia de la educación y la sabiduría de los sofistas:

Los sofistas no hablan ni escriben, sino que engañan, por enriquecerse, y no son útiles a nadie²⁷.

Tomás de Aquino se ocupa de los sofistas en los comentarios a la *Metafísica* y a los *Tópicos* de Aristóteles. Su tratamiento de la figura del sofista no es más benévolo que el de sus antecesores. Distingue a los sofistas de los filósofos porque aquellos discuten sin saber sobre muchos temas distintos, según convenga al auditorio²⁸. No son iguales a los filósofos porque profesan una sabiduría apariencial, que no existe, con la cual se muestran como sabios sin serlos²⁹. En otra obra, *De fallaciis* mantiene esta misma opinión. La ciencia de los sofistas es aparente³⁰.

Todavía en el siglo XVIII se mantiene esta visión crítica, como se puede leer en la obra de J. J. Bricker *Historia Critica Philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* (1742-1744), en la que se contiene una referencia breve a los sofistas. Los llama «*homines vani, ambitiosi, avari, quique soli sibi sapere videbantur et negatores*»³¹. El tono peyorativo es claro. Esta visión negativa de la Sofística dura entrado el siglo XIX pese al esfuerzo de rehabilitación de Hegel y sus seguidores. Así, para H. Sidgwick, que escribe en el último tercio del siglo XIX, 1872, los sofistas son unos charlatanes que aparecen en Grecia en el siglo V a. J.C. y que enseñan el arte de hacer un discurso falaz y embaucador, en lugar de la virtud que es lo que proclaman. Les llama hombres perniciosos, a los que puso freno Sócrates³².

²⁴ Platón, *Sofista*, 234 a-c.

²⁵ Platón, *Sofista*, 229 c y F. Pérez Ruiz, art. cit., p. 80.

²⁶ Cf. F. Pérez Ruiz, art. cit., p. 80 y A. Tovar, *Vida de Sócrates*, pp. 203 y ss.

²⁷ Jenofonte, *Cinegético*, XIII, 8.

²⁸ Tomás de Aquino, *In XII Libros Metaphysicorum expositio*, Roma, 1964, n° 573.

²⁹ Tomás de Aquino, op. cit., núms. 574-575.

³⁰ Tomás de Aquino, *De fallaciis*, Roma, 1964, n° 636.

³¹ V. Mathieu (ed.), *Quaestioni di Storiografia Filosofica*, Vol. I, Brescia 1975, p. 116.

³² Cf. H. Sidgwick, «The sophists» I y II, *Journal of Philology*, 1872, pp. 288-307 y 1873, pp. 66-80, respectivamente.

2. Segundo período: la edad moderna

El cambio que hemos citado en la valoración de la Sofística se advierte tímidamente en el libro de W. G. Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den Akademische Unterricht* (1812). En esta obra la Sofística es estudiada con cierta extensión. Reconoce como aportación máxima de este movimiento intelectual el haber centrado su interés en el hombre. Desde el punto de vista ético y filosófico, su valoración global es negativa: los sofistas son extraños a todo espíritu filosófico. Este juicio es compartido por otros autores como F. D. E. Schliermacher, Ch. A. Brandis y H. Ritter³³.

Si hasta comienzos del siglo XIX se mantenía sin alteraciones la valoración de la Sofística, Hegel con *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* comienza un nuevo período³⁴. Para Hegel la Historia de la Filosofía es un continuo desarrollo del Espíritu según un proceso dialéctico triádico. La aplicación de este modelo interpretativo a la Filosofía Griega da como resultado la división de ésta en tres períodos:

1. De Tales a Aristóteles.
2. La filosofía en la época helenística y en el mundo romano.
3. El neoplatonismo.

Con esta misma clave hermenéutica el primer período de la filosofía griega se divide a su vez en otros tres períodos:

1. De Tales a Anaxágoras.
2. Los sofistas, Sócrates y los socráticos.
3. Platón y Aristóteles.

En el primer momento el pensamiento de los filósofos es espontáneo, se consagra al estudio de los fenómenos percibidos del mundo entorno. El *noûs* se considera «como la actividad todavía formal que se determina a sí misma, la determinabilidad es todavía totalmente carente de contenido»³⁵. El primer estadio constituye, en terminología no estrictamente hegeliana, la tesis, o mejor, la inmediatez.

El segundo momento dialéctico es la crítica de los primeros filósofos griegos, la negación del punto de vista que subordina el hombre al mundo y su sustitución por la prioridad de lo subjetivo. Así lo expresa Hegel: «El *noûs*, que es concebido primeramente de un modo subjetivo como fin, es decir, como lo que es fin para el hombre... Ahora el pensamiento se proclama como principio, que tiene, por lo pronto, una manifestación subjetiva en cuanto actividad subjetiva del pensamiento: se abre así, al establecerse lo absoluto como sujeto, una época de reflexión subjetiva, es decir, se inicia en este período, que coincide con la desintegración de Grecia en la Guerra del Peloponneso, el principio de los tiempos modernos»³⁶.

En el primer momento de la filosofía griega, el sujeto no entra en consideración, es una especie de punto negro. En el segundo momento, dice Hegel, «dando un paso más

³³ Cf. G. B. Kerferd, *The Sophists Movement*, cit., pp. 6-8.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Vol. II, México, 1955, p. 7.

³⁵ G. W. F. Hegel, op. cit., ibidem.

³⁶ G. W. F. Hegel, op. cit., ibidem.

³⁷ G. W. F. Hegel, op. cit., ibidem.

³⁸ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 8: «ahora bien, en los sofistas el contenido es solamente lo mío, es decir, lo subjetivo».

nos encontramos con que eso no es la totalidad de lo que aquí existe, sino que el sujeto pensante forma también parte esencial de esta totalidad de lo objetivo»³⁷. Los sofistas vienen a llenar de contenido subjetivo al pensamiento³⁸.

El conflicto entre los dos primeros momentos lo resuelve el tercer momento, es decir, los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. Así pues, los sofistas forman parte del desarrollo de la Historia de la Filosofía, constituyen un momento integrante de su *procesualidad* dialéctica. No obstante, Hegel, después de analizar las características generales de la Sofística, duda en incluirlos dentro del campo de la filosofía: «los sofistas, por su cultura formal se mueven dentro del campo de la filosofía; en cambio, por su reflexión se hallan, en realidad, al margen de él. El vínculo que los une a la filosofía es el hecho de que no detienen el razonamiento concreto, sino que se remontan, por lo menos en parte, hasta las últimas determinaciones»³⁹. Finalmente, termina por reconocer que «los sofistas consideraban la dialéctica, la filosofía en general, como un objeto; también ellos eran pensadores profundos»⁴⁰.

A mediados del siglo XIX G. Grote⁴¹ publica su *History of Greece*⁴². En ella dedica unos capítulos al estudio de la filosofía griega, y dentro de este tratamiento general incluye a la Sofística. Quizá pueda apreciarse la huella de Hegel, pero lo más influyente en G. Grote es su filiación política. Formó parte de los movimientos universitarios que surgieron de la entonces nueva Universidad de Londres. Fue un libre pensador, un utilitarista y un reformador que atacó la tradición, estimada como un peso muerto. Esta visión política se extiende al estudio de la filosofía griega. G. Grote admite que los sofistas defienden doctrinas erróneas, pero esto no constituye una base suficiente para descalificar a todo un gran movimiento intelectual. No admite la tipificación de Platón. Contribuye a la rehabilitación de Calicles y Trasímaco, al rechazar las exposiciones de sus doctrinas contenidas en los diálogos *Gorgias* y la *República*. Finalmente, G. Grote dice que los sofistas representan las opiniones comunes de la Grecia de su tiempo.

Unos años después de que Hegel dictara sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* en la Universidad de Berlín, sus tesis habían sido asimiladas por la crítica. Algunos admitían su intento de rehabilitar la Sofística, otros no, por ejemplo, H. Sidgwick, como ya hemos dicho.

A mediados del siglo XIX, E. Zeller publica su monumental *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*⁴³. El capítulo dedicado a la Sofística⁴⁴ ha sido publicado en castellano⁴⁵.

Según E. Zeller, la Sofística se sitúa en un período de crisis: por un lado, se ha llegado al agotamiento de los planteamientos de los filósofos jónicos, por otro, hay una crisis política clara que afecta de lleno al hombre griego. En este momento histórico la filoso-

³⁹ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 27.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 39.

⁴¹ Cf. G. B. Kerferd, op. cit., p. 8.

⁴² La primera edición de la obra es en Londres 1846-56, citado por la edición de 1888, vols. IV, p. 106 y VII, p. 52.

⁴³ La primera edición alemana es de 1846-1852, Tübingen, tres volúmenes. Esta obra ha tenido sucesivas ediciones y reelaboraciones, por parte de Nestle, 6ª edición Leipzig 1920 y en Italia por R. Mondolfo, E. Caprizzi y G. Reale, Florencia, 1964-1969.

⁴⁴ E. Zeller-W. Nestle, *La Filosofía dei Greci*, Firenze 1967, Vol. 1.2, pp. 1278-1459, tiene un extraordinario aparato crítico.

⁴⁵ *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires 1955.

fía plantea nuevas cuestiones que exceden el campo de estudio de los filósofos jonios y a las cuales no se puede dar una solución adecuada desde los planteamientos de los fisiólogos. Los sofistas dan una respuesta a estos problemas que rompen el desarrollo lineal de la filosofía anterior. Son los representantes de una nueva forma de humanismo⁴⁶. Esto es evidentemente muy positivo. E. Zeller, en su intento de rehabilitar a la Sofística, dice que las críticas negativas que ha sufrido, en muchas ocasiones son fruto de una visión simple, obtenida por comparación con las formulaciones filosóficas posteriores. Pero, además, estas críticas son falsas, pues es un hecho claro e irrefutable que los sofistas fueron admirados por los griegos de su tiempo: los jóvenes atenienses desearon recibir sus lecciones, los autores de la tragedia y de la comedia, Sófocles, Eurípides y Aristófanes los tienen en cuenta, Platón los toma como interlocutores válidos de sus diálogos⁴⁷. Por todas estas razones E. Zeller mantiene que se debe conceder a los sofistas cierta importancia en el desarrollo de la filosofía en Grecia. Pese a todo, es innegable que los representantes de este movimiento adolecen de los defectos de su época. Pero, por otro lado, colman el deseo de los atenienses de adquirir una cultura lo más amplia posible y que responda a las inquietudes de la inteligencia humana⁴⁸.

Para E. Zeller el contrapunto negativo de la Sofística está en que, por no saber resolver los problemas que se plantearon, a veces se conforman con una solución que enmascara la cuestión o la escamotea. «De ahí que en todo caso la ilustración sofística sea por esencia superficial, simplista y anticientífica, y peligrosa por sus resultados»⁴⁹. A renglón seguido E. Zeller reconoce en la Sofística un hecho positivo: el papel revolucionario radical que jugó en la vida intelectual y espiritual del mundo griego; «la fermentación de la época a la que pertenecen los sofistas, llevó a la superficie muchas materias turbias e impuras, pero el espíritu había de pasar por esta fermentación antes de depurarse en la sabiduría socrática. Y así como nosotros los alemanes difícilmente habríamos tenido un Kant sin el período de la Ilustración, tampoco los griegos habrían tenido un Sócrates y la filosofía socrática si no hubiera existido la sofística»⁵⁰.

Th. Gomperz contribuye a la rehabilitación de la Sofística al decir que los sofistas se dedicaron a dar una formación política al hombre griego⁵¹. Pretende defender a la Sofística de los ataques que sufrió en la Antigüedad, y de la desdibujada imagen que nos ofrece Platón en sus diálogos. Justifica que convirtieran la actividad educativa en una destinada al lucro; les llama sin reproche mitad profesores, mitad jornaleros⁵².

W. Windelband concede a la Sofística incuestionables méritos. En primer lugar, el colmar mediante su actividad de profesores los deseos de conocer de los jóvenes atenienses que vivieron después de las Guerras Médicas⁵³. En segundo lugar, los sofistas son los adalides de la Ilustración griega: por ser «menos capaz de una creación original, la sofística concreta sus energías en la difusión y popularización de las doctrinas que ha-

⁴⁶ Cf. E. Zeller, op. cit., pp. 84-85, de la edición en castellano.

⁴⁷ Cf. W. Zeller, op. cit., p. 86.

⁴⁸ Cf. W. Zeller, op. cit., p. 87.

⁴⁹ Cf. W. Zeller, op. cit., p. 88.

⁵⁰ Cf. W. Zeller, op. cit., p. 88-89.

⁵¹ Cf. Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, Firenze 1980, Vol. II, 3ª ed. italiana, p. 207. La primera edición alemana es de 1856.

⁵² Th. Gomperz, op. cit., pp. 210 y ss. y 225 y ss.

⁵³ Cf. W. Windelband, *Historia de la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, 1955, p. 113. La primera edición alemana es de 1888.

bían sido encontradas. Su trabajo estuvo enderezado al principio de comunicar a la masa los resultados de la ciencia adaptándose a sus necesidades»⁵⁴. Reconoce que los sofistas cambian el rumbo de los estudios de filosofía al renunciar al estudio de la *physis* de los filósofos jonios y centrarse en el estudio del hombre; a ello les obliga su interés por enseñar la retórica como un arma en las discusiones políticas⁵⁵. Los sofistas, según W. Windelband, son los propugnadores de una actitud crítica racional de las creencias de los griegos, cuyos efectos son demoleedores⁵⁶.

W. Jaeger estudió el fenómeno de la Sofística en relación con la historia de la educación y de la cultura de Grecia⁵⁷. Desde este punto de vista le atribuye un papel fundamental en la evolución de los métodos educativos y de los contenidos de la educación en Grecia; es «un movimiento educador poderoso» que tiene una amplia repercusión⁵⁸. No sólo se limitaron a instruir a la juventud y a renovar los métodos y contenidos educativos, sino que también plantearon cuestiones pedagógicas fundamentales, por ejemplo, si la virtud es o no enseñable. W. Jaeger, contra otros críticos, mantiene que los sofistas no significan una ruptura con la tradición aristocrática anterior, pues su tarea educativa no alcanza al pueblo, sino sólo a un grupo selecto de miembros de las mejores familias de Atenas, que serían los futuros gobernantes de la ciudad: «en el fondo —dice W. Jaeger— la Sofística no era otra cosa que una nueva forma de educación de la nobleza»⁵⁹. Su valoración filosófica de la Sofística es próxima al planteamiento hegeliano, «desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquellos»⁶⁰. Finalmente, la considera como una «etapa de la mayor importancia en el desarrollo del humanismo, aunque no alcance con ellos sus cotas más altas»⁶¹.

W. Nestle dice que la Sofística no es una ruptura con la filosofía jonia, sino una etapa más en el desarrollo lineal de la filosofía griega: «la continuación y complemento de la filosofía jonia por el lado de la problemática humana»⁶². Al inaugurar esta vía de la filosofía, se elevan las cuestiones que se refieren al hombre al mismo nivel que la filosofía de la naturaleza. Los sofistas propiciaron el futuro desarrollo del pensamiento, y su influencia fue muy amplia debido a su actividad docente⁶³.

A mediados de nuestro siglo, M. Untersteiner inicia la edición de los testimonios y fragmentos de los sofistas⁶⁴. Es una publicación bilingüe, en griego e italiano, muy cuidada tanto por su aparato crítico, como por sus nutridos comentarios a cada texto. Es un trabajo de obligada referencia en los estudios sobre la Sofística griega. En 1949 M. Untersteiner publicó un estudio monográfico sobre los sofistas⁶⁵. En esta obra niega que

⁵⁴ W. Windelband, op. cit., p. 114.

⁵⁵ Cf. W. Windelband, op. cit., p. 118.

⁵⁶ Cf. W. Windelband, op. cit., p. 123.

⁵⁷ W. Jaeger, *Paideia. Los ideales culturales de Grecia*, México, 1974, 3ª reimpr. La primera edición alemana en un solo volumen es de 1933.

⁵⁸ W. Jaeger, op. cit., p. 266.

⁵⁹ W. Jaeger, op. cit., p. 266.

⁶⁰ W. Jaeger, op. cit., p. 267.

⁶¹ Cf. W. Jaeger, op. cit., p. 273.

⁶² Cf. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 2ª reimpr., p. 252. Véase también *Historia del Espíritu Griego*, Barcelona, 1975, 2ª edición, p. 113.

⁶³ Cf. W. Nestle, *Vom Mythos...*, p. 251 e *Historia del Espíritu...*, p. 115.

⁶⁴ *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, 4 vols., Firenze, 1949-1967, el último volumen está realizado junto con A. Battagazzore.

⁶⁵ *I Sofisti*, 1ª ed. Torino 1949, 2ª ed. Milano 1962 en dos volúmenes.

los sofistas sean antiidealistas y escépticos, puesto que siguen la vía del realismo y de la fenomenología, sin encerrar a la realidad en un rígido dogmatismo. La interpretación de M. Untersteiner es un poco anacrónica, pues juzga la Sofística desde los presupuestos filosóficos actuales.

En España el primer estudio sobre la Sofística que conocemos es de F. Rodríguez Adrados⁶⁶. No es un trabajo que abarque globalmente todos los aspectos de este movimiento, pues se centra en el papel que desempeña en el desarrollo de la democracia ateniense y en la teoría política griega.

F. Rodríguez Adrados atribuye a los sofistas un lugar importante dentro de la teoría política de los griegos, porque ellos son «los que proveen a Atenas de una teoría política que por primera vez plantea los problemas y da las soluciones desde el punto de vista humano... El pensamiento de la Ilustración penetra abiertamente en la política práctica»⁶⁷. El mismo autor afirma que los sofistas influyeron en el pensamiento político posterior: Platón, Isócrates, Aristóteles, Cicerón, etc.⁶⁸. Finalmente reconoce que los sofistas fracasaron en su intento de renovación, pues no se produjo una revolución basada en los principios que la Sofística defendía: «el experimento quedó en suspenso»⁶⁹.

A finales de los años sesenta W. K. C. Guthrie publicó uno de los volúmenes de su obra sobre la historia de la filosofía griega⁷⁰. En este trabajo dedica muchas páginas al desarrollo completo de la Sofística. Estudia cuestiones marginales pero muy importantes para entender la génesis y evolución de este movimiento. Intenta desmontar los erróneos tópicos modernos, muchos de ellos arrastrados desde la Antigüedad, fruto de visiones parciales y partidistas. Coloca a este movimiento intelectual en el lugar que a su juicio le corresponde. Por un lado, son los continuadores con otro matiz de los estudios de los filósofos jonios y, en general, de los presocráticos que les precedieron. De otro, son empíricas y escépticas comparadas con el idealismo de Platón.

En años setenta surge un nuevo intento de situar en un lugar justo a la Sofística y de ponderar su significado en la historia de la filosofía. Así, G. Reale⁷¹ reconoce que el valor esencial de la Sofística es centrar la reflexión filosófica en el hombre, comprender al hombre en su mismo obrar y actuar político y ético. Los sofistas no son grandes filósofos, pero tampoco unos pensadores superficiales: fueron los que supieron dar cauce a las nuevas exigencias e inquietudes suscitadas en el momento histórico que vivieron, los que preparan el terreno para el ulterior desarrollo de la filosofía moral⁷².

Por lo mismo C. J. Classen publicó en la colección *Wege der Forschung* un volumen dedicado en su integridad a la Sofística⁷³. En esta obra recoge artículos importantes que abren una línea de investigación sobre la Sofística. La última parte contiene la reseña de una abundante bibliografía sobre el tema. Es un libro imprescindible para no sólo iniciarse sino también profundizar en la comprensión de este movimiento intelectual.

⁶⁶ Cf. F. Rodríguez Adrados, *La Democracia Ateniense*, Madrid 1975, 2ª edición reducida de la anterior con el título, *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid 1966.

⁶⁷ F. Rodríguez Adrados, *La Democracia...*, p. 161.

⁶⁸ F. Rodríguez Adrados, *La Democracia...*, p. 351.

⁶⁹ Cf. F. Rodríguez Adrados, *La Democracia...*, p. 351.

⁷⁰ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. III, Cambridge 1969, reimp.

⁷¹ G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, Vol. I, Milano, 1979, 3ª edición.

⁷² G. Reale, op. cit., pp. 280-281.

⁷³ C. J. Classen, *Sophistik*, Darmstadt, 1976.

En los años ochenta el investigador G. B. Kerferd, que ya antes había publicado muchos trabajos sobre la Sofística, resumió sus opiniones en dos libros⁷⁴. En ellos insiste en la rehabilitación de la Sofística. También amplía el campo de sus aportaciones; dice, por ejemplo, que no sólo fueron pioneros en los estudios de sociología o ética, sino que también abordaron cuestiones centrales para la filosofía: la naturaleza del *lógos*, la posibilidad de conocer, cuestiones de filosofía del lenguaje, lógica, etc.⁷⁵ Por esto se convierten en los guías intelectuales de su época. El movimiento sofístico no puede reducirse, afirma G. B. Kerferd, en un trampolín. No basta considerar a sus representantes como unos individuos que abren el camino a Platón; son unos pensadores serios⁷⁶.

⁷⁴ G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and his legacy*, Wiesbaden 1979. G. B. Kerferd escribe la introducción que lleva el título «The Future of Sophistic Studies» y posteriormente publicó *The Sophists Movement*, Cambridge 1981.

⁷⁵ G. B. Kerferd, *The Sophists and...*, p. 3.

⁷⁶ Cf. *The Sophists Movement*, cit., pp. 173-176.

CAPÍTULO III

LOS REPRESENTANTES DE LA SOFÍSTICA

El movimiento sofístico griego, como se ha dicho, se desarrolla aproximadamente durante la segunda mitad del siglo V a. J.C. y la primera mitad del siglo IV a. J.C. En este período de tiempo el mundo griego sufre una gran transformación en todos los sentidos¹: cultural, literario, económico, político, social, etc. Las circunstancias históricas nos obligan a admitir que el fenómeno de la Sofística está dividido en dos fases. En este punto la opinión de los historiadores de la filosofía es unánime².

Esta división se justifica no sólo porque los planteamientos de la Sofística no son homogéneos, sino también porque su desarrollo tampoco lo es. Para estudiarla es necesario dividir el movimiento sofista en dos momentos, por ejemplo, grandes y menores sofistas; políticos y erísticos; individualistas y subjetivistas, etc. Se puede adoptar el criterio de partición que se desee.

Desde el pasado siglo G. Grote³ sostuvo que la Sofística no es una escuela con una única dirección de pensamiento. Sus representantes nada tienen en común excepto la condición externa que les daba su profesión de docentes de muchas ramas diversas del saber humano. A. Chiapelli, siguiendo la línea marcada por sus antecesores Sidgwick, Benn, Jackson, Ziegler y Kostlin entre otros, distingue dos generaciones de sofistas. La clave la da Platón que presenta en dos grupos de diálogos los diversos aspectos de cada uno de los momentos: en *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón* se muestra la dirección retórica de la Sofística. *Eutidemo*, *Teeteto* y el *Sofista* contienen la exposición de las ideas de la generación más joven de la Sofística, que cultivó la erística, el arte de disputar en vano⁴.

W. Nestle distingue implícitamente dos o más períodos de la Sofísticas⁵, F. Rodríguez Adrados cita un primer momento anterior a la Guerra del Peloponeso que denomina «La Ilustración en su primera fase»⁶, y un segundo momento que se desarrolló durante y después de esta guerra⁷. J. Sánchez Lasso de la Vega afirma que «los sofistas no

¹ No vamos a extendernos aquí sobre la situación cultural e histórica donde se desarrolla la sofística porque los próximos capítulos tratan esta cuestión.

² Cf. H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*. Buenos Aires 1965, 3ª edición, pp. 57-58: «...me parece un poco artificiosa la tentativa de distribuir a los sofistas en dos generaciones...». No estamos de acuerdo con esta opinión.

³ G. Grote, *History of Greece*, London 1888, 2ª edición, Vol. VIII, cap. LXVII.

⁴ A. Chiapelli, «Per la storia della sofistica Greca», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3, 1890, p. 2.

⁵ W. Nestle, *Historia del Espíritu Griego*, Barcelona 1975, p. 132.

⁶ F. Rodríguez Adrados, *La Democracia Ateniense*, Madrid 1975, pp. 159 y ss.

⁷ F. Rodríguez Adrados, *La Democracia...*, cit., pp. 307-352 y 353-383. Son las páginas que corresponden a los dos capítulos.

constituyeron nunca una secta como los pitagóricos o los eleatas, sino un grupo de pensadores independientes con direcciones ideológicas harto divergentes entre sí»⁸. I. Muñoz Valle, atendiendo a los temas que estudian, distingue dos grupos de sofistas: los protagóricos, donde están Protágoras, Pródico, Hipias y Anaxágoras y se desarrolla en la época de Pericles; el otro grupo son los gorgianos compuesto por Gorgias, Calicles, Trasímaco y Critias y tienen su momento de desarrollo en la segunda parte de la Guerra del Peloponeso. Todavía distingue un tercer grupo que denomina «especial» al que pertenecen los que propugnan un cosmopolitismo y un humanitarismo⁹. G. Casertano demuestra que la Sofística no es un bloque homogéneo, y la estudia tomando individualmente a cada autor¹⁰. G. Reale admite que no hay un sistema sofístico, por lo que es imposible reducir el pensamiento de la Sofística a unas proposiciones comunes. Este autor distingue tres momentos en la evolución histórica de la Sofística: los grandes maestros que fueron admirados y respetados por Platón; los erísticos que transforman la dialéctica en un arte estéril, es decir, en una lucha de palabras; y los sofistas políticos, hombres ambiciosos que toman ciertos principios de la Sofística, pero que llegan a un verdadero inmoralismo al no admitir las leyes constituidas, la justicia o cualquier principio moral. Esta tercera fase «no es una auténtica Sofística, sino la excrecencia de la Sofística»¹¹.

Esta breve reseña del estado de la cuestión avala la tesis inicial: el desarrollo de la Sofística no es homogéneo. Pasamos ahora a hacer el elenco de los sofistas más relevantes, que constituyen el objeto de nuestro estudio. Nos ceñimos a los aspectos más importantes de sus biografías, transmitidos por los textos de la Antigüedad. El criterio de ordenación que seguimos es el que proponen H. Diels y W. Kranz en su obra *Die Fragmente der Vorsokratiker*¹².

1. Protágoras¹³

Protágoras, según Filóstrato, nació en Abdera¹⁴ ciudad tracia situada al noroeste de la hoy llamada península de los Balcanes. Conocemos dos nombres de su padre: Arte-

⁸ J. Sánchez Lasso de la Vega, «Coloquios sobre teoría política en la Antigüedad», *Revista de Estudios Clásicos* 9, 1965, p. 93 y véase también G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid 1973, p. 21 afirma que «constituiría un grave error agruparlos a todos —los sofistas— como si pertenecieran a una misma escuela de pensamiento o tuvieran un método determinado de enseñanza».

⁹ I. Muñoz Valle, «El racionalismo griego», *Revista de Filosofía*, 27, 1968, pp. 201-202, sigue la opinión de F. Rodríguez Adrados.

¹⁰ G. Casertano, *Natura e Istituzioni umane nelle doctrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971.

¹¹ G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, Vol. I, Milano 1979, 3ª edición, pp. 228 y ss. La misma opinión tiene F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Vol. I, Barcelona 1969: «...al emplear el término "sofística" no quiero decir que hubiese un sistema sofístico: los hombres a los que conocemos con el apelativo de sofistas griegos diferían grandemente unos de otros, tanto por su talento y capacidad, como por sus opiniones: representan una corriente, un movimiento, más bien que una escuela», p. 96, n. 2.

¹² W. Capelle sigue otro criterio de ordenación: Protágoras, Gorgias, Pródico, Licofronte, Trasímaco, Hipias, Critias y Antifonte. *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid 1981, 3ª edición. G. B. Kerferd, *The Sophists Movement*, Cambridge 1981, pp. 42-58, mantiene el siguiente orden: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, Antifonte, Trasímaco, Calicles, Critias, Eutidemo, Dionisodoro, *Anónimo de Jámblico*, Sócrates y el *Corpus Hippocraticum*.

¹³ Los testimonios biográficos de Protágoras son más abundantes que para otros sofistas. Es Diógenes Laercio quien proporciona más datos sobre la vida del sofista del Abdera, cf. Diógenes Laercio IX, 50 y ss= DK 80A, 1.

¹⁴ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 10= DK 80A, 2-3.

món y Meandrio. El primero lo transmite Diógenes Laercio, el segundo —dice el mismo autor— está tomado de dos historiadores griegos: Apolodoro y Deinón. M. Untersteiner¹⁵ da mayor crédito al primero, pues el nombre de Meandrio es jonio y Abdera era una fundación jónica. Diógenes añade que fue discípulo de Demócrito. M. Untersteiner¹⁶ no admite esta noticia por razones cronológicas. Pero es imposible negar el influjo de Demócrito en Protágoras, aunque no haya sido uno de sus discípulos directos¹⁷. Sobre la fecha de su nacimiento hay varias opiniones¹⁸. J. S. Morrison¹⁹, después de recoger los datos de varios autores de la Antigüedad, no da una fecha exacta; como fechas límites propone no antes del 490, ni más tarde del 484.

Marchó a Atenas cuando esta ciudad se había convertido en el Pitiraneo de la sabiduría griega, en el punto central de todas las tendencias espirituales. Allí comenzó a buscar discípulos y a cobrar por sus enseñanzas. Filóstrato afirma que: «él (Protágoras) fue el iniciador de la enseñanza remunerada, el primero que transmitió a los griegos una actividad de ningún modo censurable, pues apreciamos más lo que pretendemos con gasto que lo gratuito»²⁰. Su llegada a Atenas se podría situar hacia el 460/454²¹. Sin embargo Th. A. Sinclair dice que pasó en Atenas los años comprendidos entre el 450 y 445²². Según G. B. Kerferd es muy difícil admitir en la actualidad que Protágoras hubiera estado sólo una vez antes de la citada por Platón en el diálogo *Protágoras*, cuya escena se desarrolla a finales de los años treinta del siglo V. A favor de esta hipótesis aduce este autor los testimonios que citan la amistad con Pericles, que le convirtió en uno de sus más estrechos colaboradores. Con estos datos G. B. Kerferd concluye que probablemente la primera visita de Protágoras a Atenas habría sido sobre el año 460²³.

Th. Gomperz afirma que a los treinta años se hizo sofista, concordando con el dato que dice que murió a los setenta años, y que ejerció durante cuarenta esta profesión²⁴. Al llegar a Atenas se ganó la amistad de Pericles, de Eurípides, quien en una de sus obras

¹⁵ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1967, reimpr. de la 2ª edición, Fasc. I, pp. 14-15, n. 1.

¹⁶ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. I, p. 16.

¹⁷ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 10= DK 80A, 1 donde afirma que «Protágoras fue discípulo de Demócrito en su ciudad natal».

¹⁸ La fecha 486/485 la mantienen W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, Vol. III. München 1950, p. 15; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1966, p. 264, 2ª reimpr. Las fechas de Diógenes Laercio las admiten F. Jacoby, «Apollodorus Chronik», *Philosophie Untersuchungen* 16, 1902, pp. 267-268. A favor de la cronología de Apolodoro están F. Lortzing, «Bericht über die Literatur zur alteren griechischen Sophistik aus dem Jahren 1891-1911», *Jahresberich über die Fortschritte der Klassischen Altertumwissenschaft* 163, 1913. G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit., Vol. I, p. 130 n. 1, dice que nació entre los años 491-481. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1951, ha sido consultado por el artículo que recoge C. J. Classen, *Sophistik*, Darmstadt 1976, p. 76, mantiene que nació entre los años 490/480. F. Ueberweg y K. Prächter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vol. I, Stuttgart 1957, 14ª edición, pp. 112 y ss mantienen que nació en el año 485.

¹⁹ J. S. Morrison, «The Place of Protagoras in Athenian Public Life», *Classical Quarterly* 25, 1941, p. 7. G. B. Kerferd, *The Sophists...*, cit., p. 42 discrepa de la opinión de J. S. Morrison en torno a las fechas de nacimiento.

²⁰ Filóstrato, *Vid. Sof.*, I, 10, 3-4 y Platón, *Protágoras* 349 c.

²¹ Seguimos la cronología propuesta por J.S. Morrison, art. cit., p. 7.

²² Th. A. Sinclair, op. cit., p. 76.

²³ Cf. G. B. Kerferd, *The Sophists...*, cit., pp. 42-43.

²⁴ Cf. Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, cit. Vol. II, p. 252.

—*Ixión*²⁵— parece que hace una referencia a la muerte de Protágoras, y de otros muchos atenienses influyentes del momento.

Los encuentros de Protágoras con Pericles transmitidos por las fuentes han sido estudiados de modo adecuado por D. Plácido²⁶. El primero de ellos es la discusión que mantienen ambos personajes, durante todo un día, en torno a la culpabilidad de la muerte de un espectador como consecuencia de las heridas que le causa la jabalina lanzada por un atleta²⁷. Protágoras aparece como consejero de Pericles en cuestiones de aplicación del Derecho²⁸. En el segundo encuentro recibió Pericles el encargo de redactar la constitución de la colonia panhelénica de Turio²⁹. Las fechas que se han dado para este hecho están entre los años 446-443, por ejemplo, J. S. Morrison da el 444³⁰; H. T. Wade-Gery el año 443³¹ y V. Ehrenberg los años 446-445³². Cualquiera de las fechas coincide con la *akmé* del sofista que suele colocarse entre los años 446-440. El tercero de los encuentros lo transmite Plutarco³³, que relata cómo Pericles soportó la muerte de sus dos jóvenes hijos con gran entereza de ánimo, «sin angustias».

Como hemos dicho, Protágoras estuvo en Atenas en otra ocasión³⁴. En ella Platón, si es que es lícito concluir algún dato cronológico de la estructura dialógica platónica, sitúa el desarrollo del diálogo *Protágoras* que tiene su escenario en la casa del rico Calias. Por estas fechas el sofista tendría aproximadamente cincuenta y siete o cincuenta y uno años de edad. J. S. Morrison mantiene que, en otra ocasión, hacia el año 422, Protágoras volvió a estar en Atenas. J. S. Morrison, por consiguiente, sitúa su muerte no antes del 420 ni después del año 415³⁵. Parece que este hecho ocurrió al naufragar la nave en la que viajaba a Sicilia. Según Apolodoro tendría setenta años, y no noventa como dicen otros testimonios³⁶. Th. A. Sinclair, en contra de algunos críticos, mantiene que murió alrededor del año 420, pero admite como verosímil la fecha del 411³⁷. Diógenes Laercio transmite un epigrama que alude a su muerte:

²⁵ Diógenes Laercio IX, 55.

²⁶ Cf. D. Plácido, «Protágoras y Pericles», *Hispania Antiqua* 2, 1972, pp. 7-19.

²⁷ Plutarco, *Pericles* 36, 5=DK 80A, 10.

²⁸ Cf. D. Plácido, art. cit., p. 8.

²⁹ Cf. Diógenes Laercio, IX, 50=DK 80A, 1. Sobre los aspectos históricos de la cuestión puede verse el trabajo de V. Ehrenberg, «The Foundation of Thurii», *American Journal of Philology*, 69 1948, pp. 147-170. En torno al carácter, contenido y semejanza de estas leyes con la constitución democrática de Atenas vigente en el tiempo de Pericles véase A. Menzel, *Zeitschrift für Politik*, Vol. III, Wien 1910, p. 208. Del mismo autor «Protagoras als Gesetzgeber von Thurii», *Abhandlung der Sachlichen Gessellschaft der Wissenschaft* 62, pp. 191-229.

³⁰ Cf. J. S. Morrison, art. cit., p. 7.

³¹ Cf. H. T. Wade-Gery, *Essays in Greek History*, Oxford 1958, p. 255.

³² V. Ehrenberg, art. cit., p. 155.

³³ Plutarco, *Condolencias para Apolonio*, 33=DK 80B, 9.

³⁴ Cf. G. B. Kerferd, *The Sophists...*, pp. 42-43, donde se recoge la opinión de este autor sobre los viajes a Atenas de Protágoras.

³⁵ J. S. Morrison, art. cit., p. 155 y F. Ueberweg y K. Prachter, op. cit., mantienen que murió en el año 411. Cf. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, *Platón. República*, Vol. I, Madrid 1970, 2ª reimpr., p. XLIX dicen: «debió de estar allí en el 422/421 últimamente, en el año 411 fecha en que fue acusado por Pitodoro uno de los Cuatrocientos».

³⁶ Diógenes Laercio, IX, 15. Cf. DK 80A, 3 admite que murió en un naufragio. Sexto Empírico, *Contra los Matemáticos*, IX, 56-57=DK 80A, 12 dice que los atenienses le condenaron a muerte por impiedad, y que al huir, naufragó muriendo en el mar. El mismo Sexto Empírico cita algunos versos de Timón de Fliunte en los que dice que se dio a la fuga con una condena a muerte.

³⁷ Th. A. Sinclair, op. cit., p. 76.

Moriste, oh Protágoras, ya viejo,
En viaje ausentándote de Atenas.
Huir te deja el pueblo de Cécrope;
y tú también huiste
de la ciudad de Palas;
mas huir de Plutón ya no pudiste³⁸.

Hasta aquí los datos biográficos que hemos seleccionado en los autores de la Antigüedad y la crítica actual.

Protágoras gozó de gran fama durante su vida; el mismo Platón lo respeta y le llama varias veces sabio. Si admitimos la opinión de M. Gagarin, que mantiene que en el *Protágoras* las afirmaciones de Sócrates no son irónicas sino reales, tenemos que el sofista fue considerado como un hombre sabio³⁹, o como dice el mismo Sócrates al joven Hipócrates, «el más sabio de los hombres»⁴⁰.

Muestra de esta fama es la impaciencia que consume al amigo de Sócrates —Hipócrates— por ser presentado, por conocerle⁴¹, y recibir sus lecciones sin importarle gastar toda su hacienda y la de sus amigos⁴². Platón pone en boca de otro sofista, Hippias de Elide, que encontró a Protágoras en «Sicilia rodeado de la estimación de todos, cuando era de edad avanzada y él muy joven»⁴³.

A pesar de estos testimonios que citan la fama de sabio de Protágoras, pensamos que Platón aplica este calificativo a los sofistas con cierta ironía, pues él reserva el adjetivo *sophós* para la divinidad, no para los hombres⁴⁴.

De los libros que escribió Protágoras nos han llegado sólo unos cuantos fragmentos. La relación más amplia es la de Diógenes Laercio⁴⁵:

El arte de disputar.
De las matemáticas.
*De la lucha*⁴⁶.
Sobre el estado.
De la ambición.
Sobre las virtudes.
Sobre el Hades.
Sobre el estado de las cosas en el principio.
De las acusaciones malas de los hombres.
El discurso preceptivo.
Disputa sobre los honorarios.
Las antilogías (libros primero y segundo).

³⁸ Diógenes Laercio, IX, 55.

³⁹ M. Gagarin, «The propose of Plato's Protágoras», *Transaction of American Philological Association*, 100 1969.

⁴⁰ Platón, *Protágoras*, 309 d y en boca de Hipócrates el joven en el mismo diálogo 310 e.

⁴¹ Platón, *Protágoras*, 310 a-b.

⁴² Platón, *Protágoras*, 310 e.

⁴³ Platón, *Hippias Mayor* 282 d-e.

⁴⁴ Véase el capítulo primero los apartados dedicados a Platón.

⁴⁵ Diógenes Laercio, IX, 55= DK 80A, 1.

⁴⁶ Cf. Platón, *Sofista* 232 d-c: «Me parece que te refieres a los temas de Protágoras "sobre la lucha" y de las demás artes».

Lista que se completa con una cita del mismo Diógenes Laercio: «en otra obra comenzó de este modo: sobre los dioses...»⁴⁷. Este testimonio se toma como el comienzo de una obra titulada *Sobre los dioses*, de la que da noticias Cicerón⁴⁸. Sexto Empírico transmite otra lista de obras de Protágoras que coincide en líneas generales con la anterior de Diógenes Laercio⁴⁹. Porfirio cita como obra de Protágoras el libro *Sobre el ser*⁵⁰. La obra titulada *La verdad o discursos demoleedores* es un título que recogen, con variantes, Platón⁵¹ y Sexto Empírico⁵², no los autores antes citados. Por un decreto de Píndaro los libros de Protágoras fueron quemados en la plaza pública⁵³: «*Euripides... clarus habitur et Protagoras sophista cuius libros decreto publico Athenienses combusserunt*»⁵⁴.

De *Las antilogías* de Protágoras da noticias el biógrafo Diógenes Laercio⁵⁵: «Aristógeno mantiene que casi toda la *República* de Platón está escrita en *Las antilogías* de Protágoras... Favorino en su *Historia Varia*, libro segundo, dice que se encuentra la *República* casi entera en el libro segundo de *Las antilogías* de Protágoras».

M. Untersteiner⁵⁶ sigue la misma opinión que H. Gomperz: tomar como cierta la noticia⁵⁷; ambos admiten la similitud entre las obras de Protágoras y Platón, porque *Las antilogías* y el libro primero de la *República* tratan el mismo tema: sobre la justicia.

Las opiniones de los críticos sobre el contenido y división de las obras de Protágoras están resumidas en un artículo de D. Plácido⁵⁸, que sigue la tesis de M. Untersteiner⁵⁹, al dividir la obra de Protágoras en dos grandes tratados: *Las antilogías* y *Sobre la verdad*. La primera tendría los siguientes subtítulos:

1. *Sobre los dioses*.
2. *Sobre el ser* que incluiría un tratado sobre la ontología⁶⁰, *El arte de disputar*, que estaría en la sección segunda de *Las antilogías*, tesis que admite M. Untersteiner y no H. Gomperz, y *La disputa sobre los honorarios*. M. Untersteiner ofrece reparos para incluirlo en este lugar.
3. *Sobre el Estado* comprendería la obra *Sobre el estado de las cosas en el principio*, que se relacionaría con el mito que relata Platón en el *Protágoras*, según

⁴⁷ Diógenes Laercio, IX, 51= DK 80A, 1.

⁴⁸ Cicerón, *De natura deorum* I, 24, 63= DK 80A, 23: «Protágoras al principio de su libro había escrito...». Para más noticias sobre este libro véase Diógenes Laercio, IX, 52 y 54; Eusebio XIV, 3,7= DL 80B, 4. Bibliografía sobre este título recogen K. von Fritz en *Realenciclopedia der Kassischen Altertumwissenschaft*, XLV, 919 y C.W. Müller, «Protágoras über die Gotter», *Hermes* 95, 1967.

⁴⁹ Sexto Empírico, *Contra los Matemáticos* VII, 59; véase también Platón, *Sofista*, 232 b-c= DK 80B, 8.

⁵⁰ DK 89B, 2.

⁵¹ Platón, *Teeteto* 161 c.

⁵² Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 60=DK 80B, 1.

⁵³ Cf. Th. Gomperz, op. cit., Vol. II, p. 253.

⁵⁴ Eusebio, *Crónicas*= DK 80A, 4, véase también Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 65-57= DK 80A, 12.

⁵⁵ Diógenes Laercio III, 37 y 57= DK 80B, 5.

⁵⁶ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. I, pp. 80-81, n. 5.

⁵⁷ Th. Gomperz, *Sophistik und Rethorik*, Leipzig 1912, p. 180.

⁵⁸ D. Plácido, «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles», *Hispania Antiqua* 3, 1973, pp. 31-37.

⁵⁹ M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1962, 2ª ed., pp. 16 y ss.

⁶⁰ DK 80B, 2.

mantienen M. Untersteiner⁶¹, Cl. Mossé⁶², W. C. K. Guthrie⁶³. Por su parte W. Nestle admite la concordancia, pero añade que se trataría de una lectura pública como se puede observar en el diálogo de Platón⁶⁴. Otra serie de títulos reseñados por Diógenes Laercio como *Sobre las virtudes*, *Sobre la ambición*, *De las acciones malas de los hombres* y *Prostatikós* —sobre este último cabe diversas interpretaciones⁶⁵— entrarían en esta subdivisión de la obra.

4. *Sobre las artes* incluiría *Sobre la lucha* y *Sobre las matemáticas*.

El segundo gran título era *La verdad*, con los títulos que citan tanto Platón⁶⁶ y Sexto Empírico⁶⁷.

Finalmente cabe decir que de Protágoras se conserva una representación escultórica encontrada en Sarpeión, donde aparece junto a otros filósofos famosos⁶⁸.

2. Jeníades

De Jeníades sólo sabemos que era de Corinto⁶⁹. Más datos sobre su vida, actividades, obras escritas, etc. se han perdido. Por dos fragmentos que se conservan se puede deducir que fue discípulo de Gorgias y que desarrolló las doctrinas ontológicas de su maestro en el terreno de la teoría del conocimiento⁷⁰. Nada más podemos decir.

3 Gorgias

Sobre Gorgias existen varios relatos biográficos extensos de la Antigüedad que permiten conocer su vida con más detalles y menos ambigüedad que la de Protágoras u otros sofistas. Está claro que nació en Sicilia, en la ciudad de Leontino⁷¹, colonia calcídica afín por la estirpe a Atenas⁷². Todos los autores concuerdan en afirmar que vivió muchos años⁷³. El número de años más bajo lo encontramos en Pausanias quien afirma que

⁶¹ M. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., p. 21, n. 24.

⁶² Cl. Mossé, *Las doctrinas políticas griegas*, Barcelona 1969, p. 25.

⁶³ W. C. K. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, p. 63.

⁶⁴ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 282 y en *Historia del espíritu griego*, p. 121.

⁶⁵ Cf. D. Plácido, «El pensamiento de Protágoras...», cit. pp. 33-34.

⁶⁶ Platón, *Teeteto* 161 c.

⁶⁷ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 60= DK 80B, 1.

⁶⁸ Cf. K. Schefold, «Die Dichter und Wien in Serapeion», *Museum Helveticum*, 14 1957, pp. 33-35.

⁶⁹ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 53 y 338.

⁷⁰ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, Fasc. I, p. 118. En contra de esta opinión está E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, cit. p. 51 donde afirma: «Jeníades de Corinto, cuyas tesis recuerdan sobre todo a Protágoras».

⁷¹ Cf. Filóstrato, *Vida de Sofistas* I, 9= DK 82A, 1: «Sicilia, en la ciudad de Leontino, vio la luz Gorgias...»; el mismo autor en la misma obra I, 1= DK 82A, 1a, *La Suda*= DK 82A, 2, Diógenes Laercio, VIII, 58-59= DK 82A, 3, Ateneo, XII, 548c= DK 82A, 11, Cicerón, *Catón* 5, 12= DK 82A, 12, Plinio, *Historia natural* VII, 156= DK 82A, 13 dice sólo que Gorgias era de Sicilia, Quintiliano, *Instituciones Oratorias* III, 1, 8= DK 82A, 14, Aelio, *Historia Varia* II, 35= DK 82A, 15, Isócrates XV, 155= DK 82A, 17, Aristóteles, *Política* 1275b, 26= DK 82A, 19, Clemente de Alejandría, *Misceláneas* VI, 26= DK 82A, 34 y Jenofonte, *Anábase* II, 6, 16= DK 82A, 5.

⁷² Diodoro Sículo XII, 53, 1= DK 82A, 4.

⁷³ Apolodoro frag. 33 de la obra editada por F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historien*, Berlin 1923, Apolodoro dice que vivió 109 años. Cf. DK 82A, 10 Porfirio y Olimpodoro participan de la misma opinión, Cicerón, *Catón* 5, 12= DK 82A, 12 dice que sobrepasó los 107 años, Plinio

vivió 105 años⁷⁴ y Ateneo⁷⁵ que, al admitir como cierta la noticia de Clearco, mantiene que vivió sólo 80 años⁷⁶. Pensamos que Ateneo se equivoca. Lo cierto es que fue un hombre longevo que pasó de los 100 años. Las fechas de su nacimiento y muerte han sido establecidas de la siguiente manera: según el testimonio de Apolodoro nació entre los años 483-482 y murió entre los años 392-389. Porfirio sitúa su florecimiento —*akmé*— en la 80ª Olimpiada que corresponde a los años 460-457, en este caso las fechas de su nacimiento estarían situadas entre los años 500 y 497, por tanto su muerte acaecería entre los años 392 y 389. Los críticos suelen tomar como cierto el testimonio de Apolodoro, por su reconocido rigor histórico en otras cuestiones. Por otra parte, la cronología de Porfirio queda descalificada porque sabemos que Gorgias vivió en la corte de Jasón de Feres, que reinó entre los años 380 y 370⁷⁷.

La formación que recibió en su tierra natal se basó en dos pilares. De un lado, parece que fue discípulo de Empédocles⁷⁸. Noticia que corrobora Platón en el diálogo *Menón*, al presentarlo como partidario de la tesis de este filósofo sobre los *poros*⁷⁹. Probablemente de él recibió los conocimientos que poseía sobre las ciencias de la naturaleza, que le sirvieron para escribir el libro que se le atribuye con el título genérico *Sobre la naturaleza*⁸⁰. Por otro lado, aprendió los fundamentos de la retórica, cuyos primeros representantes conocidos, Tisias y Corax, eran sicilianos. Platón dice que tuvo relación con estos maestros de retórica⁸¹. También pudo aprender el arte de la retórica del mismo Empédocles, quien además de las cuestiones de filosofía de naturaleza, se interesó por la retórica y la medicina⁸². Sin embargo, no se puede admitir que Gorgias fuera el primero en cultivar el arte de la retórica, como algunos testimonios afirman⁸³.

Su llegada a Atenas se fecha en el verano del año 427. El historiador Tucídides relata lo siguiente: «...sucedió que los siracusanos y los leontinos habían entrado en guerra unos contra otros. Los siracusanos tenían como aliados a todas las ciudades calcídicas —Mesina, Naxos y Catania— y Camarina; y en cuanto a las ciudades de Italia, Locros era aliada de Siracusa, y Región de Leontino, en virtud de su común origen⁸⁴. En estas circunstancias los aliados de Leontino enviaron una embajada a Atenas haciendo valer

Historia Natural VII, 156= DK 82A, 13 dice que es indudable que tuvo 108, Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, III, 1, 8= DK 82A, 14 dice que vivió mucho tiempo, venció, es decir, cumplió los 109 años. Filóstrato, *Vida de Sofistas* I, 9, 6= DK 82A 1 dice que llegó a los 108 años en pleno uso de sus facultades. Aelio, *Historia varia* XII, 35= DK 82A, 15 afirma que «al final de sus días estaba aquejado de debilidad».

⁷⁴ Pausanias, *Descripción del Atica* VI, 17, 8= DK 82A, 7.

⁷⁵ Ateneo XII, 548 C= DK 82A, 11.

⁷⁶ Cf. F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historien*, cit. vol. II, p. 308, frag. 15= fragmento 62 de la edición de Wehrli.

⁷⁷ Cf. G. B. Kerferd, *The Sophists...*, cit., p. 44: «he lived at court of Jason of Pherae after the later because tyrant not before avant 308 b. C.».

⁷⁸ Diógenes Laercio, VIII, 58-59= DK 82A, 3. Véase también, *La suda* DK 82A, 2.

⁷⁹ Platón, *Menón* 76 c. Véase también Teofrasto, *Sobre el fuego* 73= DK 82B, 5.

⁸⁰ Olimpodoro, *Comentario al Gorgias de Platón*, p. 112 de la edición de Jahn= DK 82B, 2.

⁸¹ Cf. Platón, *Fedro* 267 e. Véase también E. Zeller, *Sócrates y...*, cit., p. 49 que admite como verosímil que fue discípulo de Empédocles, de él aprendería la retórica y el estudio físico de la naturaleza. Pone en duda que Tisias fuera su maestro de retórica.

⁸² Platón, *Menón* 76 c.

⁸³ Por ejemplo, Diodoro Sículo, XII, 53, 1= DK 82A, 4.

⁸⁴ Ambas eran de fundación Calcídica.

la antigua alianza que los unía y que eran jonios, y pidieron a los atenienses que les enviaran una escuadra en vista de que los siracusanos los bloqueaban por tierra y por mar. Los atenienses la enviaron, oficialmente, en razón del parentesco...»⁸⁵.

A continuación Tucídides expone las verdaderas razones que movieron a los atenienses a acceder a la petición de los ciudadanos de Leontino. El jefe de la embajada siciliana fue el orador Gorgias⁸⁶, que sobresalía entre todos por su habilidad para hablar. Logró convencer a los atenienses para que ayudaran a los de Leontino en la guerra; el único medio que usó fue cautivar, maravillar, a la Asamblea Popular con su discurso⁸⁷. Después de este suceso fue muy apreciado en Atenas por su facilidad para hablar en público, y ganó mucho dinero enseñando el arte de la oratoria⁸⁸. Sobre las fechas de la embajada se ha pronunciado B. H. Garnons Williams⁸⁹. Se basa, para aportar estos años en unos textos de Aristófanes, las fechas que propone nos parecen acertadas.

Gorgias viajó a Tesalia, donde con su llegada se inició la sofística⁹⁰. Esta estancia fue breve⁹¹, pero eficaz. Platón⁹² lo presenta inculcando a los tesalios los modos sofísticos. Alcanzó un gran predicamento entre los tesalios, hasta el punto que el arte de la oratoria entre ellos se llamó el «arte de Gorgias»⁹³. En Tesalia como hicieron los sofistas en otros lugares, se captó la amistad y simpatías de los principales de la ciudad⁹⁴. Sobre otros viajes de Gorgias, W. C. K. Guthrie añade que estuvo en Olimpia, donde pronunció un discurso, Delfos, Argos y Beocia⁹⁵.

Tuvo fama de ser un gran orador que introdujo muchas innovaciones en el arte de hablar en público⁹⁶, entre otras el discurso improvisado⁹⁷, dando lugar a una corriente de oradores que usaron este tipo de discurso, cuyos representantes más destacados son Alcídamente y Licofrón, que se contraponen a otro grupo de retóricos que prefieren el discurso escrito, por ejemplo, Isócrates. Sus biógrafos están de acuerdo en afirmar que ganó mucho dinero con la enseñanza del arte de la retórica, pues mandó poner una estatua de oro en el santuario de Delfos⁹⁸, Cicerón corrobora esta noticia: «Tan grandes honores le otorgó Grecia que sólo a él, entre todos, le fue erigida una estatua de oro y no meramente dorada en Delfos»⁹⁹. Y fue su discípulo Isócrates el que nos dice que «fue Gorgias de Leontino el que, entre todos los sofistas, adquirió mayores riquezas»¹⁰⁰. Sus en-

⁸⁵ Tucídides, III, 86.

⁸⁶ Cf. Diodoro Sículo, XII, 53, 1-2= DK 82A, 4.

⁸⁷ Diodoro Sículo XII, 53, 5.

⁸⁸ Platón, *Hippias Mayor* 383 b y Diodoro Sículo, XII, 53, 5.

⁸⁹ B. H. Garnons Williams, «The Political Mission of Gorgias to Athens», *Classical Quarterly*, 25 1931. La cronología está basada en los datos que ofrece Aristófanes en sus obras: *Los arcanienses*, *Los babilonios* y *El banquete*.

⁹⁰ Filóstrato, *Vida de sofistas*, I, 1.

⁹¹ Isócrates, XV, 155.

⁹² Platón, *Menón* 70 a-b.

⁹³ DK 83A 35,

⁹⁴ Platón, *Menón* 70 a, véase también Isócrates XV, 155.

⁹⁵ Cf. W. C. K. Guthrie, *History of Greek...*, Vol. III, p. 85 y G. B. Kerferd, *The Sophists...*, pp. 44-45.

⁹⁶ Cf. *La suda* DK 82B, 2, Diodoro Sículo, XII, 53,4 y Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 9,1.

⁹⁷ Cf. Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 1 y Cicerón, *De oratore* I, 22,103 y III, 32,129.

⁹⁸ Ateneo XI, 505 d, Pausanias XI, 18,7 y Plinio, *Historia Natural* XXXIII, 83.

⁹⁹ Cicerón, *De oratore* III, 32,129.

¹⁰⁰ Isócrates XV, 155.

señanzas influyeron sobre unos importantes personajes de la Atenas del momento: Critias, Alcabides, Tucídides y Pericles¹⁰¹.

El problema fundamental que plantea Gorgias es saber qué era, o más precisamente, si era un sofista. Es difícil responder a estas preguntas de forma tajante. Gorgias nunca afirma, abiertamente, como lo hizo Protágoras, que es un sofista, ni reclama para sí mismo el nombre de sofista. El dice de sí mismo que es un buen orador, o un hombre hábil en el arte de la retórica¹⁰². Platón en algunos de sus diálogos lo define sólo como un orador habilidoso¹⁰³. Filóstrato le atribuye la introducción del arte de la oratoria entre los sofistas¹⁰⁴. Sin embargo, teniendo en cuenta el testimonio de autores que lo trataron muy de cerca (incluso alguno de ellos pueden contarse entre sus discípulos) cabe concluir que en Grecia se le consideraba como un sofista. Sócrates, en su defensa ante el tribunal que le condenó, lo cita junto con otros dos sofistas, aunque el término que usa es *sophós*¹⁰⁵. En otros pasajes del *Hippias Mayor* se le califica con la palabra *sophistés*¹⁰⁶. Isócrates lo incluye en la lista de los antiguos sofistas que opinaron sobre el número de los seres¹⁰⁷. En el diálogo de Platón *Menón* el interlocutor de Sócrates afirma que Gorgias no aspiraba a enseñar la virtud¹⁰⁸. Según este último testimonio Gorgias no compartiría la pretensión central de los sofistas, o buena parte de ellos¹⁰⁹.

La crítica moderna no se define de modo claro, ya que no es nítida la línea divisoria entre sofista y orador¹¹⁰, pues, como hemos visto en el capítulo primero la palabra se usó para calificar tanto a uno como a otro. Th. Gomperz dice que se ocupó de la filosofía de la naturaleza, de la moral y de la dialéctica. Se interesó por cuestiones de tipo físico, siguiendo las enseñanzas de Empédocles. No se presentó como maestro de la virtud, pero sí escribió sobre ella. También estudió temas de ontología¹¹¹. La cuestión planteada queda en el aire, pero hay un hecho notable que no se debe omitir. Los historiadores de la filosofía consultados lo incluyen sin excepción, dentro del apartado dedicado a la sofística. Unas veces implícitamente, y otras explícitamente, se acepta que fue un sofista. G. B. Kerferd¹¹² afirma que por su actuación puede considerarse a Gorgias como un so-

¹⁰¹ Cf. W. Nestle, «Kritias» *Neue Jahrbucher für das Klassischen Altertum* 6, 1903, p. 84 no admite esta noticia y M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, Fasc. II, pp. 3-4 dice que este dato es poco fidedigno.

¹⁰² Cf. Platón, *Gorgias* 449 a. Véase E. R. Dodds, *Plato. Gorgias* 2ª ed., Oxford 1966, p. 194, añade que rétor para Gorgias era el que conocía la teoría de la retórica, el término se aplicaba habitualmente al que hablaba en público, ante la Asamblea, y algunas veces era sinónimo de político (Platón, *Gorgias* 446 d).

¹⁰³ Cf. Platón, *Banquete* 198 c, *Fedro* 267 a y *Menón* 95 c.

¹⁰⁴ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 9,1 y Pausanias VI, 17,8 dice que «fue el primero en establecer el arte de la elocuencia».

¹⁰⁵ Platón, *Apología de Sócrates* 19d-20c. Es un testimonio que no acepta Raeder «Platón und die Sophisten», *Proceeding of Royal Danish Academy* 1939, p. 9.

¹⁰⁶ Platón, *Hippias Mayor* 282 b.

¹⁰⁷ Isócrates, XV, 268.

¹⁰⁸ Platón, *Menón* 92 b-d.

¹⁰⁹ Por ejemplo véase Platón, *Hippias Mayor* 304 a, *Protágoras* 318 e, *Eutidemo* 272 a, *Gorgias* 452 d y *República* 600 c.

¹¹⁰ G. Grote, *Plato and the oder companions of Socrates*, New York 1973, reimpr. p. 521, E.R. Dodds, *Plato. Gorgias*, cit., y E. L. Harrison, «Was Gorgias a Sophist?», *Phoenix* 18, 1964, pp. 183-197.

¹¹¹ Cf. Th. Gomperz, *Pensatori...*, Vol. II, p. 310.

¹¹² Cf. G. B. Kerferd, *The Sophists Movement*, cit., p. 45.

fista. Algunas teorías modernas no lo incluyen entre ellos, pero esto es debido a que parten de un concepto demasiado estrecho de lo que es un sofista.

Su actividad intelectual no se limitó a la enseñanza de la retórica, pues también escribió libros, de los que han llegado fragmentos originales. Dado el interés que le inculcó Empédocles por las cuestiones físicas, puede que compusiera una obra titulada *Sobre la naturaleza*¹¹³. De esta obra se conservan dos resúmenes: uno de Sexto Empírico¹¹⁴ y otro texto en la obra atribuida a Aristóteles llamado *De Melisso, Xenophane et Gorgia*,¹¹⁵ obra que la crítica actual no admite como original del Estagirita¹¹⁶, sino de un ecléctico del siglo I de nuestra era o de un antiguo peripatético. En estos fragmentos se conserva el resumen de la tesis de Gorgias sobre la ontología. Atanasio dice que Gorgias es el autor del *El epitafio* o *Discurso fúnebre* dedicado a los muertos en el primer año de la Guerra del Peloponeso, transmitido por Tucídides en el libro segundo de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, otros citan tan sólo el discurso sin hacer mención de su autor¹¹⁷. *El discurso Olímpico* fue pronunciado en Olimpia en los años 408¹¹⁸ o 392¹¹⁹. En él se exhorta a los griegos a la concordia y a luchar contra los persas. La noticia la han transmitido Aristóteles¹²⁰, Clemente de Alejandría¹²¹ y Plutarco¹²². Del *Discurso Píctico* no existen fragmentos, sólo la noticia de Filóstrato¹²³. *El Elogio a los ciudadanos de Elide* se sabe que existió, pero tampoco hay ningún fragmento de él¹²⁴. *El arte de la retórica* es una obra de dudosa atribución, Diógenes Laercio afirma que «según noticias de Sátiro dejó Gorgias escrita un arte...»¹²⁵. Los otros discursos: *El elogio de Elena* y *La*

¹¹³ Olimpiodoro DK 82B, 2 da noticias en los términos siguiente: «es indudable que Gorgias escribió su nada despreciable obra *Sobre la naturaleza* en la Olimpiada 84 (444/441)». Nótese que sólo transmite el título del libro. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 65= DK 82B, 3 da un título más amplio y completo *Sobre el no ser o sobre la naturaleza*. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, pp. 38-39 da más crédito a la noticia de Sexto Empírico y rechaza la cronología que propone Olimpiodoro. Véase también E. Zeller, *Sócrates y...*, cit., p. 49 que admite la existencia de esta obra, la cual demuestra que Gorgias estaba familiarizado con la dialéctica de Zenón de Elea. G. B. Kerferd, *The Sophists Movement* cit., p. 45 da la fecha de composición de dicha obra y la toma como auténtica.

¹¹⁴ Cf. DK 82B, 4.

¹¹⁵ *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* V-VI, 979a, 12= DK 82B, 3.

¹¹⁶ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, p. 38. Véase también el planteamiento de G. B. Kerferd, «Gorgias on natur or that which is not», *Phronesis* 1, 1953 y W. Brocker, «Gorgias contra Parmenides», *Hermes* 86, 1958, p. 425.

¹¹⁷ DK 82B, 3 *Gorgias en tõi Epitaphíoi*, cf. también Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 9,5.

¹¹⁸ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. II, p. 85, esta fecha la habían dado antes autores tan importantes como U. Wilamowitz-Mollendorf, Wellam y W. Nestle.

¹¹⁹ Defienden esta fecha V. Mathieu y F. Blass.

¹²⁰ Aristóteles, *Retórica* 1414b, 30= DK 82B, 7 y Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 9,4.

¹²¹ Clemente de Alejandría, *Misceláneas* I, 51= DK 82B, 8.

¹²² DK 82B, 8a.

¹²³ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 9,4= DK 82A, 1.

¹²⁴ Aristóteles, *Retórica* 1416a, 1= DK 82B, 10.

¹²⁵ Diógenes Laercio, VIII, 58-59. Véase también F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig 1887-1897, Vol. I, p. 53 dice que esta noticia es falsa. Otros autores sostienen que los discursos como *El elogio de Elena* y *La defensa de Palamedes* formaron parte del tratado de retórica que se le atribuye a Gorgias, M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. II, p. 9 se opone a esta afirmación. R. C. Jebb, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, Vol. I, New York 1962, duda de que Gorgias escribiera este tratado de oratoria, pero no se pronuncia claramente. G. B. Kerferd, *The Sophists Movement* cit., p. 45 dice: «It is probably that he also wrote a technical treatise on rethoric. Whether its title was simply *Art* or possibly *On right moment in time (Perí kaírou)*».

defensa de Palamedes están completos. La crítica es unánime en aceptarlos como auténticos. G. B. Kerferd incluye como obra de Gorgias, sin duda alguna, el *Onomástico* que lo menciona sólo Pollux en el prefacio de su *Léxico* como una de las obras que consultó para componerlo¹²⁶.

4. Licofronte

Reconstruir la biografía de los grandes sofistas como Protágoras y Gorgias, es tarea ardua y difícil. En el caso de Licofronte es algo menos que imposible. De los ocho fragmentos que hablan de su doctrina filosófica, ninguno de ellos hace mención de un sólo dato que permita hacer una conjetura de la vida del sofista. Es empeño inútil intentar decir algo de carácter biográfico con un mínimo de seguridad. Nos limitamos a señalar que se ocupó de cuestiones relacionadas con la ética, de la retórica, la ontología y la teoría de las ciencias.

5. Pródico

Pródico nació en la isla de Ceos, del archipiélago de las Cícladas, en el mar Egeo¹²⁷, situada muy cerca de la península del Atica y de la ciudad de Atenas. Es una isla pequeña pero fértil. Por la *Suda* se puede situar la fecha del nacimiento aproximadamente entre ellos años 470 y 460¹²⁸. Según la cronología que ofrece Apolodoro, es posible afirmar que fue contemporáneo de Demócrito, pero no, como algunos admiten, de Gorgias, que sería unos doce o quince años mayor. En el *Protágoras* de Platón parece como algo más joven que Protágoras¹²⁹. En la *Suda* se afirma que fue discípulo suyo, noticia que se ha puesto en duda porque ni Platón ni Filóstrato dicen nada al respecto. El testimonio de su muerte, condenado a beber la cicuta tras un proceso de impiedad¹³⁰, resulta difícil de aceptar¹³¹. Se ha pensado que el biógrafo lo confunde con Sócrates, dada la semejanza que los antiguos notaron entre ambos.

En su ciudad natal tuvo gran prestigio. Fue enviado al frente de una importante embajada porque se le consideraba «el más apto de todos los hombres»¹³². En uno de los diálogos de Platón, Sócrates dice, con ironía, que Pródico era su maestro, pues en una ocasión le oyó hacer distinciones lingüísticas sobre el significado de algunas palabras¹³³.

¹²⁶ Cf. G. B. Kerferd, *The Sophists Movement* cit., p. 45, se lamenta que no esté incluido este título entre las obras de Gorgias.

¹²⁷ Cf. *La suda* DK 84A, 1, Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 12= DK 84A, 1a, Platón, *Protágoras* 315 d= DK 84A, 2, *Hipias Mayor* 282 c= 84A, 3, *Apología de Sócrates* 19 e= DK 84A, 4, Dionisio de Halicarnarso, *Isócrates* 1= DK 84A, 7.

¹²⁸ DK 84A, 1, véase también H. Mayer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik dem Griechen*, Panderborn 1931, p. 3.

¹²⁹ Platón, *Protágoras* 317 c.

¹³⁰ DK 84A, 1 dice que la condena no fue por impiedad sino por corrupción de la juventud.

¹³¹ Cf. W. Nestle, *Vom Mythos...*, cit. p. 481.

¹³² Cf. Filóstrato, *Vida de sofistas*, I, 12= DK 84A, 1a, Platón *Hipias Mayor* 282 c.

¹³³ Cf. Platón, *Protágoras* 341 a, Menón 96 d, *Cármides* 163 d, *Crátilo* 384 b, en este último, Sócrates con ironía se queja de no poder hacer más distinciones de palabras porque recibió de Pródico la correspondiente a un drama, no la de cincuenta.

En los testimonios referentes a su actividad intelectual Pródico aparece como un físico¹³⁴, rétor¹³⁵, como uno de los oradores más famosos¹³⁶, y un filósofo que trata cuestiones relacionadas con los fenómenos celestes. En varios textos contemporáneos y posteriores, Pródico recibe el calificativo de hombre sabio. Platón lo presenta en el *Protágoras* ridiculizado; mientras los demás ya se habían levantado y comenzado sus actividades, Pródico permanecía todavía acostado entre gruesas mantas de piel, rodeado de sus discípulos y hablando en voz baja, como susurrando, ya que no se les podía oír desde fuera de la habitación. En estas circunstancias, Sócrates, por supuesto con ironía, dice: «aunque está deseoso de oír a Pródico, que es un hombre muy sabio y divino...»¹³⁷. Jenofonte, en dos ocasiones, le aplica el calificativo de sabio¹³⁸. Los biógrafos posteriores lo citan entre Gorgias y Tisias¹³⁹, famosos ambos entre los griegos por su sabiduría¹⁴⁰. Pero el contrapunto de esta fama es la dura crítica que recibe por hacer de la enseñanza una actividad lucrativa, la censura por sus vicios, que debieron ser muchos, y a su afán desmedido de placeres y dinero¹⁴¹.

Lo mismo que en el caso de Gorgias, cabría preguntarse: ¿qué era Pródico?¹⁴². Los testimonios no son concordantes. Si seguimos a Platón, era sólo un profesor de lingüística¹⁴³, según la *Suda* era un filósofo de la naturaleza y un sofista¹⁴⁴, Galeno lo coloca junto a Meliso, Parménides, Gorgias y otros como un filósofo de la naturaleza y un estudio de la naturaleza del hombre¹⁴⁵, Aristófanes lo presenta como un entendido en fenómenos de meteorología, pues dice que Pródico escribió una cosmogonía¹⁴⁶, Aulo Gelio afirma que fue un retórico pero no un físico¹⁴⁷. Uniendo todos estos testimonios se puede concluir que Pródico reúne todas las características del prototipo de sofista: un individuo que domina una gran diversidad de ciencias y tiene múltiples conocimientos, pero ninguno de ellos en profundidad.

¹³⁴ La *suda* DK 84A, 1, lo llama *philósophos*, *physikós* y *sophistés*, Aristófanes en *Las nubes* 360= DK 84A, 5 dice: «A ninguno de los dedicados al estudio de los fenómenos celestes les prestaría atención, excepto a Pródico...».

¹³⁵ Aulo Gelio, *Noches Aticas* X, 20,4= DK 84A, 8 «...et Prodicí rethoris...».

¹³⁶ Escolio de Aristófanes en *Las aves* 692= DK 84A, 10.

¹³⁷ Platón, *Protágoras* 315 d= DK 84A, 2 y *Eryxias* 397 c= DK 84B, 8.

¹³⁸ Jenofonte, *Memorables* II, 1,21 y *Simposio* 4, 62= DK 84A, 4a: «le pusiste en relación con el sabio Pródico...».

¹³⁹ Aristófanes, *Las nubes* 360= DK 84A, 5.

¹⁴⁰ Dionisio de Halicarnaso, *Isócrates* 1= DK 84A, 7 y Filóstrato, *Vida de sofistas*, I, 12= DK 84A, 1a.

¹⁴¹ Jenofonte, *Simposio* 4, 62: «...este tenía deseo de dinero...», Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 12: «Buscaba a los jóvenes de familias nobles... estaba dominado por la pasión del dinero y se había entregado a los placeres...», Platón, *Hippias Mayor* 282 c: «Obtuvo mucho dinero haciendo lecturas públicas y enseñando a los jóvenes».

¹⁴² Cf. W. C. K. Guthrie, *History of Greek...*, cit. Vol. III, pp. 276-277.

¹⁴³ Cf. Platón, *Eutidemo* 277 e, *Laques* 197 b, *Protágoras* 337 a-b, *Menón* 75 e. En todos los textos insiste en el valor de las distinciones lingüísticas, véase también *Cármides* 163 d: «...pues también le he oído a Pródico un sin fin de distinciones sobre las palabras».

¹⁴⁴ DK 84A, 1.

¹⁴⁵ Galeno, *Sobre los elementos según Hipócrates* I, 9= DK 84B, 3 y Cicerón, *De oratore* III, 32,128= DK 84B, 3. Véase también de Galeno, *Sobre la virtud física* II, 9= DK 84B, 4.

¹⁴⁶ Aristófanes, *Las nubes* 360 y *Las aves* 692; cf. también A. Chiapelli, art. cit., pp. 17-18, hace un comentario al término *metorosophistés*, nota que Pródico había intentado reconciliar las ciencias naturales con la nueva corriente de enseñanza que habían introducido los sofistas en Grecia.

¹⁴⁷ DK 84A, 8.

En lo que respecta a los libros que escribió, la crítica moderna presenta bastantes discrepancias en torno a dos cuestiones: los títulos y los contenidos. De sus preocupaciones por la física se puede deducir que escribió algunas obras. Concretamente, Galeno cita dos títulos: *Sobre la naturaleza humana*¹⁴⁸ y *Sobre la naturaleza*¹⁴⁹. El libro titulado *Las estaciones*¹⁵⁰ es aceptado de modo unánime como auténtico, aunque hay opiniones diversas sobre su contenido¹⁵¹. Sólo H. Gomperz ha atribuido a Pródico un ensayo titulado *Sobre la sinonimia*,¹⁵² por el interés que muestra el sofista por las cuestiones lingüísticas y semánticas. En cualquier caso, si nos atenemos a los testimonios de la Antigüedad, cabe afirmar que las únicas obras auténticas del sofista son: *Las estaciones* y *Hércules en la encrucijada*, que transmite Jenofonte¹⁵³ y el tratado *Sobre la naturaleza*¹⁵⁴. Finalmente cabe decir que según el tono que tiene el texto de *Hércules* podría tratarse de una lectura pública.

6. Trasímaco

Sobre Trasímaco también podemos decir pocas cosas. Si para los otros sofistas contamos con la relación de noticias que transmite Filóstrato, en este caso el autor ni lo menciona. Sobre su vida se sabe que era de la región de Bitinia, de la ciudad de Calcedonia, sita frente a Bizancio¹⁵⁵. Su existencia se desarrolla a lo largo del siglo V. Parece que era conocido en Atenas desde el año 427, por la alusión que hace Aristófanes en *Los comensales*¹⁵⁶. Es difícil dar más detalles. No se acepta como verdadera la noticia de que fue discípulo de Platón¹⁵⁷. Sobre su actividad existió una inscripción que, según Ateneo, decía: «Su patria Calcedonia, su profesión la sabiduría»¹⁵⁸. Aristóteles sitúa a Trasímaco entre los grandes oradores que contribuyeron a dar relieve al arte de la retórica¹⁵⁹. Cicerón dice que se dedicó a la filosofía de la naturaleza¹⁶⁰, opinión que admite H. Gomperz¹⁶¹, pero según otros autores este dato es indemostrable¹⁶².

¹⁴⁸ Galeno, *Sobre la virtud física* II, 9.

¹⁴⁹ Véase Galeno, *Sobre los elementos según Hipócrates* I, 9, hay una tendencia a considerarlos independientes de *Las Horai*, cf. W. Nestle, «Die Horen des Prodikos», *Hermes* 71 1936, p. 151, n. 1 E. Dupréel, *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Hippias*, Paris 1948, pp. 117-118. M. Untersteiner, *I Sofisti* admite su autenticidad, pero dice que son *Las Horai*, la misma opinión tiene Q. Catudella, en *Homenaje a E. Ciaceri*, Génova-Roma, 1940, p. 20, pero añade que son dos subtítulos.

¹⁵⁰ Escolio de Aristófanes en *Las nubes* 361.

¹⁵¹ Cf. para esta discusión el comentario de M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. I, pp. 176-178.

¹⁵² H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, cit., pp. 96-97.

¹⁵³ Jenofonte, *Memorables* II, 1,20-34 y Platón, *Banquete* 177 b.

¹⁵⁴ Cf. lo dicho más arriba sobre este tratado y el título en las citas de Galeno, notas 145 y 148.

¹⁵⁵ *La suda* 85A, 1, Ateneo, X, 454= DK 85B, 8, Dionisio, *Isagoge* 20= DK 85A, 13 y *Demóstenes* 3= DK 85B, 1, Hermias 1,239= Dk 85B, 6.

¹⁵⁶ Aristófanes, *Los comensales* frag. 189,9= DK 85A, 4. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. III, p. 6 dice que este dato que ofrece Aristófanes se refiere a Trasímaco.

¹⁵⁷ Noticias transmitidas por *La suda* DK 85A, 1.

¹⁵⁸ Antes de esta frase cita deletreado el nombre de Trasímaco DK 85B, 8.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 183b, 29= DK 85A, 2.

¹⁶⁰ Cicerón, *De oratore* III, 32,128= DK 85A, 9.

¹⁶¹ H. Gomperz, *Sophistik und...*, cit., p. 51.

¹⁶² Cf. K. Freeman, *The Presocratic Philosophers*, Oxford 1946, p. 381.

Sobre la muerte del sofistas sólo existe una noticia de la Antigüedad, un escoliasta del poeta latino Juvenal dice: «Muchos se quejaron de la vana y estéril enseñanza como demuestra la muerte de Trasímaco... orador ateniense que se ahorcó»¹⁶³. W. Nestle la admite la noticia como cierta¹⁶⁴, sin embargo M. Untersteiner dice que no es verdadera¹⁶⁵. Nuestra opinión es que si Trasímaco hubiera tenido este final tan trágico habría alcanzado más eco entre los autores literarios contemporáneos y posteriores, pero sólo se encuentra en un escolio a un autor latino tardío.

Las obras conocidas de Trasímaco son:

Los discursos deliberativos.

El arte oratorio.

Escritos fantásticos.

*Los recursos oratorios*¹⁶⁶.

*Discurso sobre los Lariseos*¹⁶⁷.

*Gran tratado*¹⁶⁸.

*Discurso sobre la constitución*¹⁶⁹.

*Las pasiones*¹⁷⁰.

*Discursos victoriosos*¹⁷¹.

*Los escritos sobre la naturaleza*¹⁷².

7. Hippias

Hippias nació en la ciudad de Elide¹⁷³, vivió unos cien años entre el 443 y 343¹⁷⁴. Su actividad política en favor de su ciudad natal fue, como se ha visto en otros sofistas, la de embajador. Platón pone en su boca estas palabras: «...cuando Elide tiene que negociar algo con alguna ciudad siempre se dirige a mí en primer lugar, porque considera que soy el más idóneo juez y mensajero de las conversaciones que se llevan a cabo entre las ciudades. En efecto, en muchas ocasiones he ido como embajador a diversas ciudades pero las más de las veces, por importantes y muchos asuntos, he ido a Lacedemonia»¹⁷⁵. Fi-

¹⁶³ DK 85A, 7.

¹⁶⁴ W. Nestle. *Vom Mythos...*, cit., p. 348.

¹⁶⁵ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. III, p. 7.

¹⁶⁶ Cf. *La suda* DK 85A, 1. F. Blass, *Die attische...*, cit. Vol. I, p. 249 mantiene que en la obra titulada *Los recursos oratorios* Trasímaco desarrolló su tesis sobre la Sofística. Parece, según el testimonio de Dionisio *Isagoge* 20= DK 85A, 13 que Trasímaco compuso un tratado de retórica.

¹⁶⁷ Clemente, *Misceláneas* VI, 16=DK 85B, 3. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. III, p. 31, lo coloca entre los años 413-399, fecha en las que reinó Arquelaos.

¹⁶⁸ Escolio de Aristófanes en *Las aves* 800= DK 85B, 3.

¹⁶⁹ Dionisio, *Demóstenes* 3= DK 85B, 1.

¹⁷⁰ Aristóteles, *Retórica* 1404a, 13-14= DK 85B, 5.

¹⁷¹ Plutarco, *Temas de diálogos de sobre mesa* I, 23= DK 85B, 7.

¹⁷² Cicerón, *De oratore* III, 32, 128= DK 85A, 9.

¹⁷³ *La suda* DK 86A, 1; Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11= DK 86A, 2; Ateneo, V, 218c= DK 86A, 5 y XI, 506f= DK 86A, 13; Jenofonte, *Simposio* 4, 62= DK 86A, 5a; Amiano Marcelino, XVI, 5,8= DK 86A, 6 y Platón, *Apología de Sócrates* 19 e= DK 86A, 4.

¹⁷⁴ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, Fasc. III, p. 39 y G. B. Kerferd, *The Sophists Movement*, p. 46: «He was apparently alive in 339 b. C. and probably died early in fourth century. Certainly there is not the least like lihood that he lived until the middle of that century, as has been suggested».

¹⁷⁵ Platón, *Hippias Mayor* 281 a-b. Las embajadas a Lacedemonia las cita en la misma obra en los párrafos 285e-286a.

lóstrato corrobora esta noticia: «Como representante de Elis, tomó parte en mayor número de embajadas que griego alguno»¹⁷⁶.

Es frecuente en los sofistas llegar a Atenas a través de embajadas. Una vez allí mediante la exposición ante la Asamblea Popular del asunto que le han encomendado, se captan al auditorio con su brillante y convincente discurso. Y esto fue lo que hizo Hippias, según Filóstrato: «...en ningún sitio perjudicó su buena fama con sus discursos oficiales o sus disertaciones»¹⁷⁷. Un ejemplo elocuente de esta fama es cómo hechizó al auditorio con su *Discurso Olímpico*¹⁷⁸.

En las intervenciones que tiene Hippias en los diálogos de Platón, el sofista se muestra como un pozo de vanidad, siempre elogiándose por medio de afirmaciones como la siguiente: «nunca he encontrado a nadie superior a mí en ninguna cosa»¹⁷⁹. Se cree que es «el mejor de los hombres»¹⁸⁰.

Sin embargo, en Grecia tuvo fama de sabio porque hablaba y conocía muchas cosas¹⁸¹. Es cierto que abarcó gran parte de los conocimientos en el plano teórico¹⁸²: geometría¹⁸³, astronomía¹⁸⁴, música¹⁸⁵, rítmica, armonía, gramática, matemáticas¹⁸⁶ y se le atribuye la invención de la mnemotécnica¹⁸⁷, mediante la cual conservaba sus vastos conocimientos en su poderosa memoria: «...estaba dotado —escribe Filóstrato— de una memoria tan excepcional, incluso en su vejez, que, con oír una vez cincuenta nombres, los repetía en el mismo orden en el que los había oído»¹⁸⁸.

También se sabe que era habilidoso para los trabajos de artesanía y las artes manuales. En Olimpia se presentó diciendo que todo lo que llevaba encima lo había hecho él mismo: el anillo, el sello, el recipiente para los aceites, el calzado, tejó el manto y la túnica y trenzó el cinturón¹⁸⁹. También escribió poesías, epopeyas y tragedias¹⁹⁰. Esta sorprendente variedad de conocimientos y habilidades iba encaminada a conseguir el ideal de hombre que defendía: la autarquía, valerse en todo por sí mismo, no depender de nadie para nada¹⁹¹.

¹⁷⁶ Filóstrato, *Vida de sofistas*, I, 11,5= DK 86A, 2.

¹⁷⁷ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,5= DK 86A, 2.

¹⁷⁸ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,7.

¹⁷⁹ Platón, *Hippias Menor* 364 a.

¹⁸⁰ Platón, *Hippias Menor* 364 a.

¹⁸¹ *La suda* DK 86A, 1 dice que escribió muchas obras; Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,1= DK 86A, 2; Platón, *Hippias Mayor* 283 e: «...sin duda tú conoces claramente y este es un conocimiento insignificante entre los muchos que tú tienes».

¹⁸² Cf. Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,1; Jenofonte, *Memorabilia* 4, 4,6 y Platón, *Hippias Menor* 368 b.

¹⁸³ Cf. Platón, *Hippias Menor* 367 d.

¹⁸⁴ Cf. Platón, *Hippias Menor* 367 e-368 a, dice que Hippias en astronomía era más entendido que en las otras ciencias.

¹⁸⁵ Cf. Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,1.

¹⁸⁶ Platón, *Hippias Menor* 366 c-d.

¹⁸⁷ Platón, *Hippias Menor* 368 d; Jenofonte, *Simposio* 4, 62; Cicerón, *De oratore* II, 86 y Amiano Marcelino, XVI, 5,8.

¹⁸⁸ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,1; Amiano Marcelino, XVI, 5,8. Véase también G. B. Kerferd, *The Sophists Movement*, cit. pp. 46-47, dice que para conseguir tener este asombroso poder de recordar cincuenta nombres en el mismo orden en el que los habían dicho, necesitaba, seguramente, ingerir algunas bebidas preparadas que estimularan la memoria.

¹⁸⁹ Platón, *Hippias Menor* 368 c. Nótese la ironía de Platón, sitúa los conocimientos y la sabiduría de Hippias, en un saber técnico, que no lo considera filosofía, para esta cuestión véase el primer capítulo.

¹⁹⁰ Platón, *Hippias Menor* 368 c.

¹⁹¹ *La suda* DK 86A, 1, cf. también Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, cit. Vol. II, p. 238.

Sobre su muerte se conserva un testimonio tardío: «Hippias fue asesinado cuando tramaba una conspiración contra su patria»¹⁹². H. Diels dice que Tertuliano lo confunde con el hijo de Pisístrato, tirano de Atenas desde el año 560 al 527, al que sucedieron sus hijos Hippias e Hiparco que estuvieron en el poder hasta el 510, año en que Clístenes derribó la tiranía de Hippias. M. Untersteiner admite la noticia de Tertuliano como verdadera¹⁹³. En nuestra opinión, parece que el testimonio es falso porque un anciano de cien años no está en condiciones, ni con ánimos de tramar conspiraciones políticas. Por otra parte, las ambiciones de poder a esta edad están muy mitigadas. Es más verosímil que sea un error como mantiene H. Diels.

De las obras de Hippias se conservan los siguientes títulos:

*La elegía de Hippias*¹⁹⁴.

*Los nombres de los pueblos*¹⁹⁵.

*La relación de los vencedores en Olimpia*¹⁹⁶.

*El diálogo troyano*¹⁹⁷.

*La recopilación*¹⁹⁸.

Parece que compuso tragedias, ditirambos y poemas épicos¹⁹⁹. Se citan obras sobre cuestiones gramaticales. Finalmente en la *Suda* se dice que escribió muchas obras dada la cantidad y variedad de temas que conocía.

8. Antifonte

Hacer una biografía, por breve y nada pretenciosa que sea, de Antifonte, no es tarea fácil, pues sin pretenderlo emergen complicaciones sobre la identidad del personaje. A ellas dedican los críticos extensos comentarios en los que no suele haber concordancia. Entre la cantidad de noticias y opiniones diversas se corre peligro de naufragio. No pretendemos con este esquema de la vida de Antifonte resolver la cuestión; sólo intentaremos mostrar el problema. En la exposición alternaremos los textos de la Antigüedad de carácter biográfico con los comentarios de los críticos que hemos podido cotejar.

El primer problema que se plantea es la ciudad donde nació. En la *Suda* se dice que era ateniense²⁰⁰. A. Tovar lo admite, es más en dos páginas hace tres referencias a que era ateniense²⁰¹. J. S. Morrison mantiene la misma opinión²⁰² en contra de E. R.

¹⁹² Tertuliano, *Apología* 46.

¹⁹³ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. III, pp. 74-75.

¹⁹⁴ Pausanias V, 25,4= DK 86B, 1.

¹⁹⁵ Escolio de Apolodoro III, 1179,251= DK 86B, 2; G. B. Kerferd, *The Sophists Movement* cit., p. 48 piensa que esta obra contiene la lista de todos los vencedores en los Juegos de Olimpia.

¹⁹⁶ Plutarco, en DK 86B, 3, transmite una noticia semejante Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,7.

¹⁹⁷ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 11,4 y Platón, *Hippias Mayor* 286 a= DK 86B, 5.

¹⁹⁸ Ateneo XIII, 60 f= DK 86B, 4.

¹⁹⁹ Cf. M. Untersteiner, *I Sofisti* cit. pp. 361-362.

²⁰⁰ *La suda* DK 87A, 1, en dos ocasiones líneas 1 y 3.

²⁰¹ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1966, pp. 252-253, 3ª edición. Cf. también W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1977, reimpr., p. 185 y F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Vol. I, p. 107.

²⁰² J. S. Morrison, «Socrates and Antiphon», *Classical Review* 69, 1955, pp. 8-12 y «The Truth of Antiphon», *Phronesis* 8, 1963, pp. 5-6; Th. A. Sinclair, *A History of Greek...*, cit., p. 95, dice que es un ateniense que vivió y escribió a mediados del siglo V.

Dodds²⁰³. Pero el problema no es tanto su ciudadanía como la identidad personal²⁰⁴, esto es, determinar quién era, ya que nos encontramos ante un caso paradójico: en la Atenas de esta época hay noticias de más de un Antifonte. No sabemos si Antifonte, el miembro del gobierno de los Cuatrocientos y el orador oligarca, eran el mismo que el autor de los ejercicios de oratoria conocidos con el nombre de *Tetralogía* y los tres discursos forenses. Para complicar más la situación hay noticias de otro Antifonte que era un poeta trágico, autor de un libro sobre la interpretación de los sueños y adivino; éste último parece coincidir con el sofista. Pero hasta hoy no existe un acuerdo sobre si se trata de una o de distintas personas.

Los antiguos los confundieron. Hermógenes²⁰⁵ —citando a Dídimo— cree que no son la misma persona, pero al leer a Platón y a otros autores cae en la duda y no sale de ella. Platón en el *Menéxeno*²⁰⁶ lo presenta como un profesor de retórica. Jenofonte²⁰⁷ ha conservado una conversación entre Antifonte y Sócrates donde el interlocutor de Sócrates coincide con el tipo del sofista²⁰⁸. Aristóteles siempre se refiere a Antifonte sin especificar²⁰⁹. Tucídides lo cita como orador y político de la facción de los oligarcas²¹⁰. El conocido como Pseudo-Plutarco escribió sobre un Antifonte orador de Ramanunte y añade que mantuvo una conversación con Sócrates²¹¹, de acuerdo con el testimonio de Jenofonte. Luciano dice que era un intérprete de sueños²¹².

La crítica moderna con estos datos se ha pronunciado en tres sentidos:

- a) Los que admiten la identidad de personas.
- b) Aquellos que la rechazan.
- c) Los que no entran en la cuestión porque les parece irrelevante.

En el primer grupo se encuentran W. Schmid²¹³, junto con W. Nestle²¹⁴. Ambos admiten que no conocemos los suficientes datos biográficos del sofista para diferenciarlo del orador. J. S. Morrison ha defendido, en dos ocasiones, que no hay varios «Antifontes», sino que se trata de uno sólo²¹⁵. Th. Gomperz explícitamente no dice nada, pero al

²⁰³ E. R. Dodds, *The Greek and the irrational*, California 1951, pp. 132-133, n. 100.

²⁰⁴ Cf. W. C. R. Guthrie, *A History of Greek...*, cit., Vol. III, p. 292-294, hace un breve análisis de la cuestión.

²⁰⁵ Hermógenes, *Sobre las ideas* II, 1,7= DK 87A, 2. En la distinción de los autores a uno le atribuye la colección de *Discursos* y al otro *Los escritos programáticos* y la obra *Sobre la interpretación de los sueños*.

²⁰⁶ Platón, *Menexeno* 236 a.

²⁰⁷ Jenofonte, *Memorabilia* I, 6,1= DK 87A, 3.

²⁰⁸ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. IV, p. 10 y W. C. K. Guthrie, *A History of Greek...*, cit., Vol. III, p. 293.

²⁰⁹ Cf. Aristóteles, *Física* 185a, 14 y ss.= DK 87B, 13 y *Refutaciones sofísticas* 172 a, 7.

²¹⁰ Tucídides, VIII, 68, parece que fue maestro de Tucídides. Para esta cuestión véase F. Rodríguez Adrados, *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso*, introducción, Vol. I, Madrid 1967, 2ª edición, pp. 22-23, donde el autor atribuye a Antifonte el tratado de *Las tetralogías*, cf. también del mismo autor, el vol. III, p. 288, n. 65.

²¹¹ Pseudo-Plutarco, *Vida de diez oradores* 1, p. 833c= DK 87A, 6.

²¹² Luciano, *Macrobio* II, 33= DK 87A, 7.

²¹³ W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, Vol. III, p. 100.

²¹⁴ W. Nestle, *Vom Mythos...*, pp. 286-287.

²¹⁵ J. S. Morrison, «The Truth of Antiphon», *Phronesis* 8, 1963, p. 35, hace referencia al anterior artículo fecha en el año 1961 y dice: «...in a paper published in de Proceedings of Cambridge Societe 187, pp. 48-58, I tried to show that there lived in Athens in fifth century an Antiphon who was a teacher

hablar en singular, «más que un metafísico, un moralista, un geómetra o un físico, era un intérprete de sueños y un adivino», admite la identidad de personas²¹⁶. A. Tovar mantiene la misma actitud que Th. Gomperz, aunque no sabemos si se trata de una influencia del pensador alemán²¹⁷. Los que se han pronunciado con claridad sobre esta cuestión han sido: A. E. Taylor²¹⁸, L. Robin²¹⁹, P. Léveque²²⁰, A. Croiset²²¹, J. Stenzel²²² y J. S. Morrison²²³.

En el segundo grupo está E. Bignone, que se extraña de que sus contemporáneos no hicieran distinción entre personas tan importantes y que vivieron en la misma época en la misma ciudad: Atenas²²⁴. E. Bignone se inclina por diferenciar a las personas: el sofista sería el adivino y escritor del libro *Sobre la interpretación de los sueños*; otra persona distinta sería el orador. F. Heinimann habla de tres personas diferentes: el sofista, el orador oligárquico y el autor de tragedias²²⁵. E. R. Dodds opina que se trata de dos personas distintas²²⁶. En una obra posterior W. Nestle cita a un Antifonte como sofista y a otro Antifonte oligarca y autor de la obra *Sobre la concordia*²²⁷. A. Lesky²²⁸ y E. Wolf²²⁹ se pronuncian en el mismo sentido.

El tercer grupo no toma partido, es decir, deja en suspenso si Antifonte es un mismo sujeto que ejerció distintas actividades, o se trata de personas diferentes²³⁰. M. Untersteiner no se pronuncia²³¹. W. C. K. Guthrie dice que con los datos que se tienen no se puede establecer una clara distinción entre un Antifonte sofista y otro orador²³². La confusión aumenta porque la palabra sofista se aplicaba en la Antigüedad a los que ejercían ambas actividades, como hemos visto.

Antifonte tuvo gran fama como orador y cultivó además diversos campos de los saberes humanos: geometría, gramática, medicina y física —en su sentido más amplio—.

of rhetoric and author of books called *Truth* and *About concord*, who wrote about the interpretation of dreams, competed for pupils with Socrates and ut himself up in contrast to him; who was the teacher or, at any the friend of Thucydides and was active in organising the revolution of the Four Hundred».

²¹⁶ Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, cit., Vol. II, p. 243.

²¹⁷ A. Tovar, *Vida de...*, cit., pp. 252-253.

²¹⁸ A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*, London 1946, pp. 101-102.

²¹⁹ L. Robin, *Platon. Fedro* (introducción) Paris 1933, p. CLXIII, n. 3.

²²⁰ P. Léveque, *Agathon*, Paris 1955, p. 47, n. 1.

²²¹ A. Croiset, «Les nouveaux fragments d'Antiphon», *Revue des Etudes Grecques* 1917, pp. 1-9, piensa que es probable que Antifonte fue primero sofista y después se convirtió en un profesor de retórica y orador político.

²²² J. Stenzel, «Antiphon», en R.E. suplemento IV, Stuttgart 1924, pp. 33-34, dice que es conocido tanto como un sofista como un orador.

²²³ J. S. Morrison, «Antiphon», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 187, 1961, pp. 49-58, mantiene que se trata de la misma persona.

²²⁴ Cf. E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938.

²²⁵ F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, p. 134.

²²⁶ E. R. Dodds, *The Greek and...*, cit., pp. 132-133.

²²⁷ W. Nestle, *Historia del espíritu...*, cit., pp. 139-140.

²²⁸ A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid 1968, p. 382, dice que «plantea una serie de problemas difíciles para la historia del movimiento sofista...».

²²⁹ E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Vol. II, Frankfurt 1950, p. 88. Véase también E. Zeller, *Sócrates y los sofistas* cit., p. 43, dice que «Antifonte, el sofista de la época socrática, que no debe confundirse con el famoso orador...».

²³⁰ Cf. H. I. Marrou, *Historia de la Educación...*, cit., p. 58, n. 5.

²³¹ M. Untersteiner, *I Sofisti* cit., p. 228.

²³² W. C. K. Guthrie, *A History of Greek...* Vol. II, p. 286.

En Corinto tuvo fama de poder curar las enfermedades con la palabra²³³, noticia que también se encuentra en Filóstrato²³⁴, el cual añade que, además de sanar las dolencias, tenía una gran capacidad para persuadir, podía convencer a cualquiera de cualquier argumento que expusiese. En la época de Antifonte uno de los temas de discusión matemática y de geometría era la posibilidad de la cuadratura del círculo. Antifonte, que no era estrictamente un geómetra, abordó el problema por un camino fecundo. Consistía en inscribir sucesivamente en un círculo polígonos regulares con un número siempre doble de lados. Su error fue creer que de esta manera se llegaba a un polígono cuyos lados eran iguales a los arcos del círculo²³⁵. Temistio completa la información diciendo que Antifonte estudió el tema de la cuadratura del círculo mediante la inscripción de triángulos dentro del mismo: «...este modo de proceder era propio de aquel que no admite la división hasta el infinito, mientras que el geómetra admite este principio»²³⁶, por lo que Antifonte se descalifica como tal²³⁷. De sus preocupaciones gramaticales se conservan unos fragmentos referidos al uso de las palabras con distintos significados²³⁸, y algunas definiciones de palabras²³⁹. Tampoco escaparon a su interés las cuestiones de medicina, como ilustra un texto publicado en 1931 en el que estudia la fiebre, su origen y consecuencias²⁴⁰, el feto humano²⁴¹ y los dolores de cabeza²⁴². Como físico mantuvo opiniones sobre la vista: «...lo que no se podía percibir por los ojos»²⁴³. Sobre el tiempo, que lo define como «puro pensamiento o medida, no sustancia»²⁴⁴.

También se dedicó al estudio del universo²⁴⁵ y algunos fenómenos físicos relacionados con el sol²⁴⁶, la definición de la luna²⁴⁷, los eclipses²⁴⁸, la lluvia²⁴⁹ y los fenómenos que ocurren en la tierra²⁵⁰.

Una de las obras de Antifonte se titula *La verdad* «que consistía en una combinación de filosofía de la naturaleza y de doctrina sofística»²⁵¹. Esta obra se ha dividido en dos libros. El primero trataría temas de gnoseología, física y matemáticas. El segundo estaría

²³³ Pseudo-Plutarco, *Vida de diez oradores*= DK 87A, 6.

²³⁴ Filóstrato, *Vida de sofista* I, 15,2= DK 87A, 6.

²³⁵ Aristóteles, *Física* 185a, 14-18 y *Refutaciones sofísticas* 172 A. Véase también, Simplicio, *Física* 54,12= DK 87B, 13.

²³⁶ DK 87A, 6.

²³⁷ Aristóteles, *Física* 185a, 14-18.

²³⁸ Cf. los fragmentos de DK 87B, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 34, 35, 38 y 42.

²³⁹ Cf. los fragmentos de DK 87B, 22, 24, 25, 30, 31, 41 y 43.

²⁴⁰ Galeno, «Über die Medizin Namen», *Arabisch und Deutsch Meyenhof Schafcht, Abh. Der Berliner Akkademia*, 1931, p. 34.

²⁴¹ DK 87B, 34.

²⁴² DK 87B, 36.

²⁴³ DK 87B, 4 y 6.

²⁴⁴ DK 87B, 9.

²⁴⁵ DK 87B, 22 sobre el eterno equilibrio del universo; DK 87B, 23 sobre el orden del universo concebido como distribución; DK 87B, 24 sobre la separación y la distinción; DK 87B, 24a y 25 se refieren al movimiento rotativo.

²⁴⁶ DK 87B, 26; véase Platón, *Leyes* 899 b y DK 22A, 11.

²⁴⁷ DK 87B, 27; véase también Platón, *Leyes* 899 b. Sobre el tema de la luz hay que ver las opiniones de Anaximandro DK 12A, 22, Anaxímenes DK 13A, 16 y 18 y Heráclito DK 22A, 12.

²⁴⁸ DK 87B, 28, coincide con las opiniones mantenidas por Alcmeón y Heráclito.

²⁴⁹ DK 87B, 29.

²⁵⁰ DK 87B, 30, 31 y 32.

²⁵¹ W. Nestle, *Historia del espíritu...*, cit., p. 139 y ss. seguimos a continuación la división que propone de las obras de Antifonte.

dedicado a cuestiones de filosofía política, y en él tomaría parte en la controversia *physis-nómos*. El título de la obra se conserva gracias a las noticias de Hermógenes²⁵² y otras muchas citas de autores de la Antigüedad²⁵³. Otro de los títulos que se conocen de Antifonte es *Sobre la concordia*, libro problemático en lo referente a su autoría. Filóstrato lo incluye como una obra de Antifonte de Ramanunte el orador²⁵⁴. La crítica actual sigue dos tendencias. F. Heinemann opina que *La verdad y Sobre la concordia* son de distintos autores²⁵⁵. W. Nestle sigue la opinión de Filóstrato²⁵⁶, Th. A. Sinclair dice también que Antifonte de Atenas escribió los dos libros²⁵⁷. W. Schmid habla de dos autores distintos para cada uno de los libros²⁵⁸, finalmente, M. Untersteiner afirma con rotundidad que *Sobre la concordia* es continuación de *La verdad* a pesar de las diferencias estilísticas que se aprecian en uno y otro²⁵⁹. De la Antigüedad se conservan un total de dieciséis citas sobre la existencia del libro, pero sólo transmiten el título, nada del contenido²⁶⁰. Otra de las obras que se atribuye a Antifonte es el *Político*: hay seis citas sobre ella²⁶¹, pero la autoría es problemática. W. Nestle lo atribuye al orador y no al sofista²⁶². *Sobre la interpretación de los sueños* sólo hay noticias de una obra de Antifonte que abordaba estas cuestiones, ningún testimonio cita el título²⁶³. *La tetralogía* y los tres discursos judiciales parecen que son del orador Antifonte²⁶⁴. Pollux cita la existencia de un tratado denominado *Téchnai*²⁶⁵. E. Norden y M. Untersteiner opinan que es del sofista por el uso de las formas lexicales. H. Diels no admite esta opinión²⁶⁶. Para terminar citaremos como posibles obras de Antifonte, según el testimonio del Pseudo-Plutarco, unas tragedias y un arte para curar las dolencias corporales²⁶⁷. Existen en Teofrasto y Ateneo referencias a obras de Antifonte de título desconocido, que tratan cuestiones científicas, estilísticas y éticas²⁶⁸.

9. Critias

Critias fue uno de los personajes más influyentes e importantes de la Historia de Grecia del siglo V. En él se encuentra una simbiosis entre hombre de acción —político

²⁵² DK 87A, 2.

²⁵³ Para las tesis sobre epistemología y doctrina de los principios véase DK 87B, 1, 2, 4, 5, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20 y 21. Sobre cuestiones físicas y de antropología DK 87B, 22, 23, 24a, 25, 29, 30, 33, 39 y 43. Los papiros de Oxirrinco editados por S. Hunt, *The Oxyrrhynchus Papyrs*, London 1927, contienen un texto que equivale al DK 87B, 44. Sólo se han citado los fragmentos y testimonios que reseñan el título de la obra de Antifonte.

²⁵⁴ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 15,2= DK 87A., 6.

²⁵⁵ F. Heinemann, *Physis und Nomos*, cit., p. 134.

²⁵⁶ Cf. W. Nestle, *Vom Mythos zum...*, cit., p. 387 e *Historia del Espíritu...*, cit., p. 146.

²⁵⁷ Th. A. Sinclair, *A History of Greek...*, cit., p. 96.

²⁵⁸ W. Schmid, *Geschichte der griechischen...*, cit., p. 100.

²⁵⁹ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, p. 106.

²⁶⁰ Cf. DK 87B, 44a, 45, 46, 47, 48, 52, 55, 63, 67, 67a, 68, 69, 70 y 71.

²⁶¹ DK 87A, 2 y 87B, 72, 73, 74, 75 y 76.

²⁶² W. Nestle, *Historia del Espíritu...*, cit., p. 140.

²⁶³ DK 87A, 1, 87B, 78, 79, 80, 81, 81a y 81b.

²⁶⁴ Cf. W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* cit., Vol. III, p. 285, en contra de la opinión de W. Nestle, *Historia del Espíritu...*, cit., 140 que las atribuye al sofista.

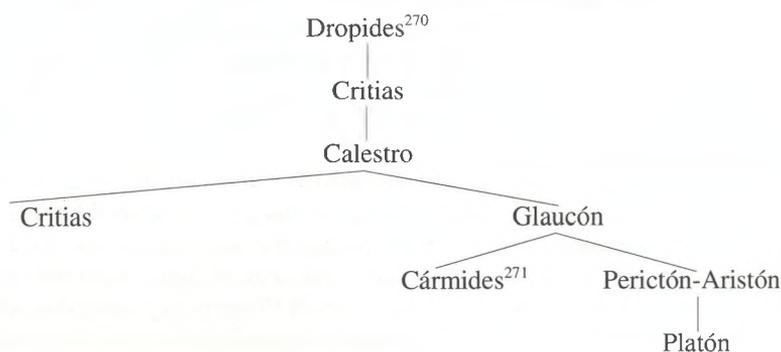
²⁶⁵ DK 87B, 3.

²⁶⁶ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, p. 39.

²⁶⁷ Cf. Pseudo-Plutarco, *Vida de diez oradores* Ip. 833 c= DK 87B, 6.

²⁶⁸ Ateneo XV, 673 c-f= DK 87A, 4.

activo— y teórico. Procedía de las más nobles familias de Grecia. Diógenes Laercio ha transmitido su árbol genealógico²⁶⁹, desciende de Dropides, pariente de Solón:



Así pues, Critias y Platón eran parientes, tío y sobrino. Como aristócrata recibió una educación esmerada²⁷², en la que parece que intervino Gorgias²⁷³. Por los testimonios de Jenofonte y Platón se sabe que frecuentó la compañía de Sócrates: «...fueron discípulos de Sócrates —Critias y Alcibíades— entraron en su compañía para alcanzar mayor eficacia en el hablar y en las acciones»²⁷⁴.

En el personaje hay un cierto matiz de maldad que los contemporáneos vieron claramente. A juzgar por el uso que hizo de las enseñanzas de Sócrates, éstas no le fueron de mucha utilidad. Critias fue, como se ha dicho, un político activo en su ciudad. El comienzo de su carrera política puede situarse durante los años de la Guerra del Peloponeso. Desde el primer momento se alistó en las filas del partido aristocrático proespartano²⁷⁵, repudiando toda forma de gobierno democrático. De ésta afirmaba: «la democracia es un régimen hostil a los hombres»²⁷⁶.

En el año 407 sufrió la pena de destierro, acusado, junto con otros aristócratas atenienses, de mutilar los Hermes de Atenas. Pasó la condena en Tesalia²⁷⁷. Durante la Guerra del Peloponeso demostró su tendencia proespartana colaborando con los lacedemonios.

²⁶⁹ Diógenes Laercio, III, 1= DK 88A, 2; Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16= DK 88A, 1 dice que su linaje era ilustre; Ateneo IV, 184 d= DK 88A, 15.

²⁷⁰ Platón, *Timeo* 20 d= DK 88A, 3: «...mi bisabuelo Dóprides».

²⁷¹ Cf. Platón, *Cármides* 154 b, pone en boca de Critias estas palabras: «Cármides, primo mío, hijo de mi tío Glaucón».

²⁷² Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16 y Platón, *Cármides* 157 e.

²⁷³ Cf. DK 88A, 23 las teorías de Empédocles es posible que las aprendiera de Gorgias, sobre esta cuestión véase W.C.K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* cit., Vol. III, p. 303.

²⁷⁴ Jenofonte, *Memorabilia* I, 2,15= DK 88A, 4 y 12.

²⁷⁵ Jenofonte, *Helénicas* II, 3,34, recoge las siguientes palabras de Critias: «...la constitución de los lacedemonios parece ser, sin duda, la mejor...».

²⁷⁶ Jenofonte, *Helénicas* II, 3,25, narra que en su destierro Critias «no obstante dirigió en Tesalia democracias...». Cf. para más noticias Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16 y el mismo Jenofonte, *Helénicas* II, 3,36-37 donde Terámenes le acusa de haber organizado el sistema democrático en Tesalia.

²⁷⁷ Jenofonte, *Memorabilia* I, 2,24, Critias desterrado en Tesalia trato con hombres más bien habituados a la vida sin ley, más que a la justicia. Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16 dice que en Tesalia «hizo más dura la oligarquía...». Nos parece que el biógrafo se refiere a sus convicciones políticas, más que al sistema de gobierno establecido en esta región de Grecia.

demonios con tesón: destruyó los muros de Atenas para facilitar la entrada del ejército espartano y en la batalla naval de Egospótamos prestó ayuda al rey Lisandro²⁷⁸, que obtuvo una resonante victoria sobre la escuadra ateniense en el año 405²⁷⁹. La ocasión que se presentó después del desastre naval era muy propicia para dar el golpe de gracia a la democracia ateniense, en efecto: «...pese a estar aún en el poder la democracia, fueron nombrados —con lo que se iniciaron todos los trastornos políticos...— cinco éforos, en apariencia para organizar a los ciudadanos, pero en realidad eran jefes de los conjurados que actuaron en contra de nuestro pueblo. Fueron Erastótenes... y Critias... podían hacer todo lo que querían sin limitación alguna»²⁸⁰.

El texto no puede ser más elocuente. Los oligarcas extremistas aprovecharon la ocasión para hacerse con el poder, aunque todavía estaba vigente el sistema democrático, e instauraron un régimen que formalmente imitaba a la constitución espartana. Mediante la demagogia se imponen diciendo que sirven al pueblo, pero en realidad hacen una política en provecho propio; actuaron contra los sentimientos y aspiraciones de los que decían servir: el pueblo. Como todo régimen oligárquico sus miembros carecieron de limitación alguna en el ejercicio del poder. Vencida Atenas en la Guerra del Peloponeso en el año 404, se instauró la Oligarquía de los Treinta Tiranos, mantenida gracias al apoyo de las armas y el terror espartanos: «al año siguiente... el pueblo decidió elegir a treinta hombres que redactaran por escrito las leyes patrias, que debían regir la ciudad; fueron elegidos... Polícrates, Critias...»²⁸¹.

Estos legisladores tenían la misión de cambiar las leyes antiguas, pero no respetaron ninguna de ellas²⁸². La actuación de Critias en este gobierno recibió las más duras críticas de sus contemporáneos. Dicen que fue, de todos los miembros de la oligarquía, «el más rapaz, sanguinario y violento»²⁸³, «el más criminal y cruel de los Treinta... el hombre más perverso entre los malvados... tenía innata maldad»²⁸⁴. Este período de ejercicio del poder reforzó las convicciones oligárquicas y espartanizantes de Critias: «...conociendo —dice Critias— el régimen democrático, nunca sería grato a los lacedemonios que nos salvaron...»²⁸⁵, «...y si vemos alguno opuesto a la oligarquía, en cuanto podemos lo quitamos del medio...»²⁸⁶. Con este razonamiento convenció al Consejo para que condenase a muerte a Terámenes. Pero el final de los Treinta no tardó en llegar, y fue tan violento como su acceso al poder: perecieron asesinados por Trasíbulo y sus partida-

²⁷⁸ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16= DK 88A, 1, este autor no atribuye al sofista la destrucción de la democracia ateniense, pues, como dice él mismo en un párrafo anterior, ésta se destruyó a sí misma.

²⁷⁹ Cf. K. J. Belloch, *Griechische Geschichte*, Vol. II,1, Strasbourg 1967, pp. 430-431, donde describe la situación creada en Atenas después de la derrota naval de Egospótamos. La discordia se había hecho dueña de la situación y del ambiente de Atenas.

²⁸⁰ Lisias, XII, 34= DK 88A, 11.

²⁸¹ Jenofonte, *Memorabilia* II, 3,1; Lisias XII, 73-74; Diodoro XIV, 4 y ss.; Pseudo-Dionisio, *Arte Retórica* 277.

²⁸² Díon Crisóstomo XXII, 3= DK 88B, 48.

²⁸³ Jenofonte, *Memorabilia* I, 2,12= DK 88A, 4; Licurgo, *Leocr.* 113= DK 88A, 7, transmite la noticia que muestra la extraña crueldad de Critias: «La asamblea popular, a propuesta de Critias, decretó condenar por traición al muerto —Frinisco— y, dado que estaba enterrado en el suelo patrio, a pesar de ser un traidor, se de ser un traidor, se decidió desenterrar sus huesos y arrojarlos fuera del Atica».

²⁸⁴ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16= DK 88A, 1.

²⁸⁵ Jenofonte, *Helénicas* II, 3,25.

²⁸⁶ Jenofonte, *Helénicas* II, 3,26 y 29.

rios²⁸⁷. Pero los oligarcas, en recuerdo de Critias, erigieron en su tumba una estatua que representaba, en forma alegórica, a la oligarquía venciendo a la democracia; en la base de este monumento escribieron el siguiente epitafio:

«Esta es la tumba de unos hombres extraordinarios que durante algún tiempo reprimieron el orgullo del maldito pueblo de Atenas»²⁸⁸.

Considerar a Critias como sofista plantea serios problemas. Filóstrato lo incluye entre los sofistas griegos²⁸⁹, pero la crítica no lo acepta²⁹⁰. Atendiendo a las características generales, Critias no se ajusta al modelo del sofista, pero sí lo es si se tiene en cuenta la esfera espiritual de su pensamiento. Su personalidad ambigua y cambiante fue vislumbrada por sus contemporáneos²⁹¹. Su conexión con la época de la Ilustración Ateniense se ve en la interpretación que hace de los mitos de Teseo y Piritoo²⁹². A. Battagazzore considera su temática como heredera directa del movimiento sofístico, por su originalidad de pensamiento y por colocar al hombre como centro de la especulación filosófica²⁹³. Los textos dicen a veces que es un buen orador con «una dicción más vigorosa que la de Pericles»²⁹⁴. En otro lugar sus discursos se califican de «expresivos, claros, profundos, ordenados, sinceros y convincentes»²⁹⁵. En ellos usaba el lenguaje corriente de aquel tiempo²⁹⁶. Pese a su mala reputación en la Antigüedad hubo un intento de recuperar su figura. Filóstrato dice que Herodes Atico «se ocupó de Critias, hasta ese momento mirado con indiferencia, haciéndolo familiar a los griegos»²⁹⁷. Y fuera que lo consiguió, a juzgar por las abundantes citas que hacen los autores de él.

La producción bibliográfica de Critias es difícil de sistematizar. De los pocos fragmentos que han llegado, se concluye que era un gran escritor del griego ático: «se dice que Platón, los diez oradores... Critias... son canon, regla y ejemplo perfecto de un lenguaje ático selecto y puro»²⁹⁸.

Aunque su obra no tenga un carácter especulativo neto, es de una perfección literaria digna de elogio. Entre sus escritos destaca el género lírico. En sus versos vierte opinio-

²⁸⁷ Filóstrato, *Vida de sofista* I, 16 y Jenofonte, *Helénicas* IV, 23 y ss.

²⁸⁸ Escolio de Esquines, I, 39= DK 88A, 13.

²⁸⁹ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16.

²⁹⁰ A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Fasc. IV (en colaboración con M. Untersteiner), cit. pp. 214 y ss., en el aparato crítico plantea de forma ajustada y suficiente el problema de la identidad profesional de Critias, confronta las opiniones de los distintos autores. En contra de la consideración como sofista de Critias están H. Maier, *Sokrates. Sein Werke und seinen geschichtlichen Stellung*, Aalen 1964, reimpr., p. 237; W. Nestle, *Vom Mythos...*, cit., p. 400; A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli 1966 y en el artículo del mismo autor «Sulla sofistica II», *Sophia* 5, 1938; G. Perrota, *Storia della Letteratura Greca*, Vol. II, p. 168.

²⁹¹ DK 88A, 3.

²⁹² DK 88B, 15a-23.

²⁹³ Cf. A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, p. 215 y del mismo autor, «Influssi e polemiche nel fr. 25 (DK) de Crizia», *Dionisio* 21, 1958, pp. 45-48, se opone a la tesis de A. Levi, «Sulla Sofistica...» cit., p. 335, que no admite un pensamiento original y propio a Critias.

²⁹⁴ Cicerón, *De oratore* II, 23,93.

²⁹⁵ Hermógenes, *Sobre las ideas* II, 11; Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 16 «su estilo es agudo, sentencioso, muy abundante en expresiones enfáticas basadas en el uso de las palabras en su sentido propio. Es bastante conciso».

²⁹⁶ DK 88A, 20.

²⁹⁷ Filóstrato, *Vida de sofistas* II, 1,14= DK 88A, 21.

²⁹⁸ DK 88A, 20.

nes filosóficas, políticas, religiosas, etc. También se conservan escritos en prosa. Estos son los grandes apartados en que se distribuyen las obras del sofista.

De su actividad poética existen abundantes noticias, gracias a las citas de autores posteriores. *Las elegías*²⁹⁹ es la mejor, más conocida y citada entre sus obras de lírica. Hay unos versos referentes a Tesalia, lugar de su destierro. La llamada *Elegía de Alcibíades*,³⁰⁰ compuesta para ensalzar el regreso de su amigo y compañero político del destierro³⁰¹. Se conserva un fragmento que cita las costumbres de los espartanos en las comidas³⁰². H. Diels incluye este texto en la obra *Las constituciones en verso*³⁰³. Otra de sus poesías famosas es la que dedica a Anacreonte³⁰⁴.

Su obra dramática se compone de una tetralogía con los siguientes títulos³⁰⁵:

*Tennes*³⁰⁶.
*Radamanto*³⁰⁷.
*Pirito*³⁰⁸.
*Sísifo*³⁰⁹.

La crítica con unanimidad atribuye las cuatro obras a Critias. Pero en la Antigüedad se consideraron originales de Eurípides, con excepción de Ateneo³¹⁰ y Sexto Empírico³¹¹, que atribuyeron el título *Sísifo* a un oligarca ateniense³¹². El autor anónimo de la *Vida de Eurípides*³¹³ dice que tres de los títulos citados, no son originales de Eurípides: «son falsas

²⁹⁹ Ateneo X, 432d= DK 88B y XV, 666b; Plutarco, *Cimón* 10.

³⁰⁰ Hefesto 2,3= DK 88B, 4; Plutarco, *Alcibíades* 33= DK 88A, 5; Ateneo X, 432D y Plutarco, *Cimón* 10.

³⁰¹ Véase el comentario de A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. IV, pp. 259 y ss. en el que discute si es más fiable la noticia de Plutarco que la de Cornelio Nepote, *Alcibíades* 5, o bien la de Diodoro XIII, 38,42 sobre la cuestión de la propuesta del decreto que autorizó la vuelta de Alcibíades, A. Battagazzore admite como más cierta la de Plutarco.

³⁰² Ateneo X, 432D= DK 88B, 6.

³⁰³ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. II, 6ª ed. Berlin 1952, pp. 378 y ss. Sobre este trabajo hay otras noticias de Filopomo, *Sobre el alma* 38,9= DK 88A, 22; existen otros fragmentos que recogen costumbres de los Lacedemonios que se conservan en verso, Escolio de Eurípides en *Hipólito* 264= DK 88B, 7 y Plutarco, *Cimón* 10= DK 88B, 8.

³⁰⁴ Ateneo XIII, 600E.

³⁰⁵ Cf. el comentario de A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, pp. 274 y ss.

³⁰⁶ DK 88B, 11 y 12.

³⁰⁷ DK 88B, 13, 14 y 15. La edición de A. Battagazzore incluye con el número 12a, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, p. 276, un fragmento de un papiro editado por C. Callavoti en el número 11 año 1933 de la *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* pp. 181-184. Se trata de un papiro del siglo II de nuestra era donde parece que al final da el argumento de la citada obra.

³⁰⁸ De esta obra se conservan cinco fragmentos con un total de 85 versos, correspondientes al papiro 1736 de la edición de S. Hunt, *The Oxyrrhynchus...*, cit., pp. 36 y 41. Este texto no está incluido en la colección de fragmentos de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker...*, cit. Véase también DK 88B, 16; Ateneo XI, 496A= DK 88B, 7; Clemente, *Misceláneas* V, 35= DK 88B, 18 y 19; Plutarco, DK 88B, 20 y Estobeo, II, 8,4= DK 88B, 21-24.

³⁰⁹ Existen referencias de Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 54= DK 88B, 25 y Acacio I, 7,2= DK 88B, 25. Hay una gran polémica sobre la autoría y el contenido de esta obra. cf. A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, pp. 304 y ss.

³¹⁰ Ateneo XI, 496 A= DK 88B, 17.

³¹¹ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 54= DK 88B, 25.

³¹² DK 88B, 10.

³¹³ El aparato crítico de A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, ataca la débil postura de Wlaker sobre la copia y la reelaboración de las tragedias de Eurípides por parte de Critias. A. Battagazzore se apoya en críticos de la talla de E. Zeller, W. Schmid, W. Nestle y M. Pohlenz.

Tennes, Radamanto y Piritoos», pero no dice nada de *Sísifo*, que en la actualidad se atribuye a Critias³¹⁴.

De la obra en prosa se conservan algunos fragmentos de las constituciones políticas de Atenas³¹⁵, Tesalia y Lacedemonia³¹⁶. La preocupación por las constituciones políticas, sobre su origen y diversidad, costumbres reguladas y normas que establecen, es un rasgo característico del movimiento sofístico, encaminado a demostrar el relativismo y la diversidad de las leyes³¹⁷. Galeno añade la noticia que atribuye a Critias los títulos: *Los aforismos*,³¹⁸ *Las homilias*³¹⁹ y *Sobre la naturaleza del amor o sobre los amores de la vida*³²⁰. Por último se puede incluir entre las obras de Critias *Los premios de discursos políticos*³²¹.

10. El Anónimo de Jámblico

El *Protéptico* de Jámblico contiene opiniones afines a las defendidas por los sofistas. En repetidas ocasiones los críticos han intentado averiguar de qué autor toma Jámblico estas teorías³²². F. Blass atribuye el texto a Antifonte. La atribución es insostenible desde que apareció un papiro con pasajes del libro de Antifonte *Sobre la verdad*. Antes del hallazgo del papiro la tesis de F. Blass fue atacada por K. Jöel, F. Jacoby y H. Gomperz. Después W. Schmid³²³ y W. Nestle³²⁴ demostraron que la tesis de F. Blass era errónea.

K. Jöel pensó que el autor en el que se inspira Jámblico era Antístenes³²⁵. Más tarde U. Wilamowitz-Moellendorf propuso que el texto podría hacer referencia a Protágoras. W. Schmid defendió que se trata de Terámenes³²⁶. M. Untersteiner no lo admite porque el párrafo de Tucídides III,84 es del mismo autor y en el texto de *La historia de la Guerra del Peloponeso* se ataca la política basada en el *kairós* que defendía Terámenes³²⁷. Según W. Nestle, el autor podría ser el orador Antifonte³²⁸. Con anterioridad E. Zeller había sostenido lo mismo³²⁹. M. Untersteiner deja de lado todas las

³¹⁴ Son dudosos los testimonios de Aristóteles en diversos pasajes de la *Política*, cf. DK 88B, 53-73.

³¹⁵ Ateneo XIV, 663 A= DK 88B, 31 y la referencia de Jenofonte, *Helénicas* II, 3,36-37.

³¹⁶ Clemente, *Misceláneas* VI,9= DK 88B, 32; Ateneo XI, 463= DK 88B, 33-35; Eustacio 376, p. 2601,25= DK 88B, 36. Véase también DK 88B, 37.

³¹⁷ Cf. A. Battezzore, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, pp. 318-319.

³¹⁸ Galeno, *Comentario a Hipócrates sobre los oficios* I, 1= DK 88B, 39.

³¹⁹ Galeno, *Comentario a Hipócrates sobre los oficios* I, 1= DK 88B, 40; Heródoto p. 40, 14= DK 88B, 41; Platón, *Cármides* 161 b= DK 88B, 41a.

³²⁰ Galeno, *Ley de Hipócrates* XIX, 84C= DK 88B, 42.

³²¹ DK 88B, 43, véase el comentario de A. Battezzore, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, pp. 240-242.

³²² Seguimos las indicaciones de M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. III, pp. 110-111; M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli 1956; A. T. Cole, jr. «The Anonymus Iamblichi and his place in Greek political theory», *Harvard Studies in Classical Philology*, 1961, pp. 27-163; W. C. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, cit., Vol. III, pp. 314-315.

³²³ W. Schmid, *Geschichte der griechischen...*, cit., p. 430.

³²⁴ W. Nestle, *Vom Mythos zum...*, cit., p. 430.

³²⁵ K. Jöel, *Geschichte der Antiken...*, cit., Vol. I, pp. 684-686.

³²⁶ W. Schmid, *Geschichte der griechischen...*, cit., Vol. III, p. 203.

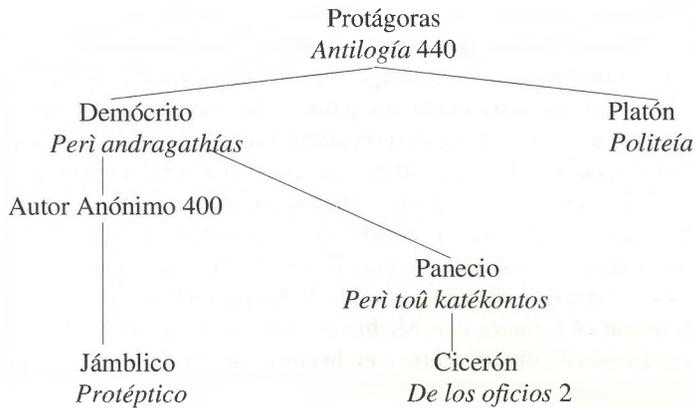
³²⁷ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, pp. 110-111.

³²⁸ W. Nestle, *Vom Mythos zum...*, cit., pp. 430-431.

³²⁹ E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci, nel suo sviluppo storico*, Vol. I, 2, Firenze 1967, reimpr., p. 1329.

opiniones y concluye que el autor es Hippias, a pesar de las críticas de W. Nestle, E. Wolf y A. Levi³³⁰.

La crítica más reciente señala que existe una notable semejanza entre las doctrinas mantenidas tanto por Demócrito como por Protágoras, con las opiniones vertidas en el texto del *Anónimo de Jámblico*³³¹. A. T. Cole muestra las semejanzas aludidas. En el cuadro que reconstruye la transmisión del texto, coloca al inicio la obra de Protágoras *Antilogías* que influyó tanto en Demócrito como en Platón. Un autor anónimo del año 400 aproximadamente tomó las tesis de Protágoras a través de Demócrito, y de éste autor la copió Jámblico; en consecuencia propone el siguiente cuadro para ilustrar la transmisión del texto³³²:



Sin embargo, T. A. Cole no atribuye el texto a ninguno de estos autores.

Lo más probable, a nuestro juicio, es que se trate de un conjunto de doctrinas de inspiración sofística que proponen una alabanza de la ley, y no de un autor concreto³³³.

11. Calicles

Calicles es el tercer interlocutor de Sócrates en el diálogo *Gorgias*. Su personalidad ha dividido a los críticos:

- Algunos opinan que Calicles fue un personaje real.
- Otros mantienen, contra los primeros, que se trata de una invención de Platón.
- Otros, en fin, defienden que Platón sólo inventó el nombre. El personaje y las ideas que recoge son de un político perteneciente a la oligarquía ateniense. Algunos llegan a concretar más. Este político formó parte del gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos.

³³⁰ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. III, p. 111: «quest'ultima e anche la mia convinzione».

³³¹ Como dijeron ya hace años H. Gomperz, *Sophistik und Rethrik*, pp. 81-83 y G. Catudella, «L'Anonymus Iamblichi e Democriti», *Studi Italiani di Filologia Classica* 1932.

³³² Cf. A. T. Cole, «The Anonymus Iamblichi...», cit., p. 156.

³³³ Cf. W. C. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, cit., Vol. III, p. 315. Hay quien ha negado que se trate de un texto sofístico, por ejemplo, V. Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, Padova 1941, Vol. I, p. 249. dice que es un texto que contiene doctrina pitagórica.

A. Menzel se esfuerza en criticar y desechar las dos primeras opiniones, que son anteriores a la publicación de su libro. Este autor identifica decididamente a Calicles con Critias, el tío de Platón. La argumentación se monta sobre datos de carácter biográfico, doxográfico, textos atribuidos al sofista Critias y datos históricos. Al final de su larga demostración, concluye que el personaje Calicles sólo puede ser Critias³³⁴. «Los datos biográficos —escribe A. Menzel— que poseemos sobre la vida de Critias corresponden a los caracteres de la personalidad de Calicles: aversión hacia la democracia, ambición personal desmedida, extraordinario talento, valor temerario. Todos estos rasgos aparecen en el discurso que pronuncia Calicles en el *Gorgias*, y en la vida real de Critias»³³⁵.

A pesar de esta rotundidad de A. Menzel, la cautela ha ido ganando adeptos entre los críticos modernos: no se atreven a afirmar que Calicles se corresponda con un personaje concreto de la Atenas del siglo V. J. Calonge Ruiz dice: «el último interlocutor de Sócrates es Calicles. Aunque aparece como amigo de Demo, hermanastro de Platón, se trata con probabilidad de un personaje ficticio que representa los hábitos políticos entonces dominantes. Es un obseso sin capacidad para la discusión; expone sus teorías con orgullo desmedido, esperando la alabanza y despreciando a su interlocutor»³³⁶. La autorizada opinión de E. Dodds rechaza, en primer lugar, que pueda identificarse con el personaje que formó parte de la tiranía de los Treinta llamado Caricles³³⁷. Ya U. Wilamowitz-Moellendorf había criticado esta identificación con argumentos de sólida base filológica³³⁸: ni Platón, ni ningún otro escritor griego, efectuó cambios de letras o sílabas en los nombres. E. R. Dodds tampoco admite la tesis de A. Menzel. Desecha como más absurda aún la identificación de Calicles con Alcibiades o Isócrates. E. R. Dodds admite que no está del todo claro que Platón introdujera en la conversación con Sócrates personajes ficticios, o personajes reales con nombres ficticios, pero no parece imposible que Platón introdujera un personaje fruto de su imaginación. Basa su hipótesis en los datos que ofrece Platón para identificar al personaje, que sería absurdo si se tratara de un personaje real³³⁹. Si no es una invención platónica, podría concluir, ante la ausencia de datos, que es, en efecto, un político partidario de la oligarquía, o un individuo perteneciente a la aristocracia ateniense que defiende opiniones de corte sofístico, por lo que podría ser uno de los jóvenes atenienses que fueron educados por estos maestros itinerantes, y que, aunque defiende estas ideas, es probable que no sea un sofista³⁴⁰.

* * *

³³⁴ Seguimos las directrices que marca A. Menzel, *Calicles*, México 1964, pp. 113 y ss. en las que demuestra que Calicles es igual a Critias y donde rebate las opiniones contrarias a la suya (pp. 116-126). E. R. Dodds, *Plato. Gorgias* pp. 12-15 y W. C. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, cit. Vol. III, pp. 102-103.

³³⁵ A. Menzel, *Calicles...*, cit., p. 117.

³³⁶ Cf. J. Calonge Ruiz, *Platón. Gorgias*, Madrid 1951, p. XIII.

³³⁷ Es la opinión que mantuvieron Bergk, Gomperz y Maier.

³³⁸ Cf. U. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Leben und Werke*, 5ª ed. Berlin, 1959, p. 208, es el volumen I de su obra sobre Platón.

³³⁹ Cf. E. Dodds, *Plato...*, cit., p. 12 y W. C. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, cit., Vol. III, p. 102 dice: «yet he is described with an amount of authentic detail which makes it difficult to believe that he is fictitious».

³⁴⁰ Cf. E. R. Dodds, *Plato...*, cit., p. 13: «Calicles' opinions are often thought of as typically "sophistic", but he is certainly not a sophistic...».

En la literatura filosófica el elenco de sofistas suele ser más amplio. Incluyen también en ellos a personajes de los diálogos de Platón: Eutidemo, Crátilo, Dionisodoro, Menón, etc., se cuentan entre los sofistas algunos tratados anónimos cuyo contenido refleja un influjo tenue de la Sofística; algunos mantienen que filósofos como Demócrito, Anaxágoras y Sócrates son sofistas.

Nosotros no hemos citado ninguno de estos autores porque nos parece que los primeros no son sofistas, sino sólo discípulos de ellos. El contenido de sus teorías es difícil de fijar. Del segundo grupo sólo hemos incluido el *Anónimo de Jámblico* cuyo contenido, en parte, es netamente sofístico; el resto de los tratados muestra un influjo débil del ambiente cultural y de las teorías de la Ilustración Griega. Sobre Sócrates —no es este lugar para extendernos— no hay duda, las diferencias con los sofistas son claras. Anaxágoras y Demócrito no son sofistas porque, como expondremos en el próximo capítulo, sus preocupaciones intelectuales giran en torno a otros problemas.

CAPÍTULO IV

EL CONTEXTO FILOSÓFICO E HISTÓRICO DE LA SOFÍSTICA

En los dos apartados de este capítulo intentaremos mostrar las coordenadas filosóficas e históricas que enmarcan el desarrollo del movimiento sofístico griego. Esta contextualización tiene como rasgo general una situación de crisis. De momento tomaremos la palabra crisis en su sentido etimológico, es decir, discernir. Los griegos del siglo V se plantearon cuestiones nuevas tanto filosóficas como políticas, literarias, artísticas, etc. Vamos a descubrir, por un lado la crisis filosófica, provocada por la rigidez lógica de Parménides, por otro, la crisis política que se centra en el proceso de disolución de la *pólis*, esto es, en la ruptura del horizonte político del hombre griego.

Como observación previa al planteamiento del primer apartado diremos que a nuestro modo de ver Parménides es el último pensador griego que mantiene la articulación del verbo nombre *prejudicativo*, que caracteriza la noción de *physis* en los albores del pensamiento filosófico griego. Sobre el significado estricto de la citada articulación remitimos a otro estudio ya publicado sobre la polémica *physis-nómos*¹.

1. *La situación de la filosofía después de Parménides: la crisis de physis*

En *Las lecciones sobre Historia de la Filosofía* Hegel dice que la «verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides. Aparece un hombre que se libera de todas las opiniones y representaciones, que les niega todo valor de verdad y afirma que sólo la necesidad, el ser, es lo verdadero»². Y W. Jaeger, en la misma línea que Hegel, dice que «con Parménides de Elea volvemos ahora a la filosofía en sentido estricto. Hasta aquí todo el pensar filosófico había sido de tipo físico y había tomado por punto de partida el problema de la base permanente de la generación y la corrupción, de la fuente originaria *arkhé*. Pero en la teoría de lo ente —*ón*— de Parménides encontramos un nuevo y original punto de partida»³. Con Parménides comienza la investigación sobre el ser⁴. A el no

¹ S. Rus Rufino, *El problema de la fundamentación del Derecho. La aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, Valladolid 1987.

² Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Vol. I, México 1955, p. 235.

³ W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1977, p. 93. Cf. F. Montero Moliner, *Parménides*, Madrid 1960, pp. 13 y ss.

⁴ Cf. X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, Madrid 1978, 6ª edición, pp. 173-180, dedica un epígrafe completo al surgimiento y desarrollo de la ontología por parte de Heráclito y Parménides. Estos dos pensadores significan en la Historia de la Filosofía un gran avance respecto a los jonios. X. Zubiri dice que con Heráclito y Parménides «la Naturaleza (ya estudiada por los jonios) se convierte entonces en principio de que las cosas sean. Esta implicación entre Naturaleza y ser, entre *physis* y *einai*, es el descu-

le interesan los sentimientos humanos, sólo se siente influido, y se podría decir coaccionado, por la fuerza de la necesidad⁵. Su pensamiento está profundamente vinculado a la realidad y el uso de la imaginación y la intervención de la divinidad están al servicio del pensamiento.

X. Zubiri expresa el sentido de la *physis* presocrática con estas palabras: «la naturaleza es la *arkhé* el principio de sus propias modificaciones, y el *télos*, el término donde todas ellas desembocan»⁶. El planteamiento filosófico parmenídeo sobre las cuestiones del ser, o del ente, y la *physis* abre la puerta de la crisis de la filosofía griega en su primer período⁷. Con Parménides se llega al tope de la noción de la *physis* concebida como una articulación verbal nominal en presente, es decir, al descubrimiento del fundamento que asimila semánticamente al verbo con el sustantivo⁸.

La apretada síntesis de Parménides se formula del siguiente modo:

Pues el ser es, pero el no-ser no es...⁹.

Esta fórmula señala el tope de la articulación verbal-nominal, de la verbalización del sustantivo, para expresar tanto lo que es la *physis* como su contenido. En esta frase el *ser* resume en sí mismo todas las predicaciones posibles del *es*, incluso abarca el *no-ser*, que implica algo de *ser*¹⁰. En casi todo el poema de Parménides el uso del verbo *eimí* no es copulativo, es decir, no actúa como una bisagra que uno dos términos de una oración: el sujeto y el predicado. Para Parménides el hecho de ser es lo mismo que el acto de decir *ser*, lo cual es una condensación de la predicación, simple, según el modelo de los verbos impersonales, por ejemplo, llueve. A. García Calvo escribe: «mediante esta predicación se hace simultáneo los miembros sujeto y predicado, fundidos los dos en uno, en su cópula, para intentar que todo esté dicho —concebido y sido— de una vez para siempre, y que su fórmula, y lo que la fórmula dice que es lo mismo, esté inmóvil, redondo, simultáneo, consigo mismo, fuera del tiempo»¹¹. En resumen, *ser es* y *no-ser no es*, son una aprehensión de la realidad no un juicio, ni un razonamiento; es como decir, con X. Zubiri, «lo que hay se convierte en lo que es». La Naturaleza consistirá por tanto, por así decirlo, en aquello en virtud de lo cual hay cosas. Es obvio entonces que, como raíz de que las cosas «sean» se le llame *tó eón*, «lo que está siendo...» *del mismo modo que* las cosas calientes tienen en sí «lo caliente». Las cosas tendrán, análogamente, si se permite la expresión, el «está siendo». Y añadimos el «está» para subrayar la idea de que «ser» significa algo activo, una especie de efectividad. Al decir, por ejemplo, «esto es blanco», queremos dar a entender que el «es» tiene, en cierto modo, una acepción activa, se-

brimiento, casi sobrehumano, de Parménides y Heráclito. En realidad puede decirse que sólo con ellos ha comenzado la filosofía» (p. 174).

⁵ Cf. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 256.

⁶ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 226.

⁷ Este corresponde desde el siglo VI con Tales hasta el siglo V con los sucesores de Parménides: Zenón, Meliso, etc. Según la división de O. Gigon, *Los orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides*, Madrid 1971.

⁸ Esta noción ha sido desarrollado por S. Rus Rufino, *El problema de la fundamentación...*, cit., pp. 15-46.

⁹ DK 28B, 5, vv. 1-2, la palabra *medén* que significa «nada», está traducida por «no-ser».

¹⁰ Cf. A. García Calvo, *Lecturas Presocráticas*, Madrid 1981, p. 175.

¹¹ Cf. A. García Calvo, *Lecturas...*, cit., p. 176.

gún la cual, «el blanco» no es simple atributo volcado sobre el sujeto, sino el resultado de una acción que emana de éste: la de hacer blanca la cosa o hacer que la cosa «sea blanca». El «es» no es una simple cópula, ni ser un simple nombre verbal, trátase estrictamente de un verbo activo»¹². Esta función no copulativa del verbo *eimí* se puede mostrar en los textos del mismo Parménides. Por ejemplo, cuando la diosa exclama que sólo hay dos vías de investigación:

Ea, pues, yo te diré y tú cuida la palabra que hayas oído, cuáles son para conocer los únicos caminos de búsqueda. El uno es el camino de lo que es y de que el no-ser no es... El otro camino es el de lo que no es y además es necesario que sea¹³.

El verbo *eimí* señala la acción de «estar siendo» del ente.

Otro fragmento del poema identifica el pensar y el ser¹⁴. Según la noticia de Plotino¹⁵, Parménides mantuvo la opinión de reducir a lo mismo el ser y el pensamiento: «pues es concebido lo mismo que serlo»¹⁶. Esta versión muestra que lo pensado es de la misma índole que lo que existe, de lo que está siendo. Ser en la mente, concebido, equivale a ser en la realidad. Proclo confirma esta opinión al comentar el diálogo de Platón *Parménides*, dice que «...y lo mismo es allí idear que ser»¹⁷. En otras de sus obras, Proclo, transmite la siguiente noticia: «lo mismo es el idea y el ser, dice Parménides»¹⁸.

En el siguiente verso, que ya hemos citado¹⁹, la articulación verbal-nominal llega al límite. Del ente sólo se puede decir que *es* o que *no-es*: fuera de este umbral el hombre tiene que callarse, no puede predicar nada. Por otra parte, ser nomina o se aplica, propiamente a lo que «esta siendo», a lo presente, no a lo que ya «no está siendo» —pasado— o «a lo que va a ser o está por ser» —futuro—. Así lo avala el párrafo siguiente: «que jamás prevalecerá que el no-ser sea»²⁰. A. García Calvo da la siguiente versión de la frase: «pues jamás modo habrá que tal sea a la vez, que no sea no siendo»²¹.

Alcanzado el techo que hemos aludido, Parménides usa por una vez el verbo *eimí* como un verbo copulativo, al enumerar las cualidades o «atributos» del ser, que él denomina «señales»:

Sólo queda ya mención de un camino, de lo que es. En él hay muchas señales (señales en verdad muchísimas) que siendo no nacido, también es imperecedero. Pues es completo e imperturbable y sin fin. Ni fue jamás ni será, puesto que existe ahora todo el tiempo —simultáneamente—, único y continuo consigo mismo²².

Las propiedades aparecen con valor negativo. Expresan exclusiones con la intención de confirmar la plenitud inescindible de lo verbal-nominal. La función de cópula es con-

¹² X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., pp. 175-176, la cita no es literal, las alteraciones se deben a exigencias estilísticas.

¹³ DK 28B, 2 vv. 1-5.

¹⁴ Cf. I. Schüssel, «La relación entre el pensamiento y el ser en el *Poema* de Parménides», *Anuario Filosófico* 9/1, 1978, p. 199.

¹⁵ Plotino, *Ennéada* v. 1, 8.

¹⁶ DK 28B, 3, traducción de A. García Calvo, *Lecturas...*, cit., p. 193.

¹⁷ Proclo, *Comentario al Parménides de Platón*, 1152, 33.

¹⁸ Proclo, *Teología* I, 66.

¹⁹ DK 28B, 6 vv. 1-2.

²⁰ DK 28B, 7 v. 1.

²¹ A. García Calvo, *Lecturas...* cit., p. 196.

²² DK 28B, 8 vv. 1-6.

firmada por el comentario de Simplicio, que dice que Parménides «claramente demuestra que ese ser es ingénito o no nacido...»²³. El ser, según E. Zeller, es en suma, todo lo que es como unidad, sin nacer ni perecer, sin cambio de forma o de lugar, pues permanece siempre igual, indiviso, no interrumpido por ningún no-ser, en perfecto equilibrio y perfecto en todas sus características y «señales»²⁴. El ser, como confirman todos estos «atributos», sigue siendo uno, y en él se unifican y subsumen estos «atributos». Esta unidad conduce a la expulsión del tiempo. En el párrafo citado, el adverbio *nûn* tiene una función extratemporal, comporta la negación de un principio y de un final, y en general, la negación de todo límite temporal. Excluye el pasado y el futuro, como negaciones del ser, cuya única y verdadera expresión es el presente que recoge y asume en sí el pasado y el futuro, y los resuelve, al resumir en sí mismo al ser en su totalidad ontológica²⁵. Todo esto es posible porque el ser despojado de la opinión de los mortales que se ofuscan, se revela «como lo que permanece consistente con el vaivén de lo presente y lo ausente, de modo que es presente librado de su no-ser, por tanto como ser, es decir, en su propia naturaleza»²⁶.

El ser de Parménides como la *physis*, es ingenerado y permanece siempre igual e inalterable en las cosas. X. Zubiri escribe que «las cosas del universo *son* cuando tienen consistencia, cuando son fijas, estables y sólidas. Realidad física equivale a fijeza sólida, a solidez. Todo cuando existe es realmente en la medida en que se apoya en algo estable y sólido. La naturaleza es lo único —*mónon*— que plenamente «es», es el único sólido verdaderamente tal, esto es, plenario, sin lagunas ni vacíos. El no-ser es vacío y distancia. La Naturaleza de Parménides es una esfera compacta. Sólo ella merece plenamente el nombre de «ser»²⁷. Y así lo expresa Parménides:

Así que lo que es ha de serlo en todo o no serlo²⁸.

El ser no sufre la muerte ni el nacimiento, porque si no, no sería:

Y ¿cómo va luego, una vez siendo, a morir? ni ¿cómo va a criarse...?
Si se hizo lo que es, no lo es, y si un día va a serlo tampoco...²⁹.

Se encuentra siempre igual, indivisible, todo entero y continuo:

Ni es divisible tampoco, pues es igual todo entero... sino que es de su ser todo lleno; así que es todo continuo: que siendo, a lo que es sigue junto. Y siendo lo mismo, es lo mismo, yace en sí mismo³⁰.

²³ Simplicio, *Física* 144, 29.

²⁴ Cf. G. Reale, *Melisso. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1970, p. 44 y A. Levi, «Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della doxa», *Atheneum*, 5 1927, pp. 277 y ss.

²⁵ Cf. G. Reale, *Melisso. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1970, p. 44 y A. Levi, «Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della doxa», *Atheneum*, 5 1927, pp. 277 y ss.

²⁶ I. Schüssel, «La relación entre el pensamiento...», cit., p. 201.

²⁷ X. Zubiri, *Naturaleza...* cit., pp. 176-177, propende a dar predominancia a lo sustantivo de la *physis* con la exclusión de su carácter productivo. Lo resaltamos para indicar el supuesto de su interpretación de la filosofía griega.

²⁸ DK 28B, 8, v. 11.

²⁹ DK 28B, 8 vv. 19-21.

³⁰ DK 28B, 8 vv. 21-33.

El término *hómoion* indica la igualdad total del ser consigo mismo, homogeneidad que no permite ninguna distinción cualitativa ni cuantitativa, de más o menos. Se trata de una identidad absoluta, que excluye toda diferenciación de partes. La identidad ontológica radical del *ser* con el *es* implica necesariamente que el ser sólo pueda ser un ser, y no suponga otro carácter³¹.

Finalmente, Parménides vuelve a formular y defender la articulación verbal-nominal referida de manera adecuada al ser:

Y el idearlo es igual que aquello de que ello es idea: pues, sin lo que es, es lo que es, en lo que está titulado, no encuentras el concebido: que cosa no es ni ha de serlo más que eso que es lo que es, toda vez que su destino lo ha atado a ser total y quieto³².

Es de notar que las numerosas formas de verbo *eimí* que aparecen en el texto sólo expresan que el ser es y que el no-ser no es. Ningún «atributo» más puede ser expresado. Al formular Parménides «lo que es, es lo que es» impide que el verbo *eimí* desempeñe la función de cópula, porque faltan los dos términos que forman una oración bimembre. El sujeto y el predicado están fundidos.

El problema de la predicación en Parménides y los eleatas lo vieron Platón y Aristóteles. En el diálogo el *Sofista* Platón plantea la cuestión de la irreductibilidad del Uno y del ser en la pretendida unidad eleática, pues el ser es predicado de lo Uno. El núcleo del problema radica en que al nominar una cosa se identifican o fusionan el nombre y la cosa nombrada. El monismo que arranca de Parménides, al no poder encontrar una solución al problema del predicado general del ser tampoco soluciona el problema de su traslado a una expresión judicativa³³.

Aristóteles advierte que la crisis de la filosofía griega en su primer período, radica en la crisis del concepto o noción de *physis*, como principio generante y permanente después de la generación, al ser concomitante con lo generado. En la *Metafísica* escribe: «Así tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una de las cuales se generan las demás cosas conservándose en ella»³⁴.

En suma, la crisis de la noción de *physis*, que arrastra tras de sí toda la filosofía griega, se origina cuando aparecen las predicación mediante la frase bimembre, en las que el verbo *eimí* desempeña la función sintáctica de cópula, actúa a modo de bisagra entre el sujeto y el predicado, con el fin de salvar la separación de ambos y hacerlos aparecer como dichos simultáneamente. La pluralidad requiere un tratamiento proporcional.

2. Los eleatas

El primer intento de resolver esta crisis corresponde a la Escuela de Elea, es decir, a los sucesores de Parménides o herederos de su doctrina. Los eleatas conciben al ser co-

³¹ Cf. G. Reale, *Melisso...*, cit., p. 141 y C. Taran, *Parmenides. A Text with Translation and Commentary and Critical Essays*, Princeton 1965.

³² DK 28B, vv. 34-38. Seguimos la versión de A. García Calvo, *Lecturas...* cit., pp. 202-204, excepto que *moira* él la traduce como «sino», debido a las exigencias métricas del verso, nosotros preferimos la palabras «destino».

³³ Cf. A. Tovar, *Platón. El sofista*, Madrid 1971, pp. XVI-XVII y Platón, *Sofista* 241 c y ss.

³⁴ Aristóteles, *Metafísica* 983b, 13-17.

mo el sujeto único y posible de todas las proposiciones, un sujeto que por sus características especiales, puede soportar cualquier especie de predicado particular del ser o de los seres. Pero es patente que hay aquí una gran diferencia con Parménides. El ser parmenídeo es uno y único, y no hace referencia a ningún sujeto. Para los eleatas esta concepción del ser conduce sólo a poder decir que «el ser es lo que es» y que «el no-ser es lo que no es». Mantener absolutamente este significado es negar a ese ser cualquier otro modo de ser³⁵.

Zenón de Elea tuvo una estrecha relación intelectual con Parménides. No es cuestión de discutir aquí hasta qué grado llegó la afinidad con el maestro³⁶, pero todos los críticos están de acuerdo en que Parménides fue el maestro y Zenón el discípulo ocupado en mantener y desarrollar la tesis de Parménides. Según diversos testimonios, Zenón se lanzó a defender a su maestro contra todos los que le atacaban y se burlaban de él y de su doctrina. Platón pone en boca de Zenón estas palabras: «El libro es en verdad una defensa del razonamiento de Parménides contra quienes intentan ridiculizarlo y afirman que si uno existe, se deducen de ellos muchas consecuencias ridículas y contrarias al argumento mismo»³⁷. Filopón afirma lo mismo que Platón: «Zenón de Elea, oponiéndose a quienes se burlaban de su maestro Parménides...»³⁸. Ambos testimonios coinciden en afirmar, como se puede ver, que Zenón defendió las tesis parmenídeas del ser-uno frente a los que afirmaban la multiplicidad de los seres. Para desarrollar esta defensa siguió el método dialéctico inventado por él mismo. Platón por boca de Zenón dice: «Esta obra mía refuta a quienes sostienen la multiplicidad, y les devuelve las críticas aumentadas, pues quiere demostrar que la hipótesis de que la multiplicidad existe experimenta ridiculeces mayores que las que afirman que lo uno existe si se analiza cuidadosamente»³⁹.

El método dialéctico de Zenón consiste, según los testimonios, en «demostrar que lo mismo es posible y, a la vez, imposible»⁴⁰. Simplicio califica este método como un simple modo de ejercitación: «Parece que Zenón intentaba, a modo de ejercitación, demostrar ambas cosas (o sea, lo uno y la multiplicidad). Por eso era llamado bilingüe; y planteaba dificultades acerca de lo uno con esos argumentos...»⁴¹. El método dialéctico de Zenón no demuestra directamente su propia tesis partiendo de determinados principios, sino que centra la demostración en la reducción al absurdo de las tesis contrarias, es decir, lleva al oyente a través de argumentos contradictorios a una situación sin salida⁴². Este método produjo la admiración de sus contemporáneos. Platón, quizá con cierta ironía, dice por boca de Sócrates: «¿Acaso no sabemos que el Palamedes eleático —Zenón— se expresa con una técnica tal que a sus oyentes les parece que lo mismo es semejante y desemejante, uno y múltiple, quieto y, a la vez, móvil?»⁴³.

³⁵ Cf. D. Lanza, *Anassgora. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1966, p. XIX.

³⁶ Las divergencias de los críticos se deben al distinto grado de veracidad que atribuyen a los testimonios del *Parménides* de Platón.

³⁷ Platón, *Parménides* 128 c= DK 29A, 12.

³⁸ Filopón, *Física* 94, 2= DK 29A, 21.

³⁹ Platón, *Parménides* 128 c= DK 29A, 12. Otros testimonios del uso de la dialéctica por Zenón al que atribuyen su invención en Diógenes Laercio VIII, 57= DK 29A, 10.

⁴⁰ Isócrates, *Elogio de Elena* 3.

⁴¹ Simplicio, *Física* 139, 3-6.

⁴² Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, cit., Vol. I, p. 135.

⁴³ Platón, *Fedro* 261 d= DK 29A, 13.

Se han conservado algunos ejemplos de la ejercitación dialéctica de Zenón: contra el movimiento son las famosas aporías de la dicotomía, Aquiles y la tortuga, la flecha y el estadio; contra la multiplicidad; contra la unidad; contra el espacio, y contra la percepción sensible⁴⁴.

Ahora bien, la fidelidad de Zenón es estrictamente problemática. Su defensa a ultranza de las tesis de su maestro, le llevó a resaltar la aporía, la dificultad insoluble. Pero esto sólo puede hacerse mediante un razonamiento. Parménides excluye del ente, como atributos propios, todo lo que no le conviene, a saber: el devenir, la multiplicidad y el cambio mecánico. Ello conduce a la identificación entre el pensar y el ser⁴⁵. Tan apretada síntesis no se podía mantener. El hecho de que Zenón tenga que luchar contra los que mantienen la multiplicidad en vez de la unidad del ser, es un indicio de que las tesis de Parménides no eran compartidas o de que estaban sometidas a un proceso de revisión. Zenón, pensador agudo, se dio cuenta de que no podía exponer las tesis de su maestro sin provocar la burla o la hilaridad entre sus oyentes. Por lo mismo la defensa de dichas tesis le obligó a admitir la aparición del juicio, la combinación de razones —*lógoi*— que se llaman raciocinio⁴⁶, que descoyunta la fusión entre el nombre y el verbo. Más aún, en su argumentación la simultaneidad entre los dos miembros que forman la oración se quiebra. Zenón en un fragmento construye una frase donde se introduce un elemento que separa al sujeto y al predicado de la oración: «Lo que se mueve no se mueve ni en el lugar donde está ni en el lugar donde no está»⁴⁷. El adverbio negativo *oú* indica, lingüísticamente, que transcurre un tiempo, lo cual introduce una ruptura temporal entre el sujeto y el predicado de la oración citada⁴⁸.

Meliso de Samos es el canto del cisne de la Escuela Eleática. Inserto en pleno siglo V, Meliso sistematiza en prosa la doctrina de su maestro Parménides. Los textos biográficos lo citan en muchas ocasiones junto a Parménides⁴⁹. Otros afirman que además de discípulo de Parménides recibió influencias de otros filósofos: «fue discípulo de Parménides; y, sin embargo, también estuvo en contacto con Heráclito y en esta ocasión lo recomendó a los efesios, que no lo estimaban mucho»⁵⁰. Una tardía relación de filósofos pitagóricos incluye entre ellos a Meliso⁵¹.

En el contexto de esta diversidad de influencias intelectuales se entiende la noticia biográfica de Aecio: «Fue adepto de Parménides, pero no conservó inalterada las enseñanzas recibidas»⁵². En efecto, desde la Antigüedad pareció que Meliso se apartó de las doctrinas de Parménides, al deducir de los textos de su maestro que el ser es infinito⁵³. Aristóteles en diversos pasajes atribuye esta afirmación a un razonamiento erróneo de Meliso: «Es evidente que Meliso comete paralogismo; piensa, en efecto, sostener que si todo lo generado tiene principio, entonces lo no generado no lo tiene. Esto es, precisa-

⁴⁴ Una explicación suficientemente erudita de estos fragmentos puede encontrarse en la obra de M. Untersteiner, *Zenone. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1963.

⁴⁵ Cf. DK 28B, 8.

⁴⁶ Cf. X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 188.

⁴⁷ Diógenes Laercio, IX, 72= DK 29B, 4.

⁴⁸ Cf. A. García Calvo, *Lecturas...* cit., p. 171.

⁴⁹ Cf. Platón, *Teeteto*, 180 e y 183e; Aristóteles, *Física* 184b; Filodemo, *Retórica* III, 7= DK 30A, 14; Simplicio, *Física* 236, 7.

⁵⁰ Diógenes Laercio, IX, 24= DK 30A, 1.

⁵¹ Jámblico, *Vida de Pitágoras* 267= DK 58A.

⁵² Aecio, I, 3,14= DK 30A, 9.

mente absurdo: (suponer) que todo lo generado tiene principio real —y que no sólo hay generación de lo simple sino hasta alteración— y (que este principio) no es temporal, como si el cambio no fuera incesante. Después, ¿por qué deducir la inmovilidad de la unidad? (toda unidad) que constituye una parte —como por ejemplo, esta agua que hay aquí— se mueve en sí, ¿y por qué no entonces el todo? Además, ¿por qué no habría alteración? Tampoco en cuanto a la forma podría ser uno —precisamente en cuanto a la forma del hombre es diferente al caballo y los contrarios se oponen—, a menos que lo sea por la materia. Y algunos de los físicos dicen que es uno de esta manera, pero no de la otra»⁵⁴.

Aristóteles además en el capítulo sexto de las *Refutaciones sofisticas* analiza el tipo de razonamiento que utiliza Meliso: «...ni tampoco, en el caso del razonamiento de Meliso, que parte de identificar el ser generado con el tener principio, o (de quien dijese) que «hacer igual» se identifica con «adquirir la misma magnitud». En efecto, puesto que lo que ha generado tiene principio, piensa también que lo que tiene un principio se ha generado, como si ambas cosas fuesen las mismas, el haberse generado y el tener límite, por el solo hecho de tener principio»⁵⁵.

La crítica moderna también ha visto que en este punto Meliso se aparta de Parménides⁵⁶. Pero no nos detendremos en señalar las diferencias o semejanzas entre ambos, cuestión que ha estudiado de manera exhaustiva G. Reale⁵⁷. Aquí nos interesa mostrar cómo la articulación verbal-nominal se rompe definitivamente en Meliso. Esta ruptura nos parece consecuencia del desarrollo del tímido intento que se advierte en Parménides, donde el verbo *eimí* actúa como copulativo para designar las «señales» distintivas del ser⁵⁸.

Meliso no mantiene la predicación del ser igual que Parménides. Recordemos que Parménides, a excepción de la cita de las señales del ser, llega a indicar del ser sólo que es y del no-ser que no es. Al no poder predicar más, por necesidad tienen que ser simultáneos el sujeto y el predicado, es decir, que el sujeto y el predicado son los términos de una frase que no puede mantener la unidad semántica. Veamos algunos ejemplos.

Diógenes Laercio transmite algunos datos biográficos de Meliso, sus noticias son concisas, una de ellas dice: «Creía (Meliso) que el todo⁵⁹ fuese infinito, inalterable, inmóvil y uno, igual a sí mismo y lleno»⁶⁰. El tratado pseudo-aristotélico titulado *De Melisso, Xenophane et Gorgia*⁶¹ transmite los atributos de que Meliso tomaba como propios del ser: «...siendo eterno, es infinito... siendo infinito, es uno... siendo uno es eternamente igual... siendo eterno, infinito, eternamente igual, el uno es inmóvil»⁶². En la misma

⁵³ Cf. los fragmentos de Meliso DK 30B, 2-4.

⁵⁴ Aristóteles, *Física* 186a, 10 y ss.= DK 30A, 10.

⁵⁵ Aristóteles, *Refutaciones sofisticas* 168B, 35 y ss.= DK 30A, 10. Véase también Aristóteles, *Física* 185a, 9 y ss., 186a, 6 y ss. y de las *Refutaciones sofisticas* 167b, 13= DK 30A, 10 y 181a, 27.

⁵⁶ Cf. G. Reale, *Melisso...* cit., pp. 79 y ss., recoge las opiniones de Zeller, Gomperz, Ross, Albertelli, Offner, Burnet, Kerns, Apelt, Chiapelli, Mondolfo, etc. Sin embargo G. Reale dice que la conclusión de la infinitud del ser es un desarrollo lineal y coherente el pensamiento de Parménides p. 73.

⁵⁷ Cf. G. Reale, *Melisso...* cit., introducción y comentario a los textos.

⁵⁸ Cf. DK 28B, 8 vv. 1-6.

⁵⁹ El término *tò pân* para Meliso equivale al *eón*, cf. G. Reale, *Melisso...*, cit., cap. III y comentario al fragmento DK 30B, 2 en páginas 370 y ss.

⁶⁰ Diógenes Laercio, IX, 24= DK 30A, 1.

⁶¹ Cf. *De Melisso, Xenophane et Gorgia* 974a, 10 y ss= DK 30A, 5.

⁶² *De Melisso et...* cit., 977a, 10-15.

obra dice: «lo uno... es sano y sin enfermedad, no está sujeto a cambio de posición ni alteración de forma alguna»⁶³.

Es claro que la pluralidad de atributos es incompatible con el monismo primario de Parménides, y que obliga a establecer equivalencias mediante argumentaciones, o sea, prescindiendo de la fusión verbal-nominal, y acudiendo a cierta complexión.

Aristóteles transmite algunos textos donde el verbo *eimí* es copulativo, por ejemplo, «...por tanto Meliso, basado en esta argumentación demuestra que el todo es inmóvil»⁶⁴.

Vamos a dejar a un lado los testimonios doxográficos y pasemos a mostrar la función de cópula del verbo *eimí* en los fragmentos tomados como auténticos de Meliso.

El primero de ellos es la frase referida al ser: «Es y siempre fue y siempre será»⁶⁵. La conjunción *kai* introduce una ruptura: quiebra el sentido unitario y simultáneo, consigo mismo, del ser, pues el segundo miembro es el predicado que dice qué es lo que hay en el primer miembro de la oración. De este modo se rompe la identificación entre el sujeto y el predicado⁶⁶.

En otro de los fragmentos cita diversos atributos del ser: la unidad, la incorporeidad y la indivisibilidad. Transcribo uno de ellos: «Meliso habla de la grandeza y de la no extensión; así pues, él demuestra que el ser es indivisible y dice: «si el ser fuere indivisible, se movería; pero si se moviera no sería»»⁶⁷.

En suma, el intento de los eleatas de salvar la articulación verbal-nominal de la *physis* no alcanza el fin propuesto. El desarrollo del monismo parmenídeo conduce a la ruptura de la simultaneidad semántica y a decir a partir del sujeto y el predicado. En la predicación los dos términos de una proposición bimembre están de antemano separados. Existe un corte de continuidad en el discurso. Los dos términos de la predicación parecen unidos, pero en realidad sólo aparecen así, pues están separados por lo mismo que el conectivo intenta aglutinarlos al margen de la equivalencia semántica, definitivamente perdida con la introducción del conectivo. El agua no «agua», ni el ser es lo que es, lo que está siendo. La *physis* produce algo de su misma índole que queda concomitante con lo producido. Pero ahora el agua es líquida, dulce o salada, y el ser es inmóvil, eterno, infinito, etc. La articulación verbal-nominal que servía para designar con propiedad a la *physis* en el mismo intento de recuperarla se pierde.

3. • Los Pluralistas: Empédocles y Anaxágoras

A partir de la experiencia de los eleatas, e influidos por ellos, en especial por Parménides⁶⁸, aparece en el curso de la filosofía griega Empédocles de Agrigento, iniciador de otro intento de salvar a la filosofía de la crisis en que estaba sumida. G. Reale, como antes que él E. Zeller, opina que Empédocles supera a los eleatas⁶⁹, pero a su vez resume,

⁶³ *De Melisso et...* cit. 974, 18-20.

⁶⁴ Aristóteles, *Física* 213b, 12-13= DK 30A, 8, también *Sobre la generación y la corrupción* 325a, 2 y ss= DK 29A, 8.

⁶⁵ DK 30B, 2.

⁶⁶ Cf. A. García Calvo, *Lecturas...* cit., pp. 118-120.

⁶⁷ Cf. Simplicio, *Física* 109, 24 y 87, 6= DK 30B, 9.

⁶⁸ E. Zeller-R. Mondolfo, *La Filosofía dei Greci...*, cit. Vol. I, 5, pp. 113 y ss. que atribuye a la influencia de Parménides la formación del núcleo de la teoría de Empédocles. Véase también, G. Reale, *Storia della Filosofia...* cit., Vol. I, p. 153, comparte la misma teoría.

⁶⁹ G. Reale, *Storia della Filosofia...* cit. Vol. I, p. 153 y E. Zeller-R. Mondolfo, *La Filosofía dei Greci...*, cit. Vol. I, 5, pp. 114-115.

con su formulación de los cuatro elementos, las teorías de otros filósofos anteriores a él. De Tales toma el agua; de Anaxímenes el aire; de Heráclito el fuego, y de Jenófanes la tierra⁷⁰. Con todas estas teorías elabora la noción de elemento, que supone un oscurecimiento de la luminosidad del ser uno de Parménides, pues, según Empédocles, el ser se manifiesta de forma diversa, plural, y su claridad no es igual ni semejante en todos los casos.

El elemento para Empédocles tiene las siguientes características: no haber nacido, ser imperecedero e invariable, ser eterno, «pretende explicar —escribe W. Windelband— la diversidad y el cambio de las distintas cosas en base al movimiento espacial, mediante el cual se mezclan entre sí en proporciones diferentes»⁷¹.

Hegel dice que estos cuatro elementos de la naturaleza son para Empédocles, elementos reales⁷², es decir, que son partes mezcladas que componen todas las cosas. G. Reale resume estos atributos de los elementos en dos: son originarios y cualitativamente iguales⁷³.

Empédocles se encuentra con una dificultad insoluble: no puede conciliar las afirmaciones de los jonios y Heráclito con las tesis de los eleatas. En esta situación niega el carácter único de la *physis*, atribuye las mismas cualidades de ésta a los cuatro elementos, ya que los considera como «sustancias homogéneas en sí, cualitativamente inmutables y únicamente susceptibles de variables estados de movimientos y divisiones mecánicas»⁷⁴. La combinación de estos elementos es lo que origina y compone todas las cosas. Así puede decir Hegel que «Empédocles no llama naturaleza a aquello de lo que nace algo, sino que lo llama unidad de elementos»⁷⁵. La *physis* se ha descompuesto en una multiplicidad de elementos que constituyen el material con el que se construye el mundo. Los elementos son «sustancias fundamentales e igualmente originarias, que entran a formar parte de todas las cosas»⁷⁶. Este cambio en la noción de *physis*, convertida en una mezcla o confusión de elementos algunos de ellos contradictorios, está reflejado en algunos de sus fragmentos:

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno de los seres mortales, ni tampoco en fin de la funesta muerte, sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo mezclado existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres⁷⁷.

En otro de los fragmentos del poema profundiza en la misma idea:

Y éstos, cuando mezclados en forma de hombre a la luz del éter, o en forma de un tipo de fiera salvaje, o de arbusto, de pájaro, a esto llaman entonces nacer, y cuando se separan, a esto a su vez lo llaman muerte desdichada. No usan los nombres con justicia, y aun yo mismo me expreso así por la costumbre⁷⁸.

⁷⁰ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit., Vol. I, pp. 152-153. DK 32A, 28 y 33; 31B, 17 y 21.

⁷¹ W. Windelband, *Historia de la Filosofía Antigua*, Buenos Aires 1955, p. 76.

⁷² Hegel, *Lecciones sobre Historia...*, cit. Vol. I, p. 291.

⁷³ G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit. Vol. I, p. 153.

⁷⁴ W. Windelband, *Historia de la Filosofía...* cit., p. 77.

⁷⁵ Hegel, *Lecciones sobre Historia...* cit. Vol. I, p. 292.

⁷⁶ Cf. E. Zeller-R. Mondolfo, *La Filosofía de los Griegos...*, cit. Vol. I, p. 29.

⁷⁷ Plutarco, *Adv. Colot.* 111 f; Aecio I, 31,1= DK 31B, 8.

⁷⁸ Plutarco, *Adv. Colot.* 111 A= DK 31B, 9.

El principio único, la *arkhé* de los jonios, que se distiende cualitativamente formando todas las cosas, se encuentra en Empédocles dividido en cuatro elementos que forman parte, como un precipitado, de todas las cosas, pero permaneciendo inalterables e intransformables⁷⁹. La conexión verbo-nombre se ha invertido: el principio es nominal y lo principado una articulación extrínseca de una pluralidad de principios inmutables. Dicho de otro modo, los elementos concebidos como un agente nominal, funcionan como causa eficiente, explican y conforman la realidad del mundo⁸⁰. La mezcla no se hace de forma desordenada o caótica, sino que se ejecuta ordenadamente. Ello obliga a recurrir a unos principios ideales y abstractos: la Amistad y el Odio que están constantemente en lucha el uno con el otro. Cuando vence el primero, ninguno de los elementos se distingue de los otros, todos están recogidos sobre sí mismos, y aplacados en sí mismos, de modo que forman una completa unidad llamada el Uno o lo Esfero⁸¹, según los fragmentos conservados: «(Dice Empédocles que lo Uno es esférico, eterno e inmóvil) y que lo Uno es la necesidad constituyendo los cuatro elementos y su forma, el Odio y la Amistad. Y dice que los elementos son dioses, y también que el mundo, mezcla de los elementos y antes que éstos el Esfero, en el cual todo se resuelve, lo uniforma»⁸². Filopón transmite la misma noticia «...y expresa nuevamente que Empédocles al dominar la Amistad todo llega a ser Uno y se realiza el Esfero, que no posee cualidad. De este modo ni lo característico del fuego, ni de cualquiera de los otros elementos se preserva de él, dejando de lado cada uno de los elementos su forma particular»⁸³.

En unos versos del poema de Empédocles encontramos la misma idea:

Así permanece firme en el hermético reducto de la Armonía,
el redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea⁸⁴.

Toda esta unidad, acompasada y armónica, se quiebra con la prevalencia de la otra fuerza cósmica, el Odio. La situación de la tierra se transforma por completo cuando domina el Odio, según lo expresa Aristóteles: «...en cambio, los principios de todas las cosas se hallaban sin mezclarse, sin amarse y solitarios, sin admitir entre sí combinaciones o comunicación, sino huyendo y evitándose y trasladándose con sus propios obstinados movimientos...»⁸⁵.

En resumen, el carácter unitario de la *physis* de los filósofos presocráticos anteriores es negado por Empédocles. Este autor oscila entre la *physis* de los jonios de la cual nace todo, y en la que todo se mueve, y los eléatas que mantienen que el ser es ingénito, que no se forma, ni se mueve, porque el nacer y el moverse es propio del no-ser. Para Empédocles hay unas realidades desprovistas de génesis que son susceptibles de combinarse y de este modo originan o generan todas las cosas: «En efecto —escribe Aristóteles— el mundo está constituido de elementos separados, de modo que es necesario que proceda de un estado de unidad y combinación»⁸⁶.

⁷⁹ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit. Vol. I, p. 153.

⁸⁰ J. Vives, «Las estructuras mentales de los filósofos presocráticos», *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, Vol. II, Madrid 1968, p. 225.

⁸¹ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit. Vol. I, p. 153.

⁸² Aecio I, 7,28= DK 31A, 32.

⁸³ Filopón, *Sobre la generación y la corrupción* 19, 3= DK 31A, 41.

⁸⁴ Simplicio, *Física* 1183. 28= DK 31B, 27.

⁸⁵ DK 31B, 27.

⁸⁶ *Sobre el cielo* 301 a= DK 31A, 42.

Por otra parte, la *physis* está manifestada, y estos elementos raíces, están escondidos, ocultos, bajo la misma *physis*.

Al negar la existencia de la *physis* como el hontanar de donde surgen todas las cosas, ¿a qué queda reducido el origen o principio? Ya lo hemos dicho: la idea de *physis* como «Natura» y «Nacimiento» es en Empédocles la *míxis*, la mezcla dinámica de elementos⁸⁷. La mezcla está ordenada por un principio o fuerza cósmica, que se ha de añadir a la realidad de los elementos; la Amistad.

Si la articulación verbal-nominal de la *physis* se había quebrado con los sucesores de Parménides, se hace todavía más débil con Empédocles, al estallar la unidad. El principio de las cosas no es uno, sino múltiple estructuralmente⁸⁸. Para recuperar la unidad se acude a un factor de índole emocional.

Anaxágoras de Clazómene, junto con Demócrito, significa el último intento, antes de la sofística, de resolver la crisis en que se encontraba sumida la filosofía griega como consecuencia del agotamiento de la noción de *physis*.

Anaxágoras es el que convierte a Atenas en el centro intelectual de la Hélade. Comprendió que el futuro de la filosofía se encuentra en Atenas⁸⁹ y allí marcha y se instala. No se equivocó. La semilla plantada sufrió muchos avatares, pero al cabo de pocos de años, se desarrolló hasta alcanzar la máxima altura de la filosofía griega.

La importancia de Anaxágoras fue puesta de manifiesto por Platón y Aristóteles. Su opinión sobre la existencia del *Noûs* llamó poderosamente la atención de estos dos autores. Aristóteles dice en la *Metafísica* que cuando se comprobó que los principios materiales no explicaban la generación de los seres, ni tampoco el azar, uno de los filósofos dijo «que igual que en los animales, también en la naturaleza había un *Noûs* que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como un hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista... Así pues, los que pensaban de este modo afirmaron que la causa del bien era el principio de los seres y, al mismo tiempo, el principio de donde reciben los seres el movimiento»⁹⁰.

En la edad moderna también ha sido elogiado este descubrimiento de Anaxágoras. Hegel escribió que «Anaxágoras nos dice que lo general no son los dioses, ni los principios sensibles, ni los elementos, ni los pensamientos, todos ello, esencialmente, determinaciones nacidas de la reflexión, sino que el pensamiento mismo, el pensamiento en sí y para sí, sin contraposición, abarcándolo todo, es la sustancia o el principio. La unidad retorna a sí misma, como algo general, de la contraposición»⁹¹.

Las características de esta Inteligencia o *Noûs* se pueden rastrear en los fragmentos y testimonios de la Antigüedad⁹². El *Noûs* cósmico no tiene limitaciones en cuanto a conocimientos y juicios. Está separado de las cosas, no mezclado con ellas, es homogéneo y consistente consigo mismo. Citamos algunos textos que muestran estos atributos.

⁸⁷ A. García Calvo, *Lecturas...*, cit., p. 163.

⁸⁸ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia...* cit., Vol. I, p. 153.

⁸⁹ Cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates* cit. p. 116.

⁹⁰ Aristóteles, *Metafísica* 984b, 15-22= DK 59A, 58.

⁹¹ Hegel, *Lecciones sobre...*, cit. Vol. I, p. 296.

⁹² Nos parece acertada la interpretación de W.C.K. Guthrie, *History of Greek...* cit. Vol. II, Cambridge 1977, reimpr., p. 279.

Sobre el *Noûs* de Anaxágoras dice Platón: «...es autónomo, no se mezcla con nada»⁹³. Y, según Simplicio, Anaxágoras mantuvo que todas las cosas están compuestas «a excepción hecha del *Noûs*. Y el *Noûs* es todo homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero por lo demás nada es semejante a nada, sino que cada cosa es y era manifiestamente lo que más hay»⁹⁴; esta simplicidad se manifiesta también en que «no está mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo»⁹⁵.

Su independencia respecto de todas las cosas convierte al *Noûs* en gobernador de todas ellas. En sí mismo es el principio y el responsable de los movimientos. Introduce el orden racional y la disposición ordenada de las partes del cosmos, Aristóteles escribe sobre estas cualidades del *Noûs*: «Así también Anaxágoras habla correctamente cuando afirma que el intelecto es impasible e incontaminado, puesto que lo constituye en principio del movimiento; pues sólo podría mover si es inmóvil y podría mezclar si no tiene mezcla»⁹⁶.

Teofrasto dice que el *Noûs* es entendido como *kinéseos arkhé*, principio del movimiento, según la distinción aristotélica entre *kinoûn kinoúmenon* y *tò hôi kinê*⁹⁷. Así pues el *Noûs* actúa como causa eficiente tanto del movimiento, como de la generación⁹⁸. Plutarco mantiene que el *Noûs* al ser puro, sin mezcla, es el principio del ordenamiento de todas las cosas⁹⁹. Esta misma opinión es la que defiende Hipólito: «Anaxágoras dijo que el principio del universo es el *Noûs* y la materia: el *Noûs* como agente, la materia en tanto que deviene. En efecto, estando todas las cosas juntas al llegar el *Noûs* las ordenó cósmicamente»¹⁰⁰.

Con su teoría del *Noûs* Anaxágoras vuelve a situar el origen de todo en un solo principio, como los antiguos filósofos del siglo VI. Este *Noûs* separado resume en sí todos los elementos que están dispersos y les imprime un orden y un movimiento.

La naturaleza para Anaxágoras no está compuesta por un número limitado de elementos, como para Empédocles, sino por infinitas mezclas y combinaciones de infinitos elementos, es decir, cada cosa está compuesta por un precipitado de *homeomerias*, de partes iguales u homogéneas: «(Aristóteles) muestra que (Anaxágoras) no sólo debía decir que toda mezcla era infinita en tamaño, sino también en cada *homeomeria* contiene en sí todas las cosas, de modo similar al todo (de modo que las *homeomerias*) no sólo son infinitas sino infinitas veces infinitas. Y a esta concepción Anaxágoras arribó por estar convencido de que nada se genera del no-ser y que todo se alimenta de lo que es semejante, por ver que todo se genera de todo, si no inmediatamente, al menos según turnos... y que, cuando se ingiere un mismo alimento, como el pan, se generan muchas cosas disímiles»¹⁰¹.

Estas partes homogéneas u *homeomerê* —es un nombre que les dio Aristóteles, no Anaxágoras— están en todas las cosas. El resultado es un conjunto de cosas diferentes

⁹³ Platón, *Crátilo* 413 c= DK 59A, 55.

⁹⁴ Simplicio, *Física* 157, 1-4= DK 59B, 12.

⁹⁵ Simplicio, *Física* 156, 13= DK 59B, 12.

⁹⁶ Aristóteles, *Física* 256b= DK 59A, 56.

⁹⁷ Cf. DK 59A, 56.

⁹⁸ Cf. Simplicio, *Física* 27= DK 59A, 41, se trata de un comentario a la teoría de Teofrasto.

⁹⁹ Plutarco, *Pericles* 4= DK 59A, 15.

¹⁰⁰ Hipólito, I, 1, 1= DK 59A, 42.

¹⁰¹ Simplicio, *Física* 460, 4 y ss.= DK 59A, 45.

unas de otras, que deben contener partes del todo. Lo contrario ocurre con la *physis* que genera cosas de su misma índole: «Para Anaxágoras, por el contrario, los elementos son *homeómeros*, esto es, carne, hueso y cada cosa de éstos de todas las demás semillas, pues cada uno de ellos es un conglomerado de todas las cosas *homeómeras* invisibles. Por ello las cosas nacen de éstas; en efecto, llama «fuego» y «éter» a lo mismo»¹⁰².

Una de las afirmaciones más importantes de Anaxágoras es «todo está en todo». La sentencia es una consecuencia de mantener que las todas las cosas participan de todas, entran en la composición de todo lo que existe, y que la diferenciación entre ellas se realiza mediante un proceso de actualización, que Anaxágoras llama separación: «En efecto, absurdamente (Anaxágoras) dice que todas las cosas están mezcladas entre sí y se dividen al crecer»¹⁰³.

Aristóteles interpreta adecuadamente esta opinión acerca del origen de las cosas y la unidad de ellas, entendiéndola como la unidad en potencia y no en acto de todas las cosas. Así pues, la generación de las cosas se explica a partir de un ser en potencia¹⁰⁴. Por tanto, en la visión aristotélica, para Anaxágoras todo lo producido existe en el productor de una manera peculiar —en potencia— que se convierte en un ser al separarse —acto—. El proceso cósmico es igual a la separación de las partes *homeómeras*. El resumen de Aristóteles es el siguiente: «Además Anaxágoras dice que cualquiera de las partes es una mezcla similar al todo. De ahí que parece haber dicho alguna vez que todas las cosas estaban juntas; por ejemplo, esta carne, este hueso, y así cualquier otra cosa; por lo tanto, todas las cosas y al mismo tiempo»¹⁰⁵.

Simplicio comenta estos pasajes diciendo que «Anaxágoras afirma que de una mezcla única se separan las *homeómeras*, infinitas en número y existentes todas en todo, caracterizándose cada una según lo que en ellas prevalece... Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez, pues lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas, nada era manifiesto, a causa de su pequeñez»¹⁰⁶. Este estar todo contenido en todo implica que cada parte es semejante a otra (aunque el criterio de unidad parece ser cuantitativo), que forman parte del todo y que no pueden existir aisladas unas de otras¹⁰⁷. Concluye Simplicio que Anaxágoras «dice claramente que en todo hay parte del todo»¹⁰⁸.

En suma, el ser de Anaxágoras no se agota en la función de sujeto; es más versátil, es absolutamente cualquier cosa, pues todas las cosas están comprendidas en todas.

Anaxágoras intenta volver a la *physis* como lo unitario, homogéneo y simultáneo, que resume todo en ella. El *Noûs* tiene los mismos atributos que la *physis*, es uno, inmutable, permanente, y aunque está separado, es independiente, ordena todas las realidades. Por su parte, la citada frase «todo está en todo», implica que nada, ningún elemento, se escapa a un estatuto abstracto, todo está en todo es igual que nada es independiente, aislado, solitario y que los elementos se generan unos a otros. La unidad verbal-nominal de la *physis* es ahora una oscilación recíproca.

¹⁰² Aristóteles, *Sobre el cielo* 302 a= DK 59A, 43.

¹⁰³ DK 59B, 10.

¹⁰⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1069 b= DK 59A, 61.

¹⁰⁵ Aristóteles, *Física* 203a, 23= DK 59A, 45.

¹⁰⁶ Simplicio, *Física* 155, 23-30= DK 59B, 1.

¹⁰⁷ Cf. Simplicio, *Física* 164, 23 y ss.= DK 59B, 6.

¹⁰⁸ Simplicio, *Física* 164, 22-24= DK 59B, 5. Véase también DK 59A, 41 y 59B, 12.

4. Los atomistas: Leucipo y Demócrito

Es una antigua convención llamar escuela atomista a estos pensadores. Desde luego, el nombre no se agota en estos filósofos. Existen otros atomistas como Arquelaos, Hecateo, Nausífanos, etc. No entraremos en la polémica sobre la denominación adecuada para estos filósofos. Nos atenemos al uso habitual. Otro problema excesivo para nuestro propósito es la atribución de prioridad a las aportaciones de Leucipo y de Demócrito. Nos ceñiremos a las teorías de Demócrito, del que existen más textos, y las completaremos con las pocas noticias que se tienen de Leucipo.

Cuando Demócrito llega a Atenas, en el siglo V, la sofística había irrumpido en el suelo del Atica y se había adueñado de la curiosidad intelectual de los atenienses. Por esta razón se cuenta que Demócrito dijo: «Llegué a Atenas y nadie me conoció...»¹⁰⁹. Desde luego, Sócrates no lo reconoció, ni tuvo interés por su filosofía; Platón no lo cita textualmente en ninguno de sus diálogos, aunque parece que en el *Sofista* habla de él con el nombre de «materialistas»¹¹⁰. Esta ignorancia no se debe a su capacidad o genialidad, sino que sus inquietudes intelectuales discurren por una línea alejada de los intereses de la época. No obstante, Demócrito es un punto importante en la crisis de la filosofía griega; su doctrina es, como ha escrito Th. Gomperz, «el fruto ahora maduro del árbol de la antigua doctrina de la materia tal como había sido concebida y desarrollada por los filósofos naturales de la Jonia»¹¹¹. Demócrito supone una actitud distinta frente a las tesis de Parménides, el atomismo constituye un modo original de enfrentarse con el problema eleático del ser¹¹². No se trata de una manera más de encarar el problema filosófico, sino de una forma hasta cierto punto genial, por su originalidad y novedad.

La base de la teoría de Demócrito son las nociones de átomo y vacío: «Los principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son objetos de opiniones...»¹¹³. Estas nociones se corresponden con la distinción entre el ser, que son los átomos imperceptibles para los sentidos, y el no-ser, que es el vacío. Demócrito da un paso de gigante con respecto a Parménides al afirmar la realidad del no-ser: «afirma Demócrito que son principios lo pleno y lo vacío, considerando al primero como ser y al segundo como no-ser»¹¹⁴.

Aristóteles resume la aportación de Demócrito con estas palabras: «Leucipo y su colega Demócrito dicen que son elementos lo pleno y lo vacío, a uno de los cuales llama ser y al otro no-ser; y lo vacío el no-ser, por lo cual dicen también que el ser no es en mayor medida que el no-ser, porque tampoco el cuerpo es en mayor medida que lo vacío, y éstas son las causas materiales de los seres»¹¹⁵. Así pues, Aristóteles muestra que Demócrito defiende una tesis revolucionaria. No sólo existe y es pensable el no-ser, sino que además está situado, cualitativamente, al mismo nivel óntico que el ser. Recordemos

¹⁰⁹ DK 68A, 116.

¹¹⁰ Cf. A. Tovar, *Platón. El sofista*, cit. p. XVII y Platón, *Sofista* 246 c y ss.

¹¹¹ Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, cit. Vol. II, p. 74.

¹¹² Cf. A. Tovar, *Un libro sobre Platón*, Madrid 1974, 2ª edición, p. 113.

¹¹³ Diógenes Laercio, IX, 44-45= DK 68A, 1.

¹¹⁴ Aristóteles, *Física* 118a= DK 68A, 45. Cf. Simplicio, *Física* 28, 15= DK 68A, 38: «de manera muy similar, también Demócrito de Abdera, el compañero de Leucipo, consideraba principios a lo pleno y a lo vacío, a los que llamaba respectivamente ser y no-ser». Véase también Hipólito I, 13,2= DK 68A, 40 y Hermias, 13= DK 67A, 44.

¹¹⁵ Aristóteles, *Metafísica* 985b, 5-10= DK 67A, 6.

que para Parménides el no-ser es impensable e inefable —la diosa prohíbe hablar o pensar algo acerca de él). Simplicio añade algo más: «Además (Leucipo) sostenía que tanto existe el ser como el no-ser y que ambos son igualmente causa de las cosas. Suponía que la realidad de los átomos es sólida y plena y la llamó ser, y que se mueve en el vacío, al que llamó no-ser, diciendo que ésta existe no menos que el ser»¹¹⁶. Por tanto, para Leucipo y Demócrito la realidad está compuesta toda por los átomos y el vacío¹¹⁷, ambos situados a un mismo nivel causal.

La noción de átomo es más cercana al ser de los eleatas que los elementos de Empédocles o las *homeomerias* de Anaxágoras¹¹⁸. G. Reale demuestra que la idea de átomo nace del intento de solucionar los problemas que plantea Meliso¹¹⁹. Son características de los átomos la ingenerabilidad, el no perecer, el pleno absoluto —no tiene vacío alguno— y la indivisibilidad, por cuanto cuerpo homogéneo, sin vacíos, no puede separarse o dividirse en partes, no está sujeto a modificaciones ni en su esencia ni en su realidad interna. El ser, considerado como tal, es inmutable; paralelamente, los átomos son absolutamente simples, múltiples y diferentes entre ellos según su figura¹²⁰.

Aristóteles afirma la unidad de las sustancias de los átomos y su naturaleza semejante: «Demócrito, a diferencia de los otros, fue el único en hablar con propiedad. Dice, en efecto, que una y la misma cosa son lo que actúa y lo que recibe una acción, pues las cosas distintas y que difieren entre sí no pueden recibir la acción unas de otras. Por el contrario, si ejercen la acción recíproca aun siendo diferentes, eso es posible no en tanto son diferentes, sino en tanto hay en ellas algo idéntico»¹²¹.

Los átomos son infinitos en número y forman parte de la composición de todas las cosas: «Anaxágoras, Leucipo y Demócrito afirman que los elementos son infinitos en número... Demócrito y Leucipo, por su parte, dicen que todo está compuesto de cuerpos indivisibles, infinitos en cuanto a su número y a sus formas»¹²². Simplicio transmite una serie larga de cualidades que Leucipo y Demócrito atribuían a los átomos «...pensaban que los principios son átomos, es decir, indivisibles y también inalterables, por el hecho de ser sólido y no contener vacío, pues afirmaban que la división de los cuerpos se produce gracias al vacío»¹²³. Plutarco también cita muchas características de los átomos: «¿Qué afirma, pues, Demócrito? que sustancias infinitas en número, indivisibles y sin diferencias y que además carecen de cualidades y son inalterables, se mueven en el vacío en el que están diseminadas... Los átomos, en virtud de su solidez no pueden recibir afecciones ni transformaciones»¹²⁴.

Sobre la figura de los átomos, Aristóteles dice que son infinitas, según la conocida opinión tanto de Leucipo como de Demócrito¹²⁵. En unos fragmentos atribuidos a Aris-

¹¹⁶ Simplicio, *Física* 28, 4= DK 67A, 8.

¹¹⁷ Cf. E. Zeller-R. Mondolfo, *La Filosofía dei Greci...*, cit. Vol. I, 5, p. 163 y DK 68B, 7.

¹¹⁸ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit., Vol. I, p. 172 y E. Zeller-R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci...*, cit., Vol. I, 5, p. 163.

¹¹⁹ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit. Vol. I, pp. 174-175.

¹²⁰ Cf. E. Zeller-R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci...*, cit., Vol. I, 5, pp. 163-167.

¹²¹ Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción* 323b= DK 68A, 63 y *Sobre el cielo* 275b= DK 67A, 19.

¹²² Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción* 314a= DK 67A, 9.

¹²³ Simplicio, *Sobre el cielo* 242, 15= DK 67A, 14.

¹²⁴ Plutarco, *Adv. Colot.* 1110 f= DK 68A, 57.

¹²⁵ Cf. Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción* 325b= DK 68A, 7 y 315 b= DK 68A, 9 y *Sobre el cielo* 303 a= DK 67A, 15.

tóteles, éste ilustra las distintas formas de los átomos: irregulares, ganchudos, cóncavos, convexos, y de otras muchas formas que permiten diferenciarlos¹²⁶. Los átomos para Demócrito son cuerpos naturales, equiparables a la naturaleza¹²⁷.

En resumen, la naturaleza para Demócrito no es una, sino múltiple, y la realidad se configura, o mejor, surge mediante el choque entre los átomos y la adición de diversos átomos. La *physis* se ha cosificado, no produce nada de su misma índole. Los átomos al unirse forman seres que son distintos a ellos, aunque se compongan de ellos mismos.

5. Balance general y situación de la sofística

«La estrechez de Parménides»¹²⁸ implica la imposibilidad de predicar acerca del ser y de la *physis*. Este mutismo no pudo mantenerse ni siquiera en sus sucesores. El primero de ellos, Zenón de Elea no tiene más remedio, para ser fiel a su maestro, que argumentar mediante una dialéctica añadida, inventada por él mismo. Su final es la caída en una aporía interna, porque en tanto que sus argumentos son irrefutables, no concuerdan ni con lo aparente ni con el carácter intuitivo o directo de la fórmulas de Parménides. Meliso, más cauteloso, rompe la aporía, comienza a introducir la distinción entre el sujeto y el predicado en la frase, de este modo, el verbo *eimí* funciona como verbo copulativo. El silencio impuesto por «la estrechez de Parménides» se quiebra con este discípulo que, además de comenzar la voladura del sólido monismo de los eleatas, abre la puerta para que otros terminen la labor por él comenzada. Lo cierto es que la *physis*, unidad verbo-nombre, tiende al monismo, a la unidad inseparable. Pero como Platón ya advirtió, la fractura de la concepción de Parménides, era inevitable, pues en él, en cierta manera, comienza la visión del ser compuesto de distintas partes. Merece la pena recoger todo el diálogo del *Sofista* de Platón:

- Ext. ¿Y qué más? ¿El todo dirán que es cosa distinta del ser uno o que es lo mismo que él?
Tee. ¿Cómo no han de afirmarlo que en el futuro y ahora?
Ext. Pues así el todo es, como dice también Parménides,
«Por todas partes semejante a la redondez de una esfera y desde el centro igual por todas partes; porque ni mayor ni menor debe ser por aquí o por allá»,
siendo tal el ser, tiene medio y extremos y teniendo tales cosas, es de toda necesidad que tenga partes, ¿no es verdad?
Tee. Así es.
Ext. Pero que lo dividido en partes tenga cualidad de uno por encima de las partes todas, nada lo impide, y así de esta manera que todo ser y total sea uno.
Tee. ¿Y por qué no?
Ext. Y aquello a que tal acaece, ¿es que no es imposible que sea el propio uno?
Tee. ¿Cómo?
Ext. Es en absoluto preciso que lo que es verdaderamente uno se pueda decir rectamente razonando que carece de partes.
Tee. Así es preciso.

¹²⁶ Fragmento 208 de la edición de Rose; Simplicio, *Sobre el cielo* 284, 33= DK 68A, 36; Cicerón, *Academica* II, 37, 121= DK 68A, 80 y *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 24, 66= DK 67A, 11.

¹²⁷ Simplicio, *Física* 1318, 33= DK 68A, 58: «los átomos son cuerpos naturales primeros e indivisibles; a ellos, en efecto, los llamaban naturaleza».

¹²⁸ L. Polo, «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico* XV-2, 1982, p. 113.

- Ext. Pues entonces en tal ser compuesto de muchas partes no estará de acuerdo con lo dicho.
- Tee. Ya comprendo.
- Ext. ¿Cuál de las dos cosas: afectado así el ser con esta nota de uno, será de este modo uno y todo, o habremos de negar en absoluto que el ser es la totalidad?
- Tee. Has planteado una dificultosa elección.
- Ext. Hablas con razón. Porque al ser le acontece que es uno, y de alguna manera es evidente que no es idéntico con el uno, y así todo será más que la unidad.
- Tee. Sí.
- Ext. Y por otra parte, si el ser no es todo por quedar afectado por la nota de lo uno, y el mismo todo existe, entonces el ser resulta carente de sí mismo.
- Tee. Ciertamente.
- Ext. Y según este razonamiento, privado de sí mismo, el ser será no-ser.
- Tee. Así es.
- Ext. Y otra vez resulta que todo se vuelve más que uno, al recibir por sí cada uno su ser propio tanto el ser como el todo.
- Tee. Sí.
- Ext. Y si no existe en absoluto el todo, lo mismo sucede al ser, y éste además de no ser, tampoco podría jamás llegar a ser.
- Tee. ¿Por qué?
- Ext. Porque lo que existe siempre ha llegado a ser todo, de manera que no podemos afirmar que existe ni el ser ni el llegar a ser, si no que ponemos al uno o al todo entre las cosas que existen...
- Tee. Absolutamente parece que esto es así.
- Ext. Pues con cantidad alguna puede existir el no todo, ya que al existir como cuanto, en la medida en que existe, es preciso que ello mismo sea en esa medida todo.
- Tee. Por de contado.
- Ext. Y así otras infinitas e inacabables dificultades se descubrirán que surgen para el que diga que el ser son dos o es uno sólo¹²⁹.

Por su parte Aristóteles sostiene que afirmar que el sujeto es uno no entraña dificultad alguna: «el uno es inmóvil y también por naturaleza todo, no sólo en cuanto a la generación y corrupción... sino también a los demás cambios»¹³⁰.

Pero esta doctrina no explica de manera suficiente y ajustada los cambios. Además de afirmar que el universo es uno se derivan serios inconvenientes¹³¹, puesto que todos los mantienen esta tesis consideran lo generado como anterior a la naturaleza, lo cual es imposible¹³².

¹²⁹ Platón, *Sofista* 244 d-245 e.

¹³⁰ Aristóteles, *Metafísica* 984a, 28-34.

¹³¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 988 b, 22-31 «Cuando dicen que el universo es uno y admiten alguna naturaleza única como materia, y que ésta es corpórea y dotada de magnitud, está claro que yerran múltiplemente. Sólo admiten, en efecto, los elementos de los cuerpos, y no de las cosas incorpóreas, siendo así que también existen cosas incorpóreas. Y, al intentar acerca de la generación y corrupción, decir las causas, y al tratar de todas las cosas físicamente, suprimen la causa del movimiento. Además la suprimen al no considerar la substancia ni la *quididad* como causa de nada, y también al poner fácilmente como principio cualquiera de los cuerpos simples, excepto la Tierra, sin mirar cómo establecen la generación recíproca de los elementos».

¹³² Cf. Aristóteles, *Metafísica* 988a, 15-16.

La vía que acaba en el monismo no es ulteriormente practicable y da lugar a la crisis de la filosofía. Pero por ello mismo se abre paso el pluralismo, como hemos dicho.

El pluralismo tampoco salva a la *physis*, ni redime a la filosofía griega de la crisis. Al establecer la distinción entre el sujeto y el predicado, entre el nombre y el verbo, este último deja de ser genético, es decir, pierde su carácter generativo. Por otra parte, la división de la realidad hace estallar la unidad de la *physis*, y es imposible recuperarla con los conectivos, los cuales son verbos distintos de los significados plurales en los que la realidad está dividida. Tales conectivos son, por ende, diferentes de la *physis*. Así pues, al aparecer el pluralismo la noción de *physis* unitaria se aniquila. Aristóteles concluye que los procedimientos empleados por Empédocles y Anaxágoras no son válidos y contienen problemas, semejantes a los de los monistas, más otros nuevos difíciles todos de solucionar. En el fondo no resuelven la cuestión planteada¹³³.

Finalmente, los atomistas también son incapaces de recuperar el pleno sentido de la *physis*. Al cosificarla neutralizan su base verbal, convierten con ello al sustantivo en algo mostrenco, y su unidad en la una identidad abstracta que se compone mal con su pluralidad numérica.

X. Zubiri ha interpretado esta crisis como una situación más por las que pasa la sabiduría griega. Al momento postparmenídeo, a todo el siglo V hasta la aparición de la sofística, lo denomina «La sabiduría como ciencia racional de las cosas»¹³⁴. El comienzo de este período lo sitúa en el descubrimiento y uso de la *physis* de las cosas¹³⁵. Las cosas que fueron excluidas del ámbito de la filosofía por los pensadores anteriores, constituyen «un mundo rico y fecundo, que no puede quedar al margen de los intereses de la filosofía. Las cosas adquieren un doble sentido: de un lado se constituyen en *physei ónta*, seres naturales; de otro en *prágmata* o *khrémata*, es decir, en lo que el hombre tiene al alcance de su mano y utiliza para satisfacer sus necesidades u otras cosas, en definitiva las cosas de las que el hombre se ocupa en la vida»¹³⁶. Esta dignificación de las cosas surge cuando «el "es" se independiza del "nacer", es decir, cuando el "es" adquiere sustantividad propia, y cobra un uso y un sentido cada vez más alejado del último verbo, del "nacer". El problema intelectual en que esto acontece caracteriza la labor de tres generaciones a partir de Empédocles»¹³⁷. Este proceso sigue dos vías.

La primera de ellas consiste en la pérdida del carácter activo del «es»: ya no significa «lo que está siendo», sino que adquiere el significado de un conjunto de caracteres constitutivos de «lo que es»; el «es» hace referencia al resultado y a la fuerza activa que conduce hasta él¹³⁸. Este proceso está acompañado por la formación de la «idea de la cosa», del nombre abstracto, que equivale a la sustantivación de una acción. Así el mundo sustantivado queda escindido entre «cosas» y «sucesos», que acaecen a las cosas, o son acciones que ellas ejecutan. De este modo el carácter activo, lo que se denomina «la fuerza del ser», se convierte, o se escinde, en lo que es considerado como ente, y llega a perdurar o deja de ser eso que es. En el contexto de esta de esta evolución, la sustantiva-

¹³³ Aristóteles, *Metafísica* 989a, 18 y ss.

¹³⁴ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit. p. 180.

¹³⁵ Cf. X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 182.

¹³⁶ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 184.

¹³⁷ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 184.

¹³⁸ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 184-185.

ción alcanza a las cosas de la vida, que se convierten en seres: de *tà khrémata* pasan a ser *tà ónta*. Las cosas pasan a ocupar un lugar importante en la reflexión filosófica¹³⁹.

La segunda vía es consecuencia de esta primera escisión entre el «es» y el «hacer»; el «es» fue la sustancia común de la mente y del *lógos*. Al independizarse, queda desanimado y des-mentado, es autónomo, el «es» funciona como cópula, la cual en el anterior desarrollo de la filosofía «no había desempeñado función ninguna en la filosofía. Pero ahora va a entrar en ella por la puerta que abrieron Parménides y Heráclito. El pensar, además de ser impresión y visión, será afirmación y negación. El soporte del «es» será entonces preferentemente el *lógos* de la vida usual que dice lo que en ella piensa el hombre y que sirvió para definirlo»¹⁴⁰.

Jalonan este proceso, como hemos dicho, Empédocles, que llama cosas verdaderas a los cuatro elementos «raíces de todo»; Anaxágoras, que denominó a estos elementos semillas y dijo que su número es infinito y hay algo de todos en todo. Demócrito mantiene que son infinitas, las llama átomos, que están separados por el vacío, que adquiere un *status* ontológico definido¹⁴¹.

Toda investigación se lleva a cabo mediante el uso del *lógos*, que de su primer significado de decir o entender, pasa a designar lo entendido: «el *lógos* es de las cosas antes que del individuo que las expresa»¹⁴². El lugar de la naturaleza será la razón en su estructura racional de ser en razón, «la mente se ha conservado en el entendimiento y volcado en el *lógos*: el «es» ya no es objeto de la visión... La Naturaleza con mayúscula, cederá el paso a la naturaleza con minúscula. Cada cosa tiene su naturaleza. Descubrirla racionalmente es la misión del sabio». El contexto filosófico de la sofística está preparado¹⁴³.

La sofística se inscribe dentro de esta curva que podríamos llamar descendente. Con ella se baja el último peldaño de la independencia del sentido activo del ser tanto de las cosas como del pensar. El *lógos* tradicional se convierte en *lógos* dialógico: lo que importa es hablar de cosas, de las cosas de que nos ocupamos y servimos¹⁴⁴. El ser introducido en la conversación se convierte en el «es» de las cosas usuales; así este «es» de la conversación se constituye en «que es», en verdad¹⁴⁵. Nos encontramos en la identificación entre la verdad y las cosas averiguadas por el hombre. Pero estas cosas averiguadas al exponerlas en una conversación no encuentran el asentimiento de todos. De este modo se demuestra que las cosas aparecen y parecen de distinta manera a cada hombre, el ser o no-ser de las cosas usuales es el aparecer ante cada hombre. El hombre se constituye en la medida de la realidad¹⁴⁶ (cuestión que comentaremos más adelante). La falta de acuerdo en el aparecer y expresar el ser, lo aparecido, conduce a considerar el ser como inconsistente: todo lo predicado, parecido o aparecido, puede contradecirse, y ambas opiniones se sustentan en una misma base, el ser. La relación constitutiva del ser es anti-lógico¹⁴⁷.

¹³⁹ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 185.

¹⁴⁰ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 186.

¹⁴¹ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 187.

¹⁴² X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 188.

¹⁴³ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 188-189.

¹⁴⁴ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 190.

¹⁴⁵ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 190.

¹⁴⁶ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 191.

¹⁴⁷ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 192.

Los sofistas no manifiestan interés por la verdad. Dedican sus esfuerzos a la educación y formación de los ciudadanos en la virtud y la destreza política. Esta educación se centra en el logro del máximo éxito en la vida. El proyecto sofístico versa sobre la *physis* del hombre a los que pretende troquelar mediante la técnica de la persuasión cuyo instrumento es la retórica¹⁴⁸. Las enseñanzas de tales técnicas se vende, lo que equivale a decir que los expertos preparados por la Sofística mandarían en la ciudad y se impondrían sobre el resto de los ciudadanos. En definitiva, se hace hincapié en los resortes de lo que F. Nietzsche llama «la voluntad de poder».

6. *El momento histórico: la crisis de la pólis como unidad político-social*

El movimiento sofístico griego dura desde mediados del siglo V —cuando llega Protagoras a Atenas por primera vez, hasta la primera mitad del siglo IV. Una fecha límite podría ser el año 346 en el que se firmó la paz de Filócrates, que señala el creciente desarrollo e influencia del Reino de Macedonia en la política griega.

Los complejos acontecimientos de estos cien años provocan un cambio radical en toda la Hélade. Las etapas más importantes que constituyen el armazón de este momento histórico son:

- a) Las Guerras Médicas (500-479) cuya consecuencia inmediata es la consolidación del sistema democrático y la afirmación política y social de la *pólis*.
- b) El imperio marítimo ateniense (477-425) cuyo desarrollo conduce a la apertura de la ciudad-estado al mundo, la cosmopolitización de Atenas y la consiguiente hegemonía ateniense en la Hélade.
- c) La Guerra del Peloponeso (431-404) que pone, por un lado, punto final al Imperio Marítimo y a la supremacía de Atenas, con el consiguiente ascenso de Esparta y, por otro, provoca la crisis de las ideas democráticas y la destrucción de la *pólis* como unidad político-social.

Veamos brevemente el desarrollo de cada una de estas tres fases que tienen una influencia decisiva en el desarrollo de la sofística.

A) Las Guerras Médicas son un factor fundamental para entender el proceso de absolutización de la *pólis*. La *pólis* se convierte en un ámbito global, que abarca tanto a los individuos, ciudadanos —*polítai*—, como a las actividades que éstos desarrollan.

La victoria en las guerras contra los persas se alcanzó gracias a que los griegos se unieron contra el peligro exterior proveniente de oriente. Esta unión panhelénica no supuso la subordinación de unas ciudades a otras, pues todas las *póleis* pusieron a disposición de la causa común la totalidad de sus recursos materiales y humanos¹⁴⁹. Así pues, la

¹⁴⁸ X. Zubiri, *Naturaleza...*, cit., p. 193-194.

¹⁴⁹ El conflicto entre Grecia y Persia abarca el período que se extiende desde el año 499 al 479, en el que los medos son expulsados definitivamente de la Hélade. El pretexto esgrimido por los persas para invadir la península Balcánica fue el apoyo de Atenas a la sublevación de las ciudades de Asia Menor. (cf. E. Ciccioti, *Storia Greca*, p. 145; D. Hegvi, *The Historical background of the Ionian revolution*, para el desarrollo de estos hechos véase G. Nenci, *Historia y Civilización de los Griegos*, Vol. III, pp. 11-97, Barcelona 1979. Es de notar que Esparta había negado desde un principio su ayuda a dicha sublevación. A partir de aquí Atenas pone en marcha su ideal panhelénico. La ayuda ateniense no fue de mucha importancia —una veintena de naves—, pero constituyen, como dice Heródoto, «el principio de las desgracias para los griegos y los bárbaros» (V, 97,3). La expedición punitiva persa tiene lugar en el año

victoria corresponde a los griegos, a toda Grecia, no a un grupo de ciudades o de individuos. La alianza entre las ciudades fue entre iguales, una unión de elementos diversos con una sola dirección y un único objetivo: vencer al enemigo persa y salvar a la Hélade. Es el trasplante de los caracteres de la *pólis* a una alianza contra un enemigo común. Los caracteres distintivos de la *pólis*, reforzados por la guerra son dos:

1. La unidad armónica y acompasada de diversos elementos que conservan su autonomía en las diferentes esferas en las que desarrollan su existencia.
2. El imprimir una dirección, y sólo una, a la política con lo que eliminan las luchas entre las distintas facciones políticas que rompen la unidad.

Fuera de esta unidad político-social la vida carece de sentido o de proyecto. Según B. Knauss «para el hombre griego la comunidad de la *pólis* era el campo de influencia necesario para él. Si se le excluía de él había casi perdido su valor como hombre»¹⁵⁰. Por

490. La guerra se resolvió en el mes de septiembre del mismo año en la batalla de Maratón. Los atenienses al mando de Milciades —el ejército espartano no llegó a tiempo— vencieron a los persas mucho más numerosos.

La segunda expedición de los medos fue de mayor envergadura. Ocurrió, como dice Tucídides, al décimo año después de la batalla de Maratón (I, 17; Cf. A.R. Burn, *Persian and the Greek* y W.K. Pritchett, *Xerxes» Invasion of Greece*). La dirigió el mismo rey de Persia, Jerjes, al frente de cien mil hombres y grandes contingentes navales. En el año y medio que duró la invasión se sucedieron el sacrificio del rey Leónidas con trecientos espartanos en el paso de las Termópilas. La evacuación de la población ateniense a las islas cercanas, el saqueo y la destrucción de Atenas, la gran victoria naval de Salamina, que en gran parte decidió la suerte del conflicto, y, en el año 479, las batallas de Platea y Micala. Para entender la magnitud de la devastación persa en Grecia basta el comentario de Tucídides: «aconteció que ella, Grecia, sufrió desastres mayores que otros cualquiera acaecidos en igual espacio de tiempo» (I, 23). Pero lo que aquí nos interesa resaltar es la actitud de los griegos ante la guerra. La postura es doble. Por una parte, las Guerras Médicas se interpretan como la lucha por la libertad contra el invasor y enemigo bárbaro, por ejemplo, la obra de Esquilo *Los persas* vv. 242 y ss., de gran influencia en la historiografía sobre el conflicto (cf. F. Rodríguez Adrados, *La democracia...*, cit., pp. 102 y ss.). Por otra parte, algunos saben desprenderse del triunfalismo, que obtura la objetividad en el juicio, y buscan un significado más profundo del hecho. Entre ellos están Frínico, Heródoto y Platón. Es curioso notar cómo Heródoto coloca a griegos y persas al mismo nivel en cuanto a la culpabilidad.

Atenas y Esparta colaboraron igualmente en la obtención de la victoria. Fue, sin embargo, la primera la que sacó más partido de ella, «porque la guerra había nacido para defender los intereses económicos, a los que los espartanos eran básicamente ajenos, el beneficio de la victoria debía ser recogido esencialmente por los atenienses» G. Nenci, *Historia y civilización...* cit., p. 19. Pese a que en este momento uno de los fines de la democracia ática era mantener el equilibrio con Esparta, no se pudo evitar la tensión entre los modelos políticos democrático y oligárquico y la bipolarización de Grecia entre Esparta (con la región del Peloponeso que tenían al modelo espartano como punto de referencia seguro), y las ciudades que aspiraban a una democracia joven y dinámica como la de Atenas, cuya organización política, dada por Clístenes en el año 508, se vio reforzada por la victoria. Atenas democrática se convirtió en guía de la Hélade. El *dēmos* toma conciencia de su importancia política y militar y mantiene sus derechos a una participación mayor en el gobierno de la ciudad, pues a su salvación contribuyó derramando su sangre. Por primera vez «la ciudad funciona como una unidad por la cual cada individuo está vitalmente interesado, aceptando su lugar en el orden existente», cf. F. Rodríguez Adrados, *La democracia...* cit. p. 109).

Otro de los objetivos de la democracia ateniense es lograr la colaboración de los griegos en la lucha contra los persas. Atenas interpreta la política de un modo nuevo. Quiere construir una conferencia de ciudades de carácter ofensivo, no defensivo —como la Liga del Peloponeso encabezada por Esparta—. El objetivo de esta confederación es liberar las ciudades de Asia Menor. La formación y desarrollo del imperialismo ateniense a través de la Liga Atico-Délica tiene lugar en el año 477-425.

¹⁵⁰ B. Knauss, *La Póis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, Madrid 1979, p. 262.

eso el peor castigo no era la muerte, sino el destierro. Ser desterrado de la ciudad es semejante a quedar excluido de la existencia propia y digna que corresponde al hombre.

Esta institución perfecta —en el sentido griego de la palabra: cerrada, conclusa y completa— constituye la base y la estructura del desarrollo de la política griega. La *pólis* galvaniza las tendencias de los hombres que la componen, los ciudadanos; dignifica la actividad de cada uno de ellos puesto que la sitúa a un nivel más alto: es la condición necesaria e incuestionada de la propia existencia de la ciudad. En esta unidad política, reflejada en las tragedias de Esquilo, se concilian la ley y la comprensión, la autoridad y la libertad, el poder y la inteligencia; Esquilo cree que «la ciudad es ahora el todo, y por el bien material y moral de ese todo y cada uno de los sus ciudadanos se hace la política. No se admiten valores de clase, pero no se deja a las clases fuera del esquema»¹⁵¹. En esta primera época la *pólis* funciona como un todo englobante del hombre griego, que como fracción de la *pólis* se realiza con plenitud en tanto que político, es decir, al tomar parte activa en las tareas de gobierno¹⁵².

Al participar en las tareas rectoras hace que el ciudadano se considere un elemento importante y activo en la ciudad, no un mero receptor y ejecutor de órdenes y mandatos emanados de una autoridad superior, en el mejor de los casos anónima. Este tipo de autoridad no se ajusta a los intereses del individuo. El ciudadano, cuando se siente tal, consolida su posición de hombre, pues en cierta manera se gobierna a sí mismo. La política no es algo exclusivo de unos cuantos, sino tarea de todos.

La unidad de la *pólis*, armónica y totalizante, se muestra en la fusión existente entre moral y política. Para el griego hay una clara semejanza entre la *pólis* como religión y la *pólis* como constitución. En la obra de Esquilo *Las suplicantes* las protagonistas buscan la protección del altar en las instituciones ciudadanas. La *pólis* defiende a la religión, que es su religión, y la religión sustenta y justifica a la *pólis*; son dos elementos que se necesitan mutuamente¹⁵³. La unión entre política y moral sigue siendo clara en el momento en que la *pólis* se desintegra. Aparece entonces una facción política para la cual «la ciudad-estado es algo así como una gran familia, de modo que las virtudes exigibles en el político son necesarias en la vida privada»¹⁵⁴.

El poder del estado no yugula la iniciativa de los ciudadanos; todo lo contrario, la respeta y fomenta. Tampoco el ciudadano se siente constreñido por el aparato del poder —magistraturas, tribunales, etc.— ya que éste es casi insignificante. De otro lado, los cargos públicos son por elección, bien popular bien por sorteo, ninguno es vitalicio, y pocos son renovables. El ejército no es regular y, por tanto, tampoco constituye un peligro para la estabilidad de la política de la ciudad. Está compuesto por todos los ciudadanos en edad de empuñar armas, útiles para la guerra, que se reclutan mediante levas en caso de necesidad. Una vez terminada la campaña, cada uno vuelve a sus ocupaciones habituales. Los que dirigen el ejército, los estrategas, son mandos designados por elección —esta magistratura sí es renovable—. Los objetivos del ejército no están en contradicción con los intereses de la *pólis* a la que pertenece, sino que se pliegan totalmente a

¹⁵¹ F. Rodríguez Adrados, *Coloquios sobre teoría política de la Antigüedad Clásica*. *Revista de Estudios Clásicos* 9, 1965, p. 21.

¹⁵² Cf. A. Díaz Tejera, «La crisis del hombre político en el mundo Helenístico», *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén 1982, p. 100.

¹⁵³ Cf. V. Ehrenberg, «Origins of Democracy», *Historia* 1, 1950, p. 518.

¹⁵⁴ L. Gil Fernández, *Coloquios sobre teoría política...* cit., p. 84.

ellos. De ahí que cuando un estratega fracasa, o no cumple con los objetivos marcados por la *pólis*, debe rendir cuentas públicamente de su negligente actuación, y el pueblo, reunido en asamblea, lo juzga y le impone una pena. Otros jefes del ejército derrotados optan por el destierro voluntario.

Todas estas ideas latén en la obra de Esquilo. En *Los persas* la *pólis* de Atenas, con su sistema democrático consolidado, aparece como la garantizadora de la libertad y la soberanía de la Hélade frente a los enemigos de fuera¹⁵⁵. En esta misma obra se compara el sistema democrático con la autocracia despótica del Rey Persa. La máxima diferencia estriba en que el rey de los medos no tiene que rendir cuentas de sus actos ante nadie, ni siquiera ante sus súbditos. En cambio, los magistrados de Atenas deben rendir cuentas de su mandato en un juicio público. La conciencia de que el poder de la ciudad radica en el pueblo y no en una persona la expresa con nitidez Esquilo:

Reina Entonces, ¿no ha sido aún destruida la ciudad de Atenas?
Mensaj. No, pues mientras los hombres están vivos, está en pie la muralla¹⁵⁶.

En *La suplicantes* el rey Pelasgo aparece como un líder democrático, consciente de que el poder no es patrimonio de una persona: «...cualquiera que sea mi poder, no puedo hacer nada sin el pueblo...»¹⁵⁷, y acto seguido convoca a la Asamblea Popular para tomar las decisiones, e intenta persuadirla, mediante sus discursos, para que secunde sus propuestas¹⁵⁸.

El historiador Heródoto también defiende estas mismas teorías, aunque se encuentra en otro contexto histórico y su valoración de la democracia ateniense es distinta de la de Esquilo. No olvidemos que cuando Heródoto escribe su *Historia*, la llamada por F. Rodríguez Adrados «democracia laica»¹⁵⁹ comienza a alborear. Heródoto defiende, por boca del persa Otanes, el régimen democrático, porque en este sistema de gobierno es el pueblo el que decide y elige a los magistrados que, como se ha dicho, rinden cuentas ante el pueblo: «Otanes solicitaba, que la dirección del estado se pusiera en manos de todos los persas conjuntamente, en los siguientes términos: «Soy partidario de que un sólo hombre no lleve a contar en lo sucesivo con un poder absoluto sobre nosotros, pues ello ni es grato ni correcto. Habéis visto, en efecto, a qué extremos llegó el desenfreno de Cambises»»¹⁶⁰.

El relato expone las desventajas del gobierno de uno sólo, es decir, de un tirano que busca su interés personal y no el interés del pueblo, que viola las leyes, incluso las leyes ancestrales. En resumen, ejerce un poder ilimitado. Como contraste ensalza a la democracia: «En cambio, el gobierno del pueblo, tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo, *isonomía*; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se dempean por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo»¹⁶¹.

¹⁵⁵ Cf. Esquilo, *Los persas* vv. 233-234.

¹⁵⁶ Cf. Esquilo, *Los persas* vv. 213 y ss.

¹⁵⁷ Esquilo, *Las suplicantes* v. 398.

¹⁵⁸ Cf. Esquilo, *Las suplicantes* vv. 517-523.

¹⁵⁹ Cf. F. Rodríguez Adrados, *Coloquios sobre teoría política ...*, cit., pp. 21 y ss.

¹⁶⁰ Heródoto III, 80.

¹⁶¹ Heródoto III, 80.

Heródoto defiende la *isonomía*, el nombre más hermoso del mundo, la igualdad de todos ante la ley, que los capacita para intervenir directamente en las tareas de gobierno.

Un factor esencial en la armonía de la *pólis* es la ley, el *nómos*. La ley debe prevalecer sobre los ciudadanos, sobre las mismas instituciones de la *pólis*. De ser intocable y su existencia no puede cuestionarse¹⁶². En la ciudad democrática el *nómos* «es la expresión del poder soberano que reina en la *pólis*»¹⁶³, el «precipitado de las múltiples voluntades de los ciudadanos»¹⁶⁴. El *nómos* de la ciudad sirve, simultáneamente, como defensa de la libertad individual y como obediencia a uno mismo. Esta obediencia es un acto impulsado por la libertad y un refrendo de la libertad. El *nómos* ciudadano regula la actividad política desde dentro. No se trata de una imposición que viene de fuera, o de un gobernante. La ley se convierte en símbolo de la concordia y la armonía de la comunidad política. El ciudadano se siente libre porque participa en la elaboración e instauración de la ley, y, al mismo tiempo, colectivamente, la *pólis* se siente libre, autónoma¹⁶⁵, frente a otras ciudades, porque defiende su ley¹⁶⁶. Así lo expresa Esquilo en *Los Persas*, al afirmar el mensajero que los griegos no tienen señores, que todos son libres:

«¿Y qué caudillo está sobre ellos e impera sobre el pueblo?
No se les llama esclavo ni vasallos de hombres alguno»¹⁶⁷.

Heródoto también dice que frente a los persas, los griegos son libres, porque no obedecen a ningún amo, sólo a sus leyes¹⁶⁸. B. Knauss comenta que Heródoto «subraya muy acertadamente que fue la libertad la que dio la fuerza interna para resistir al enemigo tan abrumadoramente superior. En cada griego vivía la conciencia de luchar por una existencia que uno mismo había creado, a la que uno mismo pertenecía, y que garantizaba seguridad y pleno desarrollo de todas las energías. Libertad significaba, en sentido griego, hacer lo que la ley mandaba, no actuar como súbdito de un soberano, sino como hombre libre y por razón de su existencia humana, material y moral»¹⁶⁹.

B) Este panorama se quiebra con la aparición de una fuerza que disputa su globalidad y totalidad a la *pólis*: el *lógos*.

El surgimiento de la racionalización de Grecia conduce a la crítica de todas las creencias políticas establecidas. El *lógos* pone en peligro la unidad política básica: la *pólis*.

En efecto, los hechos históricos muestran que si la ciudad-estado se mantenía aislada, independiente, en sus propios límites, murallas y autárquica —es decir, capaz de abastecerse a sí misma— podía sucumbir o al menos colapsar su desarrollo. Para evitarlo la ciudad rompe su aislamiento y se embarca en empresas que le eran extrañas hasta entonces: dominar territorios ajenos allende sus límites geográficos. Este es el momento

¹⁶² Los problemas que plantea la ley en esta época han sido estudiado por S. Rus Rufino en una monografía titulada *El problema de la fundamentación del Derecho. La aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, Valladolid 1987.

¹⁶³ A. Díaz Tejera, «La crisis...» cit., p. 102.

¹⁶⁴ A. Díaz Tejera, «La crisis...» cit. p. 102.

¹⁶⁵ Autonomía significa la capacidad de darse leyes a sí misma que tiene cada ciudad, cf. B. Knauss, *La Pólis...*, cit., p. 176.

¹⁶⁶ Cf. A. Díaz Tejera, «La crisis...» cit. pp. 102-103.

¹⁶⁷ Cf. Esquilo, *Los Persas* vv. 242-243.

¹⁶⁸ Cf. Heródoto VII, 104, 135.

¹⁶⁹ B. Knauss, *La Pólis...*, cit., p. 178.

en que surge la Liga Atico-Délica, la época de llamado imperialismo ateniense. J. Marías señala con acierto —aunque sin tener en cuenta las fases señaladas— que «el esfuerzo necesario para vencer —en las Guerras Médicas— lleva consigo una alteración tal, que los helenos pierden las formas de vivir tradicionales, aquellas que se había querido defender. Siempre que el hombre se juega de verdad una forma de vida, la pierde, sea cualquiera el resultado de la contienda. Cuando éste es favorable, el vencedor suele sentirse desilusionado por ver que se le va de entre las manos... De un lado, la mayor interacción entre las ciudades, confederaciones y ligas que cada vez que cada vez adquieren más incremento; de otro lado, la volatización de los recursos tradicionales dentro de cada una de ellas, determina una alteración en la sustancia de la *pólis* y una disminución de estabilidad»¹⁷⁰.

Con la aparición de la Confederación Ateniense, se asiste a un intento radical de implantar y desarrollar la vida democrática en una ciudad y extender este ideal por toda Grecia. Desde luego, en principio se reconocen y respetan los derechos de todas las ciudades. Sin embargo, para establecer las relaciones entre las ciudades de la Confederación, Atenas propone un sistema de alianzas que, gravitando sobre ella como centro, busca la afinidad democrática, unos mismos intereses económicos y mantener una actitud hostil ante el viejo enemigo persa. En la Confederación Atenas comienza a olvidar sus límites, la ciudad se desborda y su política pretende abarcar a toda Grecia. La *pólis* de Atenas se convierte en panhelénica, la economía encuentra su nudo en ella. Por Atenas pasa casi toda la actividad comercial y mercantil de la Hélade. Aunque habría que matizarlo, muchos críticos han dicho que la Confederación redundó en beneficio casi exclusivo de Atenas, que trató como súbditos, no como aliados, esto es, como semejantes, a las demás ciudades confederadas. Cuando este sistema entra en crisis, Atenas no duda en poner en práctica para mantenerlo la ley de la fuerza. De este modo el racionalismo es aplicado a la política¹⁷¹.

¹⁷⁰ J. Marías, *Aristóteles. Política*, Madrid 1970, reimpr. p. IX.

¹⁷¹ Las fuentes para el estudio de esta época de la Historia de Grecia que se suele llama *Pentecotécia* son muchas, aunque la mayoría de ellas no son contemporáneas. Cabría citar, como fuentes historiográficas: Tucídides, Jenofonte en sus *Helénicas*, Diodoro y algunas de las *Vidas paralelas* de Plutarco. Las fuentes filosóficas son algunos diálogos de Platón, las obras de Aristóteles *Política* y *La constitución de Atenas*. También es una fuente importante los oradores del siglo V, Antífote, Antócides y Lisias para la Guerra del Peloponeso. Isócrates que aún escribiendo en el siglo IV siente la nostalgia del siglo anterior, la edad de oro de Atenas. Las fuentes literarias: Píndaro especialmente la *Pítica* I. Esquilo con *Los persas*, *Agamenón* y *Euménides*; Sófocles y Eurípides, cf. V. di Benedetto, *Eurípide teatro e società* con sus tragedias *Alcestes*, *Medea* e *Hipólito*. Las fuentes arqueológicas como *La descripción de Grecia* de Pausanias, la epigrafía, y las listas de tributos de la Confederación correspondientes a los años 454-453 y 415-414. La historiografía contemporánea se ha ocupado mucho de este período que es de los más conocidos de la Historia de la Antigüedad, véase la extensa selección bibliográfica de G. Nenci, *Historia y Civilización...*, cit. pp. 92-97.

Cuando en el año 449-448 con la paz de Calias la Confederación pierde su finalidad principal: la lucha contra los persas, no se disolvió, sino que se mantuvo. Desde este momento su objetivo primero, más o menos encubierto, es la lucha contra Esparta, como muestra Platón en el diálogo *Alcibíades* 120 a, Sócrates aconseja a Alcibíades que plantee la lucha en dos frentes: contra Esparta y Persia. El ideal panhelénico se muestra en la intensificación de las relaciones con la Grecia occidental —Magna Grecia—. En el año 444-443 se fundó la colonia de Turios en la zona de la antigua Síbaris. En el año 458-457 se firmó el tratado de alianza con Egesta, en el año 460 con Regio. Modenas atenienses, muestra clara de su actividad comercial, aparecen con frecuencia en Mesina, Siracusa, Regio, Acragas, Leontino y Catania. Cuando cesaron las luchas contra los persas (449-448) Atenas trasladó el tesoro de la Confederación a su ciudad. El tesoro se incrementó, pues desde hacia algunos años admitía el pago de la con-

Con esto volvemos a las consecuencias de la aparición del *lógos* en la política. En esta época que F. Rodríguez Adrados llama «la democracia laica», el factor más importante es la introducción y asentamiento de la filosofía en Atenas. Como hemos dicho, la filosofía introducida por Anaxágoras, la continuó Arquélao, y alcanza sus más altas cotas a finales del siglo V y primera mitad del siglo IV con Sócrates, Platón y Aristóteles. Por otro lado, la literatura comienza a criticar de forma abierta la política de los dirigentes de Atenas.

Un punto importante en este proceso lo ocupa Sófocles autor complejo a la par que apasionante. Sófocles está sumido en un mundo plenamente clásico, «un momento colmado que sigue a la ascensión a la cumbre y precede al declive descendente. Son los fastos más brillantes de la boyancia y esplendor atenienses. Esplendían las artes y la política»¹⁷². Pero en los últimos años de su vida comienza a notar los factores de disolución. No obstante, en sus obras se mantiene la idea de la *pólis* como lo total globalizante, en que se aúnan moral y política. Por ejemplo, las leyes no escritas emanan de la voluntad de los dioses y son engendradas en el Olimpo:

Ojalá a mí esté unido el destino
de observar la piadosa pureza de palabras
y de obras todas, de las que sublimes
hay establecidas, en el celeste éter
engendradas, de las que Olimpo
es el único padre, ni a ellas
la mortal naturaleza de los hombres
les dio el ser, ni nunca el olvido las adornece.
Grande es el dios que en ellas hay
y no envejece¹⁷³.

Sófocles ataca el poder personal tiránico de la persona de Creonte. Al principio en la *Antígona* este personaje es presentado como un ser seguro, pero magistralmente, de un

tribuciones sólo en metálico y no en barcos, véase Plutarco, *Pericles* 12. Además se estableció un tributo anual para el tesoro de la diosa Atenea. Esta riada de dinero propicia el enriquecimiento de Atenas y permite comenzar la reconstrucción de la ciudad y su ornato monumental. Se fijó allí la residencia de los *helemotamos* —los recaudadores de dinero de la Confederación— y los tribunales de apelación de los procesos federales, véase Pseudo Jenofonte, *La república de los atenienses* 3.1 y ss.

En el Atica se produce una clara transformación económica. El campo se abandona y predominan las actividades mercantiles y artesanales. Se sigue el programa de Temístocles: «hacer depender del Pireo a la ciudad y a la tierra del mar» Plutarco, *Temístocles* 19,6. Así hacia el año 432 un 15 por cien de la población del Atica se ha desarraigado ya de la tierra y se ha trasladado a la ciudad. Atenas se convierte en una ciudad de artesanos, mercaderes y comerciantes, que favorecen la acumulación de riquezas, los intercambios económicos y culturales. Como muestra de la política panhelénica de Atenas se puede señalar el interés por el establecimiento de *metecos* —eran los extranjeros domiciliados en Atenas que carecían del derecho de ciudadano a participar en la política—, cf. Esquilo, *Las suplicantes* vv. 600-614 y Tucídides VII, 63,3-4. Nicias pide que no abandonen la ciudad los *metecos* ante los peligros que acechaban a Atenas en el año 413. En resumen, el programa de Pericles pretendía influir en todo el ámbito griego en tres dimensiones: militar, político-ideológica y económica. Establecer la hegemonía de Atenas no sólo en el mundo jónico, sino también en todo el mundo griego incluido el occidental. De esta forma tendía a suprimir la bipolaridad de la Hélade, véase Tucídides II, 4,1. Este proyecto político fracasa en la Guerra del Peloponeso.

¹⁷² J.S. Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht*, Barcelona 1976, p. 18.

¹⁷³ Sófocles, *Antígona* vv. 863-874.

modo paulatino, Sófocles muestra el resquebrajamiento de la figura, debido a la acumulación desmesurada de poder, y a su visión racional y humana del Estado, que induce a expulsar a los dioses y a las leyes ancestrales de él. Su final es la muerte¹⁷⁴. L. Diano afirma que la postura de Creonte es la personificación de Pericles¹⁷⁵.

Sófocles nota el camino por el que discurre la transformación de la *pólis*: el racionalismo y la visión humana de la política. Muestra evidente es, por ejemplo, el concepto de ley no escrita que defiende Pericles en su discurso en honor de los caídos en el primer año de la Guerra del Peloponeso. La infracción de esta ley en todas partes produce vergüenza. Es la versión humana de las leyes, que para Sófocles proceden de los dioses olímpicos:

Y al tiempo que no estorbamos las relaciones privadas, no infringimos las leyes... y tampoco aquellas que por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta a los que las incumplen¹⁷⁶.

La democracia de Pericles se basa en la fe en el *lógos* que debe imponerse¹⁷⁷. F. Rodríguez Adrados lo ha expresado de forma clara en su análisis de la oración fúnebre de Pericles. Citamos unos de los párrafos más significativos. «La realidad es el punto de partida puramente humano de los análisis de Pericles en la oración fúnebre... su enfoque racionalista y humano, ofrecía en el detalle no pocos puntos de roce con las instituciones tradicionales de la democracia, fundamentadas en buena medida en una mentalidad y una sociedad en buena parte aristocrática todavía»¹⁷⁸. La justicia que cita Pericles es el resultado de la deliberación, no es un principio religioso, sino producto de un acuerdo humano¹⁷⁹. El *nómos* no es justo, sino que hay que hacerlo justo por medio de la intervención humana¹⁸⁰. Sin duda, el círculo de Pericles, formado por Anaxágoras, Damón, Eurípides, y quizá Tucídides, intenta armonizar y reconciliar moral y política, pero acentúan de una manera peligrosa el predominio de la razón en la búsqueda de la armonía perdida. Este «racionalismo» critica de forma peligrosa las ideas tradicionales religiosas¹⁸¹. La crítica a la religión molestó muchos a los atenienses más conservadores, provocando procesos de impiedad contra Anaxágoras y Aspasia, la mujer de Pericles.

Un factor de disolución, consecuencia del predominio de la razón y de la visión humana, es el surgimiento del individualismo, que se muestra sobre todo en la ausencia de armonía entre los intereses de la *pólis* y de los ciudadanos. De este modo se critica la misma legitimidad del sistema democrático¹⁸². Se discute si el factor de disolución se debe a una paulatina separación entre los ciudadanos con el consiguiente predominio de las individualidades, o si se debe a una distanciamiento de los ciudadanos respecto de los gobernantes, lo que se diría con una expresión hoy usual, la ruptura entre el país oficial y el real¹⁸³. No entramos en esta discusión. Lo importante es que, en cualquiera de

¹⁷⁴ Cf. A. Díaz Tejera, *Antígona, su mensaje humanístico*, Sevilla 1982, pp. 24-26.

¹⁷⁵ Cf. L. Diano, «Sfondo sociale e politico della tragedia Antica», *Dionisio* 43, 1969, p. 123.

¹⁷⁶ Tucídides II, 37.

¹⁷⁷ Cf. F. Rodríguez Adrados, *Coloquios sobre teoría política ...* cit. p. 58.

¹⁷⁸ F. Rodríguez Adrados, *La democracia...*, cit., pp. 219-220.

¹⁷⁹ F. Rodríguez Adrados, *La democracia...*, cit. p. 220.

¹⁸⁰ Cf. F. Rodríguez Adrados, *La democracia...*, cit., p. 223.

¹⁸¹ Cf. L. Gil Fernández, *Coloquios sobre teoría política...* cit., p. 84.

¹⁸² Cf. A. Tovar, *Coloquios sobre teoría política...*, cit., p. 69.

¹⁸³ Cf. F. Rodríguez Adrados, *Coloquios sobre teoría política ...* cit., p. 58.

los casos, se produce una quiebra del equilibrio y la armonía de la *pólis* y que la validez política de la *pólis* es cuestionada y queda sumida en una profunda crisis. Ya Sófocles apunta la posibilidad de no vivir en una *pólis* y realizarse como hombre con un proyecto político concreto¹⁸⁴. De esta disolución de la *pólis* arrancan las teorías cosmopolitistas o utópicas y otras alternativas entre las cuales cabe elegir para solucionar el problema político: «pero esto quiere decir que la comunidad política está en crisis porque la sociedad y el Estado son, precisamente, lo que no se elige, lo que está ahí y con lo cual tenemos que contar querámoslo o no»¹⁸⁵.

Este proceso de disolución de la *pólis* como unidad política y social lo ha resumido A. Díaz Tejera con estas palabras. Los griegos intentaron encontrar «primeramente un valor absoluto para fundamentar la ciudad y resolver las antinomias, por ejemplo, entre libertad y autoridad: es la aristocracia laica. El valor absoluto que coordina esta antinomia se busca en el *lógos* y en el *nómos*. Ahora bien, en esta época se produce un fenómeno en el que se dan dos dimensiones de valor casi absoluto la *pólis* radicalmente absorbente y, como consecuencia del individualismo, el *polítes* con valor racional propio; con lo cual llegamos a un cambio de suma importancia: el paso de la transcendencia del *lógos* y del *nómos* a la inmanencia concertada en el ciudadano que, a su vez, convierte a una y otra realidad de valores absolutos. Así pues, *pólis* de una parte, y *polítes* de otra, se vuelven realidades contrapuestas. En esta antinomia, como siempre que se dan los valores absolutos, es imposible la coordinación, y, por lo mismo, tiene que existir y fermentar una crisis de hecho si el personaje que interviene en ella es ya un personaje con sentido. Esta explicación nos permite comprender etimológicamente la diversificación posterior de la doctrina de Sócrates: era necesario romper con uno de los dos valores absolutos»¹⁸⁶.

C) La Guerra del Peloponeso enmarca la vida ateniense en el último tercio del siglo V¹⁸⁷. Durante esta época se acentúan los factores de disolución de la *pólis*. El prime-

¹⁸⁴ Cf. S. Rus Rufino, *El problema de la fundamentación del derecho...*, cit., p. 78.

¹⁸⁵ J. Marías, *Aristóteles...*, cit., p. XIX.

¹⁸⁶ A. Díaz Tejera, *Coloquios sobre teoría política...*, cit., p. 86.

¹⁸⁷ La Guerra del Peloponeso transcurre entre los años 431 y 404; veintisiete años de lucha casi ininterrumpida entre las dos ciudades más importantes de Grecia y sus respectivos aliados. La bibliografía sobre los aspectos militares es muy abundante. Contamos además con una documentación contemporánea excepcional: la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, que está dedicada por completo a su narración —a excepción de los párrafos 1 a 20 y 80 a 118 del libro I—. Tucídides se detiene en el año 411. «El contenido histórico de la obra de Tucídides es claro: en el plano de la realidad misma tenemos las acciones entre los lacedemonios y atenienses con un tratado de paz. En el plano de la política y en el de la motivación interna encontramos las directrices prudentes marcadas por Pericles, primero, y las directrices, menos prudentes, marcadas por el partido popular después» A. Díaz Tejera, «Relevancia y dialéctica de Tucídides en el Recitado», *Habis* p. 11. Otras fuentes están escritas en el siglo IV, por ejemplo, *Las Helénicas* de Jenofonte, *La Helénicas* encontradas en uno de los papiros de Oxirrinco, ambas relatan el período comprendido entre los años 412 y 394, y algunos textos de los historiados Eforo y Teopompo de la segunda mitad del siglo IV. Fuentes más tardías, pero de gran valor son algunas de la *Vidas Paralelas* de Plutarco, por ejemplo, *Alcibíades*, *Pericles* y *Lisandro*.

Sobre las causas del origen de la guerra hay distintas opiniones. Para Tucídides el conflicto era inevitable dado el ritmo creciente del poderío ateniense y que la causa profunda del conflicto se cifra precisamente en el imperialismo expansivo de Atenas, véase Tucídides I, 23 y ss.; D. Kagan, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, pp. 4 y ss. pone en duda esta opinión de Tucídides y añade que el historiador oscurece deliberadamente los motivos inmediatos de la guerra. Además muestra que en los años 445-435 no hay ninguna ampliación territorial del imperio ateniense. R. Meiggs *Athenian Emperie*, Oxford 1972 estima, en cambio que a la par que consolidar su imperio, Atenas logró aumentar su peso político en el Egeo.

ro de ellos es el paso del *lógos* investigador al *lógos* dialógico, es decir, la fuerza de la palabra, al uso del lenguaje como una forma de poder, de dominación sobre los demás. Esta es la aportación de la sofística a la decadencia de la *pólis*. Los fundamentos de la democracia ateniense habían sido la igualdad ante la ley —*isonomía*— y la igualdad para poder expresar las opiniones —*isegoría*—. Esta última capacita a cada ciudadano pa-

La guerra devastó la Hélade, pues casi la totalidad de las ciudades intervinieron en el conflicto. Es sorprendente que en la ciudad de Atenas la vida continúa sin sufrir casi alteración: la Asamblea Popular se sigue reuniendo para deliberar y votar los asuntos, continúan los festivales de teatro cuando los espartanos han ocupado ya el Atica y quemado los campos, etc. Sócrates, exceptuando su intervención en las campañas de Potidea y Anfípolis, sigue filosofando y discutiendo en las calles de Atenas. Aristófanes compone sus comedias y las representa también entonces. Todo esto es una muestra de que los atenienses apreciaban por encima de todo el modelo social por el que luchaban.

Durante los primeros años de la guerra —431-429— la suerte es indecisa. En el 429 se declaró una epidemia de peste en Atenas. Murió un tercio de la población, entre otros el mismo Pericles. La desaparición del gran estadista ateniense fue una pérdida irreparable. La opinión de Tucídides sobre éste, hemos dicho que lo consideraba un hombre prudente y acertado en sus decisiones, es avalada por Aristóteles: «mientras Pericles estuvo al frente del pueblo, las cosas de la ciudad fueron mejor, pero a la muerte de Pericles fueron mucho peor» *Constitución de Atenas* 28.1. La política de sus sucesores está marcada por la ambición personal, lo que perjudicó no sólo a los atenienses sino también a los aliados. Un ejemplo de ello es Alcibíades. Desde el fracaso de la expedición a Sicilia —413— la guerra estuvo decidida. Atenas triunfó en la batalla naval de Arginusas —406—, pero es vencida en Egospótamos —404—. Atenas, vencida, debe dismantelar sus Muros Largos, símbolo de su poder político y militar; ha de disolver la Confederación Atico-Délica y entregar su escuadra. Desde el punto de vista de la organización política la hegemonía espartana da lugar a la instauración de una oligarquía denominada el gobierno de los Treinta Tiranos —404—. La reacción antidemocrática se extiende a todo el mundo griego, que se muestra en Platón, Jenofonte y Aristóteles y en todo el pensamiento político posterior.

Después de la Guerra del Peloponeso el horizonte político griego se quiebra. Las opiniones sobre la realidad de la *pólis* se multiplican. Por ejemplo, Platón piensa que es esencialmente una; para Aristóteles es múltiple. Dos opiniones sobre un mismo tema, que antes era incuestionable. Durante el siglo IV los ciudadanos se retraen de la participación en la actividad política de Atenas, así por ejemplo, la palabra *polipragmosine* cambia de sentido, en el siglo V significaba «intensa actividad» en cambio en el siglo IV pasa a ser «curiosidad maligna». Los más poderosos económicamente se apartan del sistema democrático porque les cuesta dinero y este gasto no se compensa con resultados positivos. Las masas populares se preocupan más de asegurar su vida que de ocupar su tiempo en las discusiones públicas. Los teóricos de la política más representativos de este período son Platón, Jenofonte, Isócrates y Aristóteles.

Platón desdeña el sistema político que se instaura después de la caída de los Treinta Tiranos: la democracia radical de Trasíbulo. Esta forma de gobierno condenó a su maestro Sócrates «el más justo de los hombres», como repetidas dice Platón. Este suceso y el incesante cambio de los regímenes políticos, que va unido a la alternancia de las distintas *póleis* en la hegemonía, le conducen a apartarse de la política activa de su ciudad, a la que se sentía fuertemente llamado en su adolescencia. La crítica platónica al sistema democrático es neta. Los atenienses replicaron a esta crítica con el desprecio hacia las propuestas formuladas en la *República* que en muchos casos fueron objeto de burla.

Aristóteles asiste al comienzo de la desaparición de la *pólis* como estructura político-social. El Reino de Macedonia crece en importancia, interviene en los conflictos entre las ciudades griegas. Finalmente, en la batalla de Queronea —338— las ciudades griegas son vencidas por Filipo. Esta dominación fue, por lo pronto, militar y económica, más que política, por lo que persistieron las ciudades como articuladoras del sistema. Aristóteles permanece ajeno al nuevo ambiente político. Cuando Alejandro Magno se lanza la construcción de un imperio universal permanece indiferente a la pretensión de su pupilo.

En los siglos siguientes Grecia sufre distintas transformaciones en que son consecuencia de la fragmentación de la obra de Alejandro. La decadencia es neta. A la par, Roma se transforma en una gran potencia que paulatinamente conquista el mundo mediterráneo. Su influencia se cierne sobre Grecia. El punto de inflexión es la batalla de Pidna, que se libra en el año 168. En Pidna el cónsul romano Paulo Emilio aniquiló al ejército del rey Perseo de Macedonia. Polibio escribió de forma lapidaria: «todo quedó decidido» (*Historias* XXX, 13,1).

ra expresar con plena libertad su acuerdo o discrepancia en las cuestiones debatidas en la Asamblea Popular. Los sofistas centran su educación en el arte de hablar bien y de forma convincente en público. Es el dominio del arte de la retórica que, ya desde Gorgias (no se olvide que la sofística incide en Atenas desde ámbitos culturales extra áticos) constituye la manera de dominar a todos los hombres. El buen aprendizaje de la retórica conduce directamente al éxito en la vida pública, entendida al modo griego, puesto que mediante ella se extrema la propia opinión ante la Asamblea, aunque esta opinión no sea la más justa.

Con ello se produce un profundo cambio en la práctica política de Atenas. En principio las Asambleas deciden dar vigencia a las leyes que son más justas; los ciudadanos se inclinan por la opinión más favorable para la ciudad. Los sofistas sustituyen lo justo — *tò dikaion*— por lo conveniente en un momento y en unas circunstancias determinadas — *tò symphéron*—, y, para sacar adelante una opinión, quizá la más débil, acuden a la persuasión — *peítho*— sobre los oyentes, aprovechando una ocasión oportuna o propicia — *kairós*—. Así se produce el desacuerdo entre los intereses de los ciudadanos y de la *pólis*. Tucídides muestra esta dicotomía de manera magistral, en los discursos contrapuestos de Nicias y Alcibiades.

Ambos polítics atenienses defienden sus opiniones respectivas sobre la proyectada expedición a Sicilia, cuyo objetivo era cortar el abastecimiento de grano a Esparta. En opinión de Nicias no es conveniente para los intereses de Atenas emprender esta expedición y en bien de la ciudad intenta disuadir a los atenienses de tal proyecto. El primer argumento que esgrime es que un buen ciudadano desea que la ciudad marche lo mejor posible, y es el que consigue armonizar los intereses de la ciudad con los propios:

...el que se cuida de su vida y de su fortuna es un buen ciudadano; pues un hombre así es el que más quiere, por su propio interés, que también los negocios de la ciudad marchen bien¹⁸⁸.

Nicias habla a los atenienses atendiendo sólo al interés de la *pólis*; los alienta a revocar la decisión de emprender la expedición a Sicilia por el bien de Atenas:

...les exhorto por el contrario, a que en beneficio de la patria, que corre un peligro mayor que los anteriores, se pronuncien en contra y voten que los sicilianos sean dueños de su país y se entiendan unos con otros, conservando sus actuales fronteras con nosotros¹⁸⁹.

Finalmente, con términos muy lacónicos, pide al pitrano, presidente de la Asamblea, que en beneficio de Atenas se vote de nuevo la propuesta de la expedición a Sicilia:

Por esta propuesta a votación ¡oh pitrano! si es que crees que es tu obligación obrar en favor de la ciudad y quieres ser buen ciudadano, y haz que de nuevo decidan los atenienses, considerando, si tienes miedo a pedir una nueva votación, que no se te va a acusar de violar las leyes, sucediendo esto ante tantos testigos; que al tomar la ciudad esta decisión vas a ser un médico, y que el mandar bien consiste en ser lo más útil posible a la patria, o, al menos, no perjudicarla voluntariamente¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Tucídides VI, 9.

¹⁸⁹ Tucídides VI, 13.

¹⁹⁰ Tucídides VI, 14.

La oposición de Nicias es Alcibiades, joven miembro de la más ilustre familia de Atenas, de mudable carácter, tan capaz de llevar a cabo grandes hazañas, como de perderlas todas de una vez. Tucídides dice que propugnaba la expedición a Sicilia con ardor¹⁹¹. Pero el violento ataque de Alcibiades a Nicias no se debe a consideraciones políticas, sino a intereses personales que Alcibiades disimula en su discurso:

...Alcibiades, hijo de Clinias, quería combatir a Nicias, pues era del todo contrario a él en política y también porque le había aludido en forma ofensiva, y sobre todo tenía gran deseo de obtener el mando, y confianza en que gracias a él serían conquistadas Sicilia y Cartago y en que, al triunfar, se beneficiaría a sí mismo con dinero y con fama¹⁹².

Alcibiades busca sólo el beneficio y la afirmación personal. Sus intereses están alejados de los intereses de Atenas. Este deseo de sobresalir, escribe Tucídides «contribuyó después en gran medida a hundir la ciudad de Atenas»¹⁹³. En discurso con que exhorta a los atenienses a llevar a cabo la expedición basa sus argumentos en su fama y en los honores que él había obtenido. Intenta imponer su criterio a los atenienses reunidos en la Asamblea sin reparar en medios: «el mando me pertenece —exclama Alcibiades— más que a ningún otro ¡oh atenienses!... y además creo ser digno de él»¹⁹⁴. Esta dignidad se justifica por haber conseguido que Atenas alcanzara una alta reputación entre las demás ciudades de Grecia exclusivamente por sus triunfos en los Juegos Olímpicos¹⁹⁵. Y con esta retórica Alcibiades continúa proponiéndose como ejemplo de todas las cosas, incluso, sobre todo, de servidor fiel a la patria.

Estas contraposiciones entre los políticos atenienses muestran las dos tendencias en que se debate la *pólis*. De un lado, busca el interés general de la ciudad por encima del bien particular. De otro, la afirmación personal aún a costa del beneficio colectivo.

La *pólis* como estructura político social fundamental, englobante del hombre griego, entra en una crisis profunda. La crisis se debe, en primer lugar, a la aparición del *lógos* racional que critica los fundamentos mismos del sistema e introduce una radical separación entre moral y política, al confiar a esta última el planteamiento humano e intrascendente de los problemas. Este racionalismo lleva consigo la aparición del individualismo político. Los hombres no son la ciudad, Tucídides afirmaba lo contrario: *ándres gàr pólis*,¹⁹⁶ esto es, *pólis* y *polítes* constituyen una unidad inseparable. Ahora cada uno marchará por su lado. El *polítes* se convierte en un elemento más o menos importante de la ciudad, pero no esencial para la existencia de ésta. El ciudadano se reduce paulatinamente a la condición de un particular desarticulado del todo social.

Paralelamente el *nómos*, la ley, considerado como la expresión del poder soberano, manifestación y defensa de la libertad de los ciudadanos, pasa a ser una instancia externa, expresión de la voluntad de un individuo que se impone a los demás a través de su habilidad persuasoria. De este modo la obediencia a la autoridad de la ciudad, regulada por las leyes, se hace discutible. No se percibe un motivo serio para obedecer a este po-

¹⁹¹ Tucídides VI, 15.

¹⁹² Tucídides VI, 15.

¹⁹³ Tucídides VI, 15.

¹⁹⁴ Tucídides VI, 16.

¹⁹⁵ Tucídides VI, 16: «...pues los griegos consideran nuestra ciudad incluso más de lo que es en realidad por causa del esplendor de mi participación en los Juegos Olímpicos».

¹⁹⁶ Tucídides VII, 7.

der en el que se ve sólo a un hombre que es impuesto. Someterse a él es una muestra de servilismo, aceptar de hecho la condición de súbdito. Pero en la *pólis* democrática nadie acepta esta condición servil, pues el poder —*krátos*— en la constitución democrática está difundido en el pueblo —*dêmos*,— todos mandan por igual, nadie prevalece sobre otros¹⁹⁷. Por otra parte, la obediencia a la ley se debe a que todos la estiman objetiva y por encima de las veleidades y cambios humanos. La ley sometida a la fluctuaciones de los oradores pierde su autoridad y, por ende, su capacidad para hacerse obedecer. Se ha contrariado el sentido profundo del *nómos* griego, como escribe H. Khun, «el *nómos* o ley no es la regla abstracta de carácter imperativo: ¿de dónde le vendría la autoridad?, sino que es el mismo poder ordenador de la comunidad, poder vivo y fundamento del derecho»¹⁹⁸.

Así pues, la *pólis* constituida para preservar al hombre de la «guerra de todos contra todos», para imponer el orden, la concordia y la armonía, en suma para hacer la vida del hombre más feliz, se ve surcada por una lucha de intereses personales, que distancian a los ciudadanos unos de otros. Los proyectos divergentes y contrapuestos no permiten un acuerdo político dotado de una mínima estabilidad.

Finalmente el *lógos* se convierte en *lógos* dialógico, en el poder la palabra y la persuasión. En la ciudad prevalece la ley del que es capaz de cautivar y embaucar con su discurso al auditorio para que se avenga a su opinión. La *pólis* no es ya armonía, ni tampoco equilibrio, sino un lugar donde se disputan la supremacía una serie de intereses personales contrapuestos, que quieren prevalecer al margen de lo que sea conveniente o más beneficioso para la *pólis*.

Muestra clara de esta situación es la sofística, que introduce la duda en cuestiones decisivas mediante la crítica racional. La *pólis* se descompone en el relativismo escéptico que deja como poso la discusión de opiniones mudables y coyunturales, a cuyo servicio se pone una racionalidad oportunista.

La distinción sofística entre lo justo por naturaleza y lo justo por convención, supone el golpe de gracia a la *pólis*. Después de posturas oscilantes o de compromiso, se termina poniendo esta distinción fuera de la política. No existe una ley cuya fuerza se asiente en fundamentos sólidos, ya sea la *physis* o los dioses, con valor ciudadano.

La *pólis* se convierte en una convención, puro imperio de la fuerza. En su ámbito se impondrán el más fuerte. El final de la *pólis*, la ruptura del horizonte político-social del griego, se consumó en el año 404 con el fracaso que supone la Guerra del Peloponeso. Este episodio militar puso de manifiesto la debilidad que, desde hacia algún tiempo, aquejaba a la institución clave de la vida política de la Hélade. Un proceso que ya no tuvo posibilidad de retorno.

¹⁹⁷ Cf. H. Khun, *El Estado*, Madrid 1979, p. 62.

¹⁹⁸ H. Khun, *El Estado...*, cit. p. 62.

SEGUNDA PARTE

A MODO DE PROGRAMA

En esta segunda parte del trabajo vamos a tratar el contenido más estrictamente filosófico del movimiento sofístico griego. Concretamente centraremos nuestra atención en los siguientes aspectos:

1. El humanismo haciendo especial referencia a la problemática que plantea la famosa frase de Protágoras sobre el hombre-medida.
2. La teoría de conocimiento siendo en este caso el hilo conductor las tesis de Gorgias de Leontino.
3. La actitud que observaron los sofistas ante la religión y las divinidades que se veneraban en Grecia.

Estos tres aspectos tienen, a nuestro juicio, unidad suficiente para poder hablar de un contenido propio y exclusivo del movimiento sofístico griego.

LA APARICIÓN DEL HUMANISMO Y LA APORTACIÓN
DE PROTÁGORAS *

No ha escapado a la civilización occidental la importancia y el sentido que tiene en la historia del pensamiento la categoría formal del humanismo. Un abanico de autores ha usado esta palabra dándole su impronta personal. Se habla de humanismo cristiano, renacentista, marxista —la serie podría continuarse— y, en fin, de un humanismo griego. ¿Qué significa todo esto? La respuesta puede ser la siguiente. El término humanismo designa la especial, singular, consideración que ha tenido el hombre en un sistema de pensamiento. Es humanista cualquier doctrina o teoría que intenta explicar la significación del hombre dentro del universo, el lugar que corresponde al hombre mismo y a sus valores, y, en función de dichos valores, formula un ideal de hombre. El intento no es tan antiguo como el pensar, pero aparece con nitidez en el siglo V a.J.C. ateniense. El interés de este primer planteamiento griego no es meramente arqueológico, pues el humanismo se repite una y otra vez a lo largo de la historia¹.

El mundo griego no permaneció ajeno al problema que plantea la formulación del humanismo. Se registra una larga lucha por encontrar el lugar exacto que al hombre corresponde en el universo, en el cosmos ordenado. En esta lucha se vieron envueltos durante siglos los pensadores, poetas y trágicos griegos. No es este el lugar más apropiado para exponer el *iter* antropológico de los griegos, pero se debe aludir, al menos, a los antecedentes del movimiento sofístico.

1. *La lucha por el humanismo*

Expondremos, de un lado, la concepción del hombre en la lírica arcaica, citando los fragmentos de los poetas de los siglos VII, VI y V que nos parecen más representativos. De otro lado, veremos la creciente preocupación de los filósofos «presofísticos»² por el tema del hombre.

* Este capítulo tiene como base el artículo publicado en *Persona y Derecho*, 13, 1985, pp. 123-161.

¹ Cf. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* en *Wermarken*, Frankfurt am Main 1967, pp. 153-155: «Esto es humanismo, cuidar de que el hombre sea ser humano, y no in-humano, esto es, fuera de su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Esta descansa en su esencia?» (hay versión en castellano *Carta sobre el humanismo*, Madrid 1970, 3ª ed.); J. P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris 1964, pp. 93-94, propone un humanismo de corte existencialista-marxista: «Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo, y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano».

² Usamos de propósito este término para mostrar que son los anteriores a los sofistas, que suelen denominarse presocráticos.

a) La primera poesía griega

En un principio, la filosofía y la literatura —poesía y tragedia— no fueron proclives a las cuestiones antropológicas. El hombre estaba bajo el influjo y el dominio de la divinidad, tal como un prestigioso autor escribió, «el hombre homérico ignora de la forma más absoluta el acto libre de la voluntad, y él mismo eleva la decisión a una potencia suprasensible. Pero, en realidad, ni siquiera en tales momentos él se siente instrumento privado de la voluntad en las manos de los dioses»³.

Es verdad, por otra parte, que estas cadenas comienzan a romperse en el mismo Homero. Cuando la diosa Atenea debe intervenir para que Aquiles y Agamenón no se peleen a muerte, dirá primero: «bajaré desde el cielo para hacer cesar tu cólera, si es que me obedeces»⁴. Este pasaje ha sido objeto de un interesante comentario por parte de A. Díaz Tejera «de un lado, la divinidad, marca el rumbo de la actuación de Aquiles y diseña su horizonte, que éste no debe traspasar; de otro, el hombre advierte que su posición está limitada por ese horizonte, pero a la vez, dentro de él, hierve en su pecho el deseo de acción cual mosto dentro de un tonel, como réplica a una ofensa causada a su honor. La divinidad marca lo que debe ser pero no engulle al hombre»⁵. La voluntad, el libre albedrío ignorado por el hombre en esta época, se ve, no anulado, pero sí condicionado por la divinidad⁶. Según B. Snell, «en el libro XVI de la *Iliada* narra Homero cómo Sarpedón moribundo pide auxilio con sus últimas palabras a su amigo Glauco, quien, a su vez está herido y no puede acudir. Entonces pide Glauco a Apolo que le quite el dolor de sus heridas y devuelva la fuerza a sus huesos... Apolo atiende su oración... Nosotros creemos que el hombre por sí mismo, mediante un acto de su propia voluntad, puede levantarse sobre su situación precedente. Cuando Homero quiere explicar de dónde procede la nueva fuerza física, no puede decir otra cosa sino que es un dios el que la otorga...»⁷. De esta forma concluye que el hombre homérico está sometido a la influencia y al capricho de múltiples poderes exteriores que actúan sobre él y lo dominan. En Homero la idea del alma no es el elemento central que galvanice su propio sistema vital; para esto hay que esperar a la filosofía aristotélica⁸. Pero estas fuerzas no son divinas, pues «el hombre homérico se siente libre ante su dios»⁹. Así podemos concluir esta rápida visión del humanismo de Homero con las siguientes palabras, «el hombre no es totalmente divino, ni tampoco totalmente naturaleza, y es de la negatividad, no de la plenitud, de dónde brota y se abre todo dinamismo cultural»¹⁰. El hombre está en un lugar intermedio, en una «zona tensa, dinámica. Si afloja la cuerda del arco, corre el riesgo de que su flecha no salga de la esfera de la naturaleza, pero, si la tensa demasiado, puede herir un blanco que no le es permitido»¹¹.

³ M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Firenze 1962, p. 21.

⁴ Homero, *Iliada* I, 205-207.

⁵ A. Díaz Tejera, «Las categorías formales del humanismo griego», *Anuario Filosófico* 15/1, 1981, p. 11. Véase también M. Pohlenz, *L'uomo...*, cit., p. 23: «L'eroe omerico sente che tale coscienza viene indeboluta da un orientamento religioso... In Omero anche questo sentimento se concretizza in una rappresentazione plasticca, nell'intervento di una potenza superiore».

⁶ Cf. M. Pohlenz, *L'uomo...*, cit., p. 22.

⁷ B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid 1965, p. 42.

⁸ B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 42, cita hasta ocho vocablos que significan fuerza.

⁹ B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 67.

¹⁰ A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...»cit., p. 11.

¹¹ A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...», cit. p. 12.

La poesía arcaica griega —siglos VII a V— ve a los dioses como los personajes que dan sentido y sostienen el mundo de la lírica. El hombre no puede, no le está permitido, rebelarse contra ellos, ni contra el orden que ha establecido su sabiduría superior¹².

Para Arquíloco, poeta del siglo VII, el hombre es deudor de los dioses: «La Fortuna y el Destino dan al hombre todas las cosas, ¡Oh Pericles!»¹³.

En una fábula del mismo poeta uno de los animales, una zorra, dice: «¡Oh Zeus, Padre Zeus!; tuyo es el imperio del cielo; tú ves las acciones criminales o justas de los hombres; tú contemplas la justicia y la injusticia de las bestias...»¹⁴. Ante la contemplación de una vida mísera, llena de aflicción, el poeta se conforta con el pensamiento de que los males que le entristecen no son duraderos, pues los dioses «con frecuencia levantan al hombre que yacía en la negra tierra, sacándole del infortunio; y con frecuencia le derriban, haciendo caer boca arriba a otros que estaban seguros sobre sus pies»¹⁵.

Tirteo, cantor de los glorias de Esparta, magnifica la famosa constitución de Licurgo considerándola un oráculo de Delfos¹⁶, es decir, no algo dado por un hombre, sino directamente entregado a los hombres por mandato de la divinidad: «Oyendo a Febo desde Delfos trajeron un oráculo del dios —Apolo—, de seguro cumplimiento. Así, en efecto, habló desde su rico santuario: «que gobierne con su consejo los reyes honrados por los dioses, bajo cuyo mando está la hermosa Esparta, así como los ancianos... y los hombres del pueblo, respondiéndoles con decretos justos...»¹⁷.

Semónides, quizá contemporáneo de Arquíloco, cantó igualmente al poder soberano que tiene la divinidad sobre los hombres y todas las cosas: «Hijo mío, Zeus, el dueño del trueno, rectamente tiene en su mano el fin de todo lo que existe y dispone de ello según su voluntad. Los hombres, en cambio, no tienen conocimiento del futuro; sino que, seres de un día, vivimos como el ganado totalmente ignorantes de cómo terminará la divinidad cada cosa»¹⁸. En otra de sus poesías de dudosa autenticidad¹⁹ se muestra que los dioses pueden dominar y engañar a los mortales porque tienen una inteligencia superior a ellos: «... con facilidad los dioses engañan a la inteligencia humana»²⁰.

Solón, el gran político que devolvió a la ciudad de Atenas la concordia, convertido, después de su muerte, en el más famoso de los Siete Sabios y en paradigma de legislador²¹, expresa en dos de sus poesías la nimiedad de la inteligencia de los hombres frente a la grandeza de la de los dioses: «Es difícil concebir la invisible magnitud de su inteligencia, que es la única que conoce la medida de todas las cosas»²². Los dioses conocen

¹² Cf. B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 115.

¹³ Arquíloco, frag. 3, se sigue la numeración de la edición de F. Rodríguez Adrados, *Líricos Griegos*, Vol. I, Madrid-Barcelona 1956.

¹⁴ Arquíloco, frag. 31.

¹⁵ Arquíloco, frag. 207.

¹⁶ Cf. F. Rodríguez Adrados, *Líricos...*, cit. Vol. I, p. 132.

¹⁷ Tirteo, frag. 3.

¹⁸ Semónides, frag. 2, véase para el tema de la caducidad de la vida el frag. 1 del mismo poeta.

¹⁹ Esta autenticidad ha sido cuestionada por U. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Vol. I, p. 153. Hay quien opina que no es completamente seguro que sea una poesía espúrea, véase F. Rodríguez Adrados, *Líricos...*, cit. Vol. I, p. 164, n. 2.

²⁰ Semónides, frag. 28.

²¹ Cf. F. Rodríguez Adrados, *Líricos...*, cit. Vol. I, p. 147.

²² Solón, frag. 16.

con más profundidad que el hombre todo lo que se proponen; para los mortales «el pensamiento de los inmortales es absolutamente oculto»²³.

La misma tónica puede apreciarse en el siglo VI. Jenófanes, personalidad original y enigmática, dice en unas de sus *Elegías* que «...el hombre cuerdo debe, lo primero, celebrar a la divinidad con cantos reverentes y palabras puras;...»²⁴.

El poeta Teognis, de noble abolengo, siente que su mundo, el glorioso mundo aristocrático de los héroes, se escapa de sus manos como el agua. Su casta no sólo se está transformando, sino que se extingue sin remedio, pues en la transformación ha aceptado unos ideales muy alejados de los que le son genuinos. Enseña a Cirno, su mancebo y confidente, que evite el trato con los nuevos tipos sociales y conserve con dignidad las enseñanzas aprendidas de la aristocracia. A Teognis no le importa la Humanidad, sino sólo el futuro de los *optimates*²⁵. Sin embargo, sabe perfectamente el lugar que le corresponde al hombre y cuál es el de la divinidad: «Nadie, ¡oh Cirno!, es causante de su infortunio o de su riqueza, sino que los dioses son dadores de ambas cosas... A ningún hombre se le cumplen todas las cosas que desea; los límites de lo imposible le detienen. Los hombres, sin embargo, como ignorantes que somos, tenemos vanas esperanzas, mientras que los dioses lo concluyen todo conforme a sus deseos»²⁶. Zeus es el distribuidor de las riquezas entre los mortales: «Jamás, en tu ira, echas en cara a nadie la pobreza que roe el corazón o la funesta indigencia, pues Zeus inclina la balanza ya hacia un lado, ya hacia otro: ya dando riqueza, ya privando de todo»²⁷. El hombre debe elevar plegarias a los dioses para alcanzar de ellos beneficios: «ora a los dioses; a los dioses, en cuyo poder está el imperio del mundo; ni los bienes ni los males vienen sin intervención de los dioses»²⁸.

Teognis señala unas diferencias claras entre la divinidad y los hombres: «Las imperfecciones, ¡oh Cirno!, son naturales a los hombres, sólo los dioses no quieren saberlas»²⁹; «¡Oh Zeus querido!, me produces admiración: pues tú eres el señor de todos los seres, poseyendo al tiempo la gloria y gran poder; conoces el pensamiento y la voluntad de cada uno de los hombres y tu poderío es superior al de todos los demás. ¡Oh rey!»³⁰. El hombre mortal no puede luchar contra la divinidad: «los inmortales ni juzgarlos: a nadie es ello permitido»³¹.

En plena crisis y transformación del mundo aristocrático, nació en Tebas uno de los más grandes líricos de la Humanidad: Píndaro, de quien se ha dicho que «sus himnos se hallan vinculados al más alto momento de la vida agonal, a las victorias de Olimpia, o de las otras grandes luchas de la época. El poema presupone la victoria y se consagra a festejarla, y es de ordinario cantado por un coro de jóvenes en el momento, o poco des-

²³ Solón, frag. 17.

²⁴ Jenófanes, *Elegía* I, vv. 12-14, seguimos la edición citada de F. Rodríguez Adrados.

²⁵ Cf. M. Fernández Galiano, «El concepto de hombre en el pensamiento griego arcaico», en *El concepto de hombre en la Antigua Grecia*, Madrid 1955, p. 27.

²⁶ Teognis, *Elegías* I, vv. 133-142 y véase también los vv. 617-619: «No todos los deseos se cumplen a los hombres: pues mucho más poderosos que los mortales son los inmortales».

²⁷ Teognis, *Elegías* I, vv. 155-158, cf. Arquíloco frag. 207, Teognis en otros versos de la misma *Elegía* I, vv. 165-166 dice: «Nadie es rico ni pobre, malo ni bueno, si no lo dispone la divinidad».

²⁸ Teognis, vv. 173-175.

²⁹ Teognis, vv. 227-229.

³⁰ Teognis, vv. 373-376.

³¹ Teognis vv. 687-688.

pués, del retorno del vencedor. Esta vinculación de los cantos de victoria a su ocasión externa tiene un sentido religioso como los himnos de los dioses»³². Cuando el vencedor olímpico ha sido engalanado con la corona de la victoria en los Juegos, Píndaro no se olvida de repetirlo: «Necio sería quien pretendiese traspasar las columnas de Heracles»³³; «Nadie aspire a ser un dios»³⁴; «No hay quien pueda subir al Broncíneo cielo»³⁵. Recuerda también que el hombre no es más que «el sueño de una sombra»³⁶, «una mera nada»³⁷. Este comparado con «el inquebrantable Olimpo de los dioses, un organismo destinado a morir»³⁸.

A la vez, en este genial poeta encontraremos el inicio de otra consideración del hombre: «Sin embargo, en algo nos asemejamos a los inmortales: en grandeza de espíritu o de cuerpo, aunque ignoremos la meta»³⁹.

Este breve resumen de textos puede ser suficiente para mostrar la consideración del hombre frente a la divinidad en la lírica griega arcaica.

b) Los filósofos presocráticos

La Filosofía Griega del período denominado con de forma genérica como Presocrática, fue siempre proclive a estudiar los fenómenos del mundo físico, desentendiéndose de las cuestiones relacionadas con el hombre. W. Jaeger ha visto cómo «paso a paso los problemas del hombre se fueron colocando irresistiblemente en primer término»⁴⁰. Señala como iniciador a Jenófanes de Colofón, al que inserta en la línea de los pensadores y poetas que «intentan la búsqueda de principios uniformes que permitieran comprender mejor aparentemente confuso e indeterminado»⁴¹. Se trata de un pensador singular que no estudia lo real y lo esencial en la materia, sino en lo divino⁴². Por este camino llega a afirmar que Dios es uno⁴³, exento de las limitaciones antropomórficas. Es un dios que entiende todo su ser a la vez, que «pasa siempre del pensamiento al cumplimiento, y no al revés, como si la sabiduría divina procediese de su omnipotencia»⁴⁴. Este es el rasgo distintivo de la divinidad respecto de los hombres. Ningún hombre posee el conocimiento estricto de todo: «Aún cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no la sabe. Sobre todas las cosas sólo hay opinión»⁴⁵.

Además, como dice B. Snell, «los hombres van conquistando con esfuerzo propio su saber, de suerte que aunque lleguen al conocimiento perfecto, pueden, sin embargo, ir

³² W. Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 199.

³³ Píndaro, *Olímpica* III, vv. 44-45. Traducción de M. Fernández Galiano «El concepto de hombre...», cit. p. 33, todas las traducciones de Píndaro son del mis autor.

³⁴ Píndaro, *Olímpica* V, vv. 23-24.

³⁵ Píndaro, *Pítica* X, v. 27.

³⁶ Píndaro, *Pítica* VIII, vv. 95-96. Véase también Heródoto I, 32,4 dice que Solón en una conversación con Creso dijo: «el hombre es pura contingencia», puede verse también del mismo autor VII, 49,3.

³⁷ Píndaro, *Nemea* VI, v. 3.

³⁸ Píndaro, *Istmica* VII, v. 42.

³⁹ Píndaro, *Nemea* VII, vv. 4-6.

⁴⁰ W. Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 272.

⁴¹ B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 200.

⁴² Cf. B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 201.

⁴³ Jenófanes, DK 21B, 23.

⁴⁴ B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 202.

⁴⁵ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 49 y 110= DK 21B, 34.

encontrando algo mejor... Aquí adquiere importancia por primera vez la actividad y el esfuerzo del hombre por tender un puente entre lo humano y lo divino»⁴⁶. De este modo se expresó Jenófanes: «Los dioses no han revelado a los mortales desde un principio todas las cosas, sino que con larga búsqueda van encontrando los hombres poco a poco lo mejor»⁴⁷.

Se trata de una línea de pensamiento que enmarca al hombre en el horizonte de la divinidad⁴⁸. El cuadro se amplió considerablemente al orientarse el pensamiento a la «búsqueda del origen y naturaleza del ser»⁴⁹, a conocer la naturaleza de las cosas⁵⁰. De este modo «el horizonte conceptual del hombre se amplió, sobrepasando la dictomía hombre-divinidad; y dentro de ese horizonte, el hombre se afianzó igualmente en su posición central»⁵¹.

Heráclito de Efeso dijo que «Este mundo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres lo hizo»⁵², con ello englobaba en un mismo cosmos a los dioses, los hombres, el cielo, la tierra, los animales y otras cosas que coexisten en una completa armonía y proporción anudados por la tensión el *Lógos*⁵³. El hombre encuentra su lugar en una oposición intermedia entre la divinidad y los animales⁵⁴. Para Alcmeón de Crotona el hombre tiene una manera de conocer diferente a la de los animales, y a la de los dioses. Los primeros conocen sólo lo sensible de manera individual y aislada, los segundos captan lo invisible. Los hombres sólo pueden relacionar las diversas experiencias sensibles y, a partir de este nivel, conjeturar o deducir lo invisible.

Parménides de Elea hace intervenir a la diosa para conducir a los mortales hasta la comprensión del ser puro⁵⁵. Empédocles pone el énfasis en la imperfección de la percepción sensorial, en la limitación de los sentidos que reciben muchos datos erróneos con los cuales configuran pensamientos burdos⁵⁶. En un libro titulado *Las purificaciones* «conduce al hombre... por vía mística a una existencia pura, originaria y divina, del alma»⁵⁷. Finalmente Anaxágoras convierte al *Noûs* en el principio energético del universo «jamás cesan todas las cosas en su constante cambio, armonizándose unas veces en la unidad por efecto del Amor y otras separándose bajo el odio de la Discordia»⁵⁸.

Nos parece bastante bien el resumen de A. Díaz Tejera de esta primera fase del pensamiento griego sobre el hombre en dos direcciones. «En una primera dirección, menos reflexiva, sin duda, emana del hombre un marco en el que aquel se siente, en parte, actor de su propia decisión aunque limitado por el horizonte de lo divino... en la otra dirección, más reflexiva, el hombre con su mente inquisidora, descubre un marco global en el

⁴⁶ B. Snell, *Las fuentes...*, cit., pp. 199-200.

⁴⁷ DK 21B, 18.

⁴⁸ Cf. A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...» cit., p. 12.

⁴⁹ A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...» cit., p. 12.

⁵⁰ A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...» cit., p. 12.

⁵¹ A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...» cit., p. 13 y B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 206.

⁵² Heráclito DK 22B, 30.

⁵³ Cf. B. Snell, *Las fuentes...*, cit. p. 206.

⁵⁴ Cf. B. Snell, *Las fuentes...*, cit., p. 207.

⁵⁵ Cf. los primeros versos del Poema de Parménides correspondientes al *Camino de la Verdad*, DK 28B, 11.

⁵⁶ Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 270.

⁵⁷ W. Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 270.

⁵⁸ Cf. A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...» cit., p. 15, n. 21. El fragmento que cita es DK 28B, 17, 1-13.

que tanto la divinidad como él mismo y la naturaleza conforman una interacción cósmica y armónica pero en el que, no obstante, el ser humano no se siente ahogado, sino que se siente el foco de irradiación dentro de ese horizonte cósmico»⁵⁹. En este momento aparece la sofística con su interés por las cuestiones relacionadas con el hombre, al que sitúan en el centro de sus reflexiones como ser que obra y conoce⁶⁰. Comienza un nuevo período de la Historia de la Filosofía Griega y, en general, de la historia del pensamiento.

2. Aproximación de la cuestión del hombre-medida

«Mientras que, hasta ahora, el sujeto, cuando reflexionaba sobre lo absoluto, sólo producía pensamientos y tenía ante sí este contenido, ahora, dando un paso más, nos encontramos con que esto no es la totalidad de lo que aquí existe, sino que el sujeto pensante forma también parte esencial de la totalidad de lo objetivo»⁶¹. Con esta palabras comenzaba Hegel el capítulo dedicado a la sofística en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. El centro y el eje de las preocupaciones de estos maestros itinerantes no es otro que el hombre, el individuo dentro de la sociedad. Como hemos visto, algunos de los representantes de este movimiento intelectual hunden sus raíces en la filosofía anterior y comienzan sus reflexiones con temas de tipo físico, pero no se quedan ahí. Después de componer un libro con el título genérico al uso *Sobre la naturaleza*, pasan a las cuestiones antropológicas y marginan las cuestiones físicas. Se ocupan de la instrucción de los distintos campos del saber, para hacer buenos ciudadanos y gobernantes.

Protágoras de Abdera es no sólo el primer sofista, sino también el primero de los pensadores griegos que coloca al hombre como centro en torno al cual giran sus inquietudes intelectuales.

La conocida frase del hombre-medida es la clave de la antropología protagórea. A ella limitaremos el presente capítulo de la antropología del sofista de Abdera. El texto ha llegado a través de los testimonios de Platón, Aristóteles, Sexto Empírico y Diógenes Laercio.

Platón expone la famosa frase en dos ocasiones. En los diálogos *Crátilo* y *Teeteto*. En el primero dice:

«Como decía Protágoras al afirmar que de todas las cosas la medida era el hombre»⁶².

En el *Teeteto* es un poco más explícito y escribió:

«Protágoras dice, más o menos, que la medida de todas las cosas es el hombre, tanto de las que son en cuanto que son, como de las que no son en cuanto que no son»⁶³.

Como se puede ver en el segundo texto introduce la variante subrayada que ha hecho famosa a la frase.

⁵⁹ A. Díaz Tejera, «Las categorías formales...» cit., p. 15.

⁶⁰ W. Capelle, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid 1981, 3ª reimpresión, p. 11.

⁶¹ Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, cit., Vol. II, p. 7.

⁶² Platón, *Crátilo* 386 a.

⁶³ Platón, *Teeteto* 152 a. En el mismo diálogo hay otras referencias de carácter gnoseológico, por ejemplo, *Teeteto* 161 d y 170 a y 171 a. Véase también *Protágoras* 334 b-c.

En la *Metafísica* de Aristóteles se hace referencia a la sentencia de Protágoras:

«Y Protágoras respecto al hombre afirma que es la medida de todas las cosas, como si dijera que lo que es el que sabe o el que siente, y éstos porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medidas de su objeto. Y así, no diciendo nada extraordinario, parece decir algo»⁶⁴.

Ya veremos por qué Aristóteles califica de vulgar el *dictum* de Protágoras. En otro pasaje dice:

«Semejante a lo expuesto es también lo dicho por Protágoras. Este, en efecto, afirmó que la medida de todas las cosas es el hombre, que es como decir que lo que opina cada hombre es la pura verdad»⁶⁵.

Sexto Empírico también hace referencia, en dos ocasiones, a la famosa frase. Sobre estas dos noticias han versado la mayoría de los comentarios y traducciones de los críticos:

«La medida de todas las cosas es el hombre, tanto de las que son en cuanto que son, como de las que no son en cuanto que no son»⁶⁶.

En otro fragmento que tiene carácter doxográfico⁶⁷, en vez de ser una transmisión de la frase de Protágoras:

«También Protágoras sostiene que la medida de todas las cosas es el hombre, tanto de las que existen en cuanto que existen, como de las que no existen en cuanto que no existen, entendiendo por medida la norma y por cosas lo real... y por esto sostiene que lo único existente es lo que aparece a cada uno y de esta manera da la existencia⁶⁸. Según él, por tanto, acontece que el hombre es norma de las cosas que existen. En efecto, todo lo que se manifiesta a los hombres existe y lo que no se manifiesta a ningún hombre no existe...»⁶⁹.

El testimonio de Diógenes Laercio es igual que el fragmento de Sexto Empírico; por esta razón no lo transcribimos⁷⁰.

Las traducciones que se han hecho han sido sobre los textos de los dos últimos autores, Diógenes Laercio y Sexto Empírico. Existe una polémica latente entre las distintas versiones en lo que se refiere a la traducción del texto y a la interpretación. Hemos recogido —sin ánimo de agotar el tema— las más significativas a nuestro juicio. Los comentarios vendrán después de la exposición de las traducciones.

Hegel en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* da la siguiente versión:

«Von alle Dingen ist das Mass der Mensch, von dem das ist, dass es ist, von dem was nicht ist, dass es nicht ist»⁷¹.

⁶⁴ Aristóteles, *Metafísica* 1053a 35-1053b 3.

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica* 1062b, 12-15.

⁶⁶ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 60= DK 80B, 1.

⁶⁷ Cf. la edición de Sexto Empírico de H. Mutschmann de 1958, pp. 54-55 corregida por I. Mau.

⁶⁸ Sexto Empírico, *Pyrrh.* I, 216, según H. Diels parte de este texto no es doxográfico, cf. *Die Fragmente der...*, cit., Vol. II, p. 257, 80A, 14.

⁶⁹ Sexto Empírico, *Pyrrh.* I, 219.

⁷⁰ Diógenes Laercio IX, 51= DK 80A, 1.

⁷¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, 1971, p. 429. Se cita por la edición de Suhrkamp Verlag, Vol. 18.

H. Diels y W. Kranz dan la traducción siguiente:

«Aller Dingen Mass ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind»⁷².

Las palabras puestas entre paréntesis corresponden a una discusión entre los dos autores. H. Diels prefiere la versión de «dass», «que» en castellano, mientras que W. Kranz se inclina por «wie», «como» en nuestra lengua⁷³.

K. Jöel sólo introduce una variante en su versión respecto a las anteriores traducciones. La palabra *hos* para él significa «sofern», «en tanto que»⁷⁴.

La versión que ofrece W. Nestle está condicionada por la interpretación que hace de la frase:

«Aller Gattungen (Qualitäten) mass ist der Mensch, derer die bestehen, dafür, dass sie bestehen und derer die nicht bestehen dafür, das sie nicht bestehen»⁷⁵.

La versión de M. Untersteiner depende también de la interpretación que hace de cada uno de los términos de la frase:

«L'uomo è dominatore di tutte la esperienze in relazione fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo de realtà»⁷⁶.

Esta traducción ha sido muy criticada, por ejemplo, F.R. Holland que afirma que al traducir la palabra *khremata* por «fenomenalità» está introduciendo conceptos casi kantianos⁷⁷.

J. Burnet traduce la frase de la manera siguiente:

«Man is the measure of all things, of things, that they are, and of the things that are not they are not»⁷⁸.

La versión en castellano de F. Rodríguez Adrados es esta:

«El hombre es la medida de todas las cosas en relación con la existencia de lo que existe y la no existencia de lo que no existe»⁷⁹.

W.C.K. Guthrie ofrece una traducción semejante a la de J. Burnet:

«Man is the measure of all things, of things that they are...»⁸⁰.

⁷² H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. II, p. 263. H. Diels explica que «wie» sería la traducción correcta en el caso de que «Sein ist gleich jemandem Erescheinen».

⁷³ H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der...*, cit., Vol. II, nota en la página 263.

⁷⁴ K. Jöel, *Geschichte der Antiken Philosophie*, Tübingen 1921, Vol. I, pp. 708-709.

⁷⁵ W. Nestle, *Vom Mythos zum...* cit., p. 271.

⁷⁶ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. I, pp. 73-74.

⁷⁷ F.R. Holland, «On Making sense of a Philosophical Fragment», *Classical Quarterly* 1956, pp. 215-220.

⁷⁸ J. Burnet, *Greek Philosophy*, London 1960, p. 114. Cf. A. Levi, «The man-measure principle its meaning and application», *Philosophy* 1940, pp. 148-149.

⁷⁹ F. Rodríguez Adrados, *La Democracia...*, cit., p. 206.

⁸⁰ W.C.K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. III, p. 183.

D. H. Rankin ofrece la siguiente traducción:

«Man is measure of all things; of things that are, that they are; of the things that are not, that they are not»⁸¹.

El filólogo austriaco A. Lesky hace ofrece versión simplificada «sin sobrecargarla con el lastre de la problemática moderna»⁸²:

«Aller Dinger Mass ist der Mensch, der Seienden dass sie sind, der nicht Seienden dass sie nicht sind»⁸³.

G. Reale ha propuesto la siguiente traducción:

«L'uomo è misura di tutte le cose, di quello che sono per ciò che sono, e di quello che non sono per ciò che non sono»⁸⁴.

Entre todas estas traducciones preferimos seguir la que proponen H. Diels y W. Kranz, aunque estos autores no explican por qué traducen la frase colocando en primer lugar «la medida» y no «el hombre» como hacen casi todos los otros autores. Pensamos que esta versión de la frase no sólo es correcta, sino también la más adecuada porque expresa perfectamente la independencia sintáctica del lexema *métron* frente al sustantivo *ánthropos*. Esta independencia es posible lingüísticamente porque el adjetivo tiene dos funciones en una frase: atributiva en la que quedaría determinado sintácticamente, y predicativa, en la que determina, es decir, «pasa a ocupar una posición independiente y desde el punto de vista lexical adquiere una autonomía semántica sustancial»⁸⁵. En esta oración «la atención semántica recae más en *métron* que en *ánthropos*, por lo que la traducción debería ser "la medida de todo es el hombre" y no al revés»⁸⁶. Esta versión se justifica filosóficamente porque al interpretarse *métron* como un adjetivo sustantivado se busca un correlato referencial y se encuentra en *ánthropos*.

La crítica actual ha centrado su atención en los siguientes puntos⁸⁷:

- a) A qué tipo de hombre se está refiriendo Protágoras: a un hombre genérico, o al hombre considerado individualmente.
- b) Cómo se traduce la palabra *hos*: «qué», «de qué manera» o «cómo».
- c) *Krémata* son cosas, y de qué tipo en este caso, o son más bien cualidades.
- d) La interpretación de la palabra *métron*⁸⁸.
- e) Las consecuencias gnoseológicas de la frase⁸⁹.

⁸¹ D.H. Rankin, *Sophists, Socratis and Cynics*, Totowa 1983, p. 32.

⁸² A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid 1968, p. 373.

⁸³ A. Lesky, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München 1962, 2ª edición, p. 378.

⁸⁴ G. Reale, *Storia della Filosofia Greca*, Vol. I, p. 230.

⁸⁵ A. Díaz Tejera, «Gramática y derivación lexical», *Revista Española de Lingüística* 1979, p. 464.

⁸⁶ A. Díaz Tejera, «Gramática y...», cit. p. 465.

⁸⁷ Para el estudio de los términos griegos más relevantes en este famosa frase véase M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1962, 2ª edición y L. Versenyi, «Protágoras' Man-Measure Fragment», en *Sophistik* editado por C.J. Classen, Darmstadt 1976, p. 290.

⁸⁸ Véase F. Declava Caizzi, «Il frammento 1 DK di Protágora. Nota critica», *Acme* 31, 1978, pp. 11-35.

⁸⁹ No vamos a desarrollar este último punto, puesto que el siguiente capítulo trata precisamente de esta cuestión. Véase P.H. Epps, «Protágoras' famous statement», *Classical Journal* CIX 1964, pp. 223-226; K.A. Koch, *Homo-mensura. Studien zu Protágoras und Gorgias*, Tübingen 1970; G. Alatzoglou-Themelis, «Erkenntnistheoretischen Ansichten der Sophisten», *Philosophia* X-XI, 1980-1981, pp. 241-264.

Vamos a intentar dar una respuesta a cada uno de estos problemas y al final, después de recoger todas las opiniones, daremos nuestra interpretación.

* * *

La primera cuestión ha tenido dos líneas de interpretación como hemos indicado al enunciarla. En la Antigüedad, se usó siempre el singular: no hay ningún texto que use el plural. Esto, por sí mismo, no quiere decir que se refiera al hombre concreto; puede admitirse la referencia a la Humanidad. Sexto Empírico parece referirse al hombre individual, o al menos, le da un sentido individual. No obstante, Platón en su diálogo *Teeteto* usa algunas expresiones que pueden inducir a pensar que se está considerando la hombre en general⁹⁰. Pasaremos a ver unos ejemplos de cada una de las posturas y sus defensores.

Hegel no se define claramente. Admite que puede tratarse de ambas cosas, y de algunas más que él apunta, «es una frase equívoca, pues medida de las cosas puede ser el hombre indeterminado y multifacético, cada hombre según su particularidad específica, este hombre fortuito; pero puede tratarse también de la razón consciente de sí misma que hay en el hombre, de que el hombre concebido como naturaleza racional y sustancial general, sea medida absoluta»⁹¹. Pensamos que de esta interpretación han surgido las demás posturas ante la famosa frase.

Los apologistas de la tesis del hombre genérico han sido pocos. El más acérrimo defensor de la consideración del hombre genérico ha sido Th. Gomperz⁹². Le parece más legítima la interpretación «que atribuye un significado general y no ya individual al principio de Protágoras»⁹³... En cuanto a la segunda hipótesis individualística una simple consideración: ¿Qué significa que el individuo humano sea declarado el canon o medida de la existencia de las cosas? Si llegase a significar alguna cosa, puede solamente significar la completa negación de una realidad cognoscible objetiva»⁹⁴. A. Chiapelli siguió la opinión de Th. Gomperz, y piensa que en la famosa frase de Protágoras no encuentra expresamente que tal sea el individuo o el sujeto singular, sino únicamente que el hombre en general sea el centro y medida del universo⁹⁵. No nos parece tan claro que A. Lesky se pronuncie por este tesis aunque dice literalmente que «la frase ... ha de tomarse en sentido general»⁹⁶.

Hay un grupo que, dejando claro que Protágoras se está refiriendo al hombre individual, interpretan la frase desde un punto de vista colectivo, es decir, consideran al hombre como individuo social, en sociedad. Parece que fue W. Nestle quien lanzó esta opinión. A la pregunta por el sentido que tiene el hombre en la frase de Protágoras, responde que para Platón, Aristóteles y Sexto Empírico, significa hombre individual, pe-

⁹⁰ Cf. L. Versenyi, en *Sophistik*, Darmstadt, 1976, edición a cargo de J. Classen, pp. 290-291. Los textos que confirman esta opinión son Platón *Teeteto* 170a y 171a, especialmente éste último donde se usa el término *tò plêthos hápantas* y en 171c utiliza *pánton*.

⁹¹ Hegel, *Vorlesungen...*, cit., pp. 429-430.

⁹² Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, Vol. II, pp. 268-269.

⁹³ Th. Gomperz, *Pensatori...*, cit., pp. 269-271 y del mismo autor *Apologie der Heilkunst*, Leipzig 1910, 2ª ed., p. 22.

⁹⁴ Th. Gomperz, *Pensatori...*, cit., p. 271.

⁹⁵ A. Chiapelli, «Per la Storia della sofistica Greca», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3 Heft 2 1890, p. 254.

⁹⁶ A. Lesky, *Historia de la Literatura...*, cit., p. 373.

ro advierte que esto no quiere decir que se entendiera en este sentido en la Antigüedad. Con ella el sofista habría evitado el peligro de caer en un individualismo incontrolado, «este individualismo era aún más amenazador en el terreno ético-político. En éste lo evita entendiendo al hombre en sentido colectivo, del mismo modo que los sanos y los enfermos son colectividades, grupos de hombres»⁹⁷. El crítico francés E. Dupréél ha seguido esta opinión, observando que la medida de todas las cosas es el hombre en sociedad. «El sofista de Abdera fue seguramente el menos individualista, el más social de todos los pensadores de la Antigüedad y la frase sobre el hombre-medida, lejos de expresar sólo una teoría de la percepción y de la apariencia en bruto, encierra también —y esto es lo esencial— una concepción sociológica del conocimiento y su valor»⁹⁸. Se trata de un convencionalismo social que proclama la primacía de la razón sobre la naturaleza animal⁹⁹. Esta interpretación es muy acorde, según E. Dupréél, el idea de Protágoras de construir una sociedad cuyo fundamento fuese la concordia y la educación en las virtudes cívicas¹⁰⁰. O. N. Bernsen hace una interpretación de la famosa sentencia desde un punto de vista ético y social¹⁰¹. La interpretación ética que da B. Farrington puede entenderse como una defensa del hombre genérico y no individual, porque le permite negar la existencia de patrones absolutos de conducta individual¹⁰².

Los defensores de la tesis del hombre individual son muchos. Por esta razón, me veo obligado a espigar sólo un número limitado de opiniones. F. Ueberweg es uno de ellos —en contra de Th. Gomperz—. Es la razón que le llevó a decir que de ahí derivan el subjetivismo y el relativismo epistemológico que el sofista mantiene¹⁰³. W. Windelband, interpretando la frase desde un punto de vista gnoseológico, dice «toda cosa es, para todo individuo, tal como se le aparece a él, más sólo lo es para un individuo, y, más exactamente, para ese estado momentáneo de percepción»¹⁰⁴. E. Zeller, que hace un minucioso y erudito comentario de la frase¹⁰⁵, se inclina por pensar que se está refiriendo al hombre como individuo más que en un sentido general¹⁰⁶. A. Menzel mantiene la misma opinión¹⁰⁷. E. Barker dice que Platón en el *Teeteto* no indica que todos los hombres sean

⁹⁷ Cf. W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, cit., p. 119 y el mismo autor *Vom Mythos...*, cit., p. 273. La misma idea la expone en la introducción de la edición del diálogo de Platón, *Protágoras* Berlin 1920, p. 14.

⁹⁸ E. Dupréél, *Les Sophistes*, Paris-Neûchatel, 1948, p. 19.

⁹⁹ Cf. E. Dupréél, *Les Sophistes*, cit., p. 28.

¹⁰⁰ Cf. E. Dupréél, *Les Sophistes* cit., p. 38.

¹⁰¹ O.N. Bersen, «Protágoras' homo-measura thesis», *Classical and Medievalia* 30 1969, pp. 109-144.

¹⁰² B. Farrington, *Greek Science*, Middlaser 1961, p. 87, *Science and Politics in Ancient World*, London 1939, p. 82 (hay traducción con el título *Ciencia y Filosofía en la Antigüedad*, Barcelona 1967, 3ª ed., p. 99) y *Science in Antiquity*, London 1969, p. 68.

¹⁰³ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vol. I, p. 116, 14ª edición, Stuttgart 1957, texto revisado y actualizado por K. Prächter, «Und zwar ist hier der Mensch nicht als Gattung gemeint; sondern als Individuum, wie aus des Protágoras Schrift entnommen wort (cita Platón, *Teeteto* 152 a= DK 80B, 1)... Mit diesem subjektivismus hangt der Relativismus anguzusamen».

¹⁰⁴ W. Windelband, *Geschichte der Altern Philosophie*, Nördlingen 1888, pp. 186-187. Hay versión en castellano *Historia de la Filosofía Antigua*, Buenos Aires 1955, p. 121.

¹⁰⁵ Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung*, cit. Vol. I, 2, pp. 1356-1361.

¹⁰⁶ Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, cit., p. 1357, n. 1; véase también E. Zeller-R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Vols. I y II, Firenze 1967, pp. 1932-1938.

¹⁰⁷ A. Menzel, «Die Socialphilosophischen Lehren der Protágoras», *Hellenika*, 1938, p. 84.

medida desde el punto de vista epistemológico¹⁰⁸. A. Levi dice que tal como está formulada la frase, caben perfectamente las dos opciones: el hombre genérico que propone Th. Gomperz y el hombre individual, pero se inclina por la primera¹⁰⁹. F. Copleston, basándose en el testimonio de Platón en el *Teeteto*¹¹⁰, mantiene que se está refiriendo al hombre en un sentido individual, no genérico¹¹¹. G. Reale dice que el criterio es el hombre, pero el hombre singular —il singulo uomo— y rechaza de plano la tesis de Th. Gomperz y la posibilidad de que se trate de un hombre en sentido general¹¹².

Todavía existe una tercera vía que podríamos denominar intermedia: los que prefieren no inclinarse ni de un lado ni de otro. Ya hemos citado a Hegel para quien puede tratarse de una concepción del hombre o de otra indistintamente. Aunque es claro que se inclina, de acuerdo con su panlogismo, a darle, a modo de sujeto, la Razón Absoluta. K. Jöel mantiene también que no hay distinción¹¹³. Para A. Lesky la cuestión excede la posible exégesis del texto. Si en la frase el hombre «debe entenderse colectiva o individualmente, es cuestión que reclama palabras diferenciadoras que no están contenidas en ella. La frase... debe tomarse en sentido general y entenderse, ante todo, como un ataque»¹¹⁴. L. Versenyi aduce testimonios platónicos del *Teeteto* en los que pueden admitirse las dos interpretaciones del hombre¹¹⁵. M. Untersteiner identifica a ambos tipos de hombre y afirma que se trata de momentos dialécticos formados por ambas consideraciones del hombre, confirman su tesis los testimonios de Platón en *Crátilo* 386 e, donde tienen un valor absoluto las opiniones individuales, y en el *Teeteto* 151 a-152 a, en el que la sensación, mundo de los sentidos, es igual para todos los hombres¹¹⁶. F. Rodríguez Adrados afirma que «en cuanto al hombre la famosa frase, se ha propuesto interpretarlo ya como hombre individual ya como hombre genérico, ya sin introducir distinción entre uno y otro. Esta última opinión me parece la más acertada»¹¹⁷. Las razones que aduce para justificar su afirmación las encuentra sobre todo en el texto de Platón en el *Teeteto* 166 d y ss., donde se hace alusión tanto al hombre individual como al genérico.

El segundo problema que se planteaba más arriba era sobre la traducción exacta de la palabra *hôs*. En alemán puede interpretarse como «dass» o «wie», indistintamente. En inglés tiene tres acepciones: «that», «in what manner» y «how». En italiano, en cambio, se traduce por «che» y «come». La cuestión sigue siendo polémica y esté lejos de solucionarse. Para el caso de la lengua alemana, E. Zeller hace un extenso comentario en su

¹⁰⁸ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 2ª edición, New York 1954, p. 32.

¹⁰⁹ A. Levi, «The Man-measure principle: its meaning and applications», *Philosophy* 1940, p. 150, en n. 1 explica las distintas posturas.

¹¹⁰ Platón, *Teeteto* 151 e-152 a.

¹¹¹ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. I, Westminster 1963, reimpresión, p. 88. Hay traducción al castellano *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1969, Vol. I, p. 101.

¹¹² G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit. Vol. I, p. 231.

¹¹³ K. Jöel, *Geschichte der Antiken...*, cit., Vol. I, pp. 704 y ss.

¹¹⁴ A. Lesky, *Historia de la Literatura...*, cit., p. 373. Véase la edición original, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern 1957-1958, pp. 324-325.

¹¹⁵ L. Versenyi, «Protagoras' Man Measure Fragmente», en *Sophistik*, p. 290.

¹¹⁶ Cf. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1962, 2ª ed., pp. 56-57 y 96-113.

¹¹⁷ F. Rodríguez Adrados, *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid 1966, p. 248. Antes de publicar este libro el mismo autor publicó un artículo titulado «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón», *Revista de Occidente* 99, 1971 donde afirmaba que el hombre en la frase significaba «los diversos grupos o colectividades en que (el hombre) se integra» (p. 302).

*Die Geschichte der Philosophie der Griechen*¹¹⁸. Para el inglés, cada autor lo interpreta como le parece mejor. L. Versenyi no entra en la cuestión¹¹⁹. W.C.K. Guthrie da las distintas versiones que los autores han dado a la palabra¹²⁰. M. Untersteiner dice que para la traducción de *hōs* es válido tanto «che» como «come»; distinguirlos sólo es posible de una forma abstracta¹²¹.

El significado de la palabra *khremata* en la frase ha sido interpretado de forma diversa. W. Nestle afirmó que designa cualidades tanto sensibles como morales y políticas. No se corresponde con cosa, *stricto sensu*, sino más bien con sus propiedades y con las instituciones políticas y sociales. Por esta razón traduce la frase según se ha citado más arriba¹²². M. Untersteiner recuerda que los transmisores de los testimonios usaron indistintamente *khremata* y *pragmata*, y en algunas ocasiones tradujeron la primera por la segunda¹²³. Teniendo en cuenta el significado de la palabra en griego debe interpretarse como todo aquello que está delante del hombre, desde lo sensible a lo inteligible, tanto el acontecimiento como la realidad acaecida, el evento en su devenir. La palabra *khremata* designa un mundo que constituye el ámbito de acción del hombre, el cual sobre él debe ejercitar una obra de interpretación y de dominio¹²⁴. L. Versenyi le da el sentido de un valor que se usa o cuenta, los bienes y las propiedades: las cosas son importantes no tanto en sí mismas, sino en relación con el hombre, y a éste, que no es una quimera abstracta, le importa el mundo que le rodea, el mundo de *khremata* porque necesita de él, además afirma que Protágoras utiliza la palabra *khremata* en más ocasiones que *ónta* o incluso que *pragmata*. El sentido exacto que atribuye al término es de «cosas» o «cualidades»¹²⁵. F. Rodríguez Adrados dice que «hoy es opinión común fundada en las exposiciones de la doctrina en el *Teeteto* y *Protágoras* platónicos, que las «cosas» (*khremata*) a que se refiere son bien cualidades, bien valores; es decir, no se trata de juicios existenciales»¹²⁶.

A. Lesky mantiene la misma posición, la palabra hace referencia tanto a cosas, como a objetos, cualidades o valoraciones¹²⁷. A. Levi señala que los textos, en especial el *Teeteto* de Platón se refieren a cosas, pero atienden más a las cualidades de éstas: el viento es frío o caliente, por ejemplo, concluye que se puede interpretar también como «hechos»¹²⁸. W.C.K. Guthrie amplía la interpretación. Admite que puede tratarse de valores, pero dice que la palabra no se agota en esta acepción, sino que abarca todo lo existente¹²⁹. G. Reale afirma que por cosa se debe entender todos los hechos en gene-

¹¹⁸ Vol. I,2, pp. 1355-1356 y nota 1.

¹¹⁹ Cf. L. Versenyi, «Protagoras', Man-Measure...», cit., p. 295 «Since we are no longer dealing with abstract theoretical questions concerning things in themselves...».

¹²⁰ W.C.K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. III, p. 189-190.

¹²¹ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. fasc. I, p. 73.

¹²² W. Nestle, *Vom Mythos zum...*, cit., pp. 273-274 e *Historia del espíritu...*, cit., p. 118.

¹²³ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. I, pp. 72-73.

¹²⁴ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. I, p. 73.

¹²⁵ Cf. L. Versenyi, «Protagoras' Man-Measure...», cit., p. 294.

¹²⁶ F. Rodríguez Adrados, *La Democracia...*, cit. pp. 206 y «Lengua, ontología...», cit. p. 302.

¹²⁷ A. Lesky, *Geschichte der Griechischen...*, cit., p. 325.

¹²⁸ Cf. A. Levi, «The man-measure principle...», cit. pp. 148-149.

¹²⁹ W.C.K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, cit. Vol. III, p. 191: «No doubt it is possible to represent *khremata* in all these cases plural anything or good for man, business, thing, number, etc. as having some relation to mankind... but it would be fanciful to suppose that this relation is in the writer's mind, and we may conclude that no word more specific than thing will serve as its translation in the *dic-tum* of Protagoras».

ral¹³⁰. Finalmente, X. Zubiri le dio un sentido gnoseológico a la frase; dentro de ella *krhémata* significa «cosas usuales»¹³¹.

El cuarto problema, la palabra *métron* ha tenido también diversas interpretaciones, entre las que destacan la dos siguientes:

- a) Manifiesta una actitud del hombre frente a la realidad que le rodea.
- b) Es un criterio epistemológico¹³².

En la antigua Grecia se encuentran estas dos acepciones. Platón en el *Teeteto* relaciona *métron* con *aísthesis* y lo interpreta como *krités*. Aristóteles dice que *métron* es la medida de lo inteligible. El hombre se convierte en mensurante de la realidad exterior, pero en verdad debería ser objeto de la medida. Sexto Empírico recoge estas opiniones, e interpreta la palabra *métron* como norma de medida.

Hegel hace depender la medida del valor del contenido y de la determinación general que tenga el pensamiento¹³³. Para H. Gomperz y A. Neumann significa también criterio de distinción (*Unterscheidungsmerkmal*)¹³⁴. Según E. Barker, el significado es de materia determinada por el hombre, y no al revés. La realidad se comprende en sus relaciones con el hombre; todo objeto adquiere su grado científico en cuanto se vincula de alguna forma con él¹³⁵. Para justificar su traducción M. Untersteiner mantiene que *métron* significa medida de contenido, o espacio y dominio de una cosa. Relaciona la palabra con el verbo *médo* que traduce por «mi prendo», «cura di», «proteggio», «regno su»¹³⁶; concluye que para Protágoras y en esta frase concreta, el hombre es entendido como dominador de experiencias¹³⁷. G. Reale sostiene que por medida Protágoras debía entender la norma del juicio¹³⁸.

Una vez recogidas las interpretaciones de cada uno de los autores que hemos citado, vamos a exponer brevemente nuestra interpretación de cada una de las cuestiones planteadas. Partimos de la consideración de la frase en un sentido antropológico y no ontológico. El hombre es enfocado como ser social-individual. La interpretación se basa, por tanto, en razones contextuales, históricas y sistemáticas. Si se tiene en cuenta lo dicho antes de las palabras *métron* y *khémata* es preferible traducir la palabra *hôs* por «cómo» en lugar de «que», ya que hace referencia a las cosas que están en el mundo que el hombre organiza, en el ámbito del obrar del ser humano. Pero para poder perfilar mejor el sentido de nuestra respuesta y propuesta antropológica de Protágoras, parece oportuno señalar brevemente un doble paralelismo.

En primer lugar en la obra de M. Heidegger *Sein und Zeit*¹³⁹, *Ser y Tiempo*¹⁴⁰ estudia la relación entre el hombre y los entes «intramundanos». El paralelismo del contenido

¹³⁰ G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit., Vol. I, p. 231.

¹³¹ X. Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, cit., p. 191.

¹³² Cf. H.D. Rankin, *Sophists, Socratics...*, cit., pp. 33-34.

¹³³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte...*, cit. p. 430.

¹³⁴ Cf. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912 y A. Neumann, «Problematik des Homomesura Satzes», *Classical Philology*, 33 1938.

¹³⁵ E. Barker, *The Political Thought...*, cit., p. 32.

¹³⁶ Cf. *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. I, p. 72.

¹³⁷ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. I, pp. 72-73.

¹³⁸ G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit. Vol. I, p. 230.

¹³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1957.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. de J. Gaos, 2ª ed., México 1962.



del párrafo 15 titulado «El ser de los entes que hacen frente en el mundo circundante» con la tesis de Protágoras es especialmente llamativo. Dejando otras analogías bastantes claras, vamos a resumir el citado párrafo.

M. Heidegger desarrolla la idea de «andar por el mundo» como andar con los entes «intramundanos»¹⁴¹. El sentido del «andar con» es también en castellano el de «andar a vueltas», «andar ocupado», interesarse, enredarse, ocuparse, etc. Todos estos sentidos son pragmáticos. M. Heidegger entiende que este modo de tratar a los entes es previo al conocimiento en sentido preciso y, a la vez, que es también un modo de conocer: «La forma inmediata de "andar" no es... el conocimiento no más que preceptivo, sino "curarse de", que manipula, que usa y que tiene su peculiar "conocimiento"»¹⁴². El ente enfocado teóricamente o científicamente es la *Vorhandenheit*, esto es, la presencialidad objetiva puesta ante la mirada. El ente en la relación de «andar con» él es operativa o prácticamente es la *Zuhandenheit*, esto es, el modo peculiar de conocer, del caminar usando, haciendo, empleando los *Zeugen*, los útiles. La entidad es pertinente en la analítica del *Dasein* es ésta última. Estos entes, para M. Heidegger «no son objeto de ningún conocimiento del mundo —distinción con el *Vorhandenheit*: son lo usado, lo producido— (es decir, *tá prágmata*)»¹⁴³.

En el «andar con» el hombre encuentra las cosas factibles que constituyen el «tema previo». Estas cosas no son *res*, sino cosas al alcance de la mano —útiles—. Así lo expresa M. Heidegger: «... con este llamar a los entes "cosas" (*res*), se hace tácitamente por anticipado una caracterización ontológica. El análisis que pasa de hacerse cuestión de tales entes a hacerse cuestión del ser da con el "ser cosa" y el "ser real". La explicación ontológica encuentra así, al avanzar, caracteres del ser como la sustancialidad, la materialidad, la extensión... Pero los entes que hacen frente en el "curarse de" son en este ser inmediatamente ocultos, incluso preontológicamente. Llamando a las cosas los entes "inmediatamente dados" se yerra ontológicamente, si bien ónticamente se mienta algo distinto. Lo que propiamente se mienta, permanece indeterminado. O bien se caracteriza a estas como cosas "dotadas de valor"»¹⁴⁴. Pero esta dotación es extrínseca y deja sin aclarar lo que subyace a la noción de valor.

M. Heidegger insiste en que el ser que busca es el «ser del útil», es decir, de los *prágmata*. La noción de útil no es la de cosa en sí —ser en sí—, sino es «algo para». «Los griegos tenían un adecuado término para "cosas": *prágmata*, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el "andar" que se "cura de" (*práxis*). Pero dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente pragmático de los "*prágmata*" y los definieron "inmediatamente" como meras cosas»¹⁴⁵. Hay que hacer lo que no hicieron los griegos, «poner de manifiesto la forma de ser del útil»¹⁴⁶. Es un ser peculiar.

Este útil no está aislado. El «ser útil para» se manifiesta en el plexo. Lo singular del útil no es en sí, sino que se desvela en el plexo, que es una totalidad —no olística— organizada de referencias mutuas y constantes. Así pues, los útiles no son objetos puestos delante, sino entes entre otros entes. Dicho con palabras de M. Heidegger: «Nosotros

¹⁴¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 80, citamos siempre por la versión en castellano.

¹⁴² M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 80

¹⁴³ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 80

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 81.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 81.

¹⁴⁶ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 81.

llamamos al ente que hace frente en el "curarse de", "útil". En el "andar" se encuentra uno con el útil para escribir o palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehículo, el útil para medir o el instrumento de medida. Hay que poner de manifiesto la forma de ser útil. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de él un útil, del "ser útil". Un útil no "es" rigurosamente tomado, nunca (un útil no puede estar aislado). Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente un "algo para...". Los diversos modos del "para", el ser adecuado "para", el poderse emplear "para", el poderse manejar "para", originan esa totalidad de útiles. En la estructura expresado con el "para" hay una "referencia" de algo a algo¹⁴⁷.

Los ejemplos que pone son nítidos y muestran ese todo referencial inherente a la noción de útil: «Por el momento se trata de hacer caer bajo la mirada el fenómeno de un plexo de referencia. El útil, respondiendo a su "ser útil", "es" siempre por la adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventana, puerta, cuarto. Estas "cosas" jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco este como lo "entre cuatro paredes", en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o habitación. Partiendo de ésta se muestra el "arreglo" de la misma y en él el útil "singular" del caso. Antes que este último es en cada caso ya al descubierto una totalidad de útiles»¹⁴⁸.

Fuera del plexo el útil carece de referencia, pierde su sentido de «ser para». M. Heidegger muestra que la aprehensión del útil sólo es posible mediante su uso. El útil se desvela totalmente en su manejo o utilización, nunca en la explicación teórica. Para manejar un útil no es necesario, como condición previa, conocer temáticamente el útil.

«En "andar", en cada caso hecho a la medida del útil y lo único en que éste puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo, el martillar con el martillo, no aprehende este ente temáticamente como cosa que se ofrece, y menos aún el usar sabe de la estructura del útil en cuanto tal. El martillar no se limita simplemente a tener un saber del carácter de útil del martillo, sino que se ha "apropiado" este útil como más adecuadamente no es posible. En semejante "andar" usando se somete el "curarse de" al "para" constitutivo del útil del caso; cuanto menos se mire con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve el atenérselas a ella, tanto más desembozadamente hace frente ella como lo que es, como un útil»¹⁴⁹. El manejar el útil es un modo de establecer la preeminencia de la pregunta que interroga por el ser. En la utilización «se ve a través» de la utilización.

Lo determinante del útil es estar-disponible-para. El útil no se ofrece pasivamente, sino que está ahí, en el plexo, «para algo». Cuando se usa para ese algo se establecen las referencias mutuas entre los útiles: la pluma para escribir en un papel sobre la carpeta en una mesa, etc. Así se muestra el ser del útil, que no se puede aprehender sólo dirigiendo la mirada hacia él, contemplándolo. M. Heidegger señala la diferencia neta entre la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*. En el primer caso, las cosas se descubren como «ser a la mano»: útiles; en el segundo caso, sólo se ve la forma, no la utilidad. «El martillar mis-

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 81.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 82.

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 83.

mo es el que descubre la específica manejabilidad del martillo. A la forma de ser útil en que éste se hace patente desde sí mismo la llamamos "ser a la mano". Sólo porque el útil tiene ese "ser en sí", y no se limita simplemente a ofrecerse, es manejable en el sentido más lato y "disponible". El más agudo dirigir la vista al "aspecto" de ésta, no es capaz de descubrir lo "a la mano". El simple dirigir la vista teóricamente a las cosas carece de comprensión de "ser a la mano". Pero el "andar" manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee. El "andar" con un útil se somete al plexo de referencias del "para". El ver de semejante ajustarse a las cosas es el "ver en torno"»¹⁵⁰.

También la naturaleza debe ser aprehendida mediante o como ser útil. No hay que contemplarla y admirarse, sino que ella también tiene el carácter de ser para el hombre. «El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento "en las velas". Con el descubierto "mundo circundante" hace frente la así descubierta naturaleza. De su forma de ser "a la mano" puede prescindirse y descubrirla, determinársela a ella misma simplemente en su puro "ser ante los ojos"»¹⁵¹. Comprobamos que la teoría presupone la práctica.

M. Heidegger concluye que la forma de ser de estos útiles es «ser a la mano». El «ser a la mano» no se funda, ontológicamente, en la teoría, por cuanto «el "ser a la mano" es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son "en sí"»¹⁵².

En resumen, nos parecen claras las siguientes correspondencias:

khremata «Zeugen».

panta «Zeugganzheit» —plexo— o «Welt» —mundo—.

metron con dos expresiones «Der je auf das Zeug zugeschnittene»¹⁵³ y «Das Werk wird ihm auf dem Lieb zugeschnitten»¹⁵⁴.

Decíamos que había un doble paralelismo; el primero ha quedado resuelto. Vamos a analizar el segundo. Se trata de una coincidencia no tan exacta como la anterior, y tiene lugar en otras tendencia filosófica, en la tradición aristotélica. En el texto ya citado:

«Y Protágoras respecto del hombre afirma que es la medida de todas las cosas, como si dijera que es el que sabe o el que siente, y esto porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medidas de sus objetos. Así no diciendo nada extraordinario, parece decir algo»¹⁵⁵.

Aristóteles señala que Protágoras dice algo que es cierto pero que dista mucho de ser lo más importante, salvo que se entienda en el orden del conocimiento. De esta manera Aristóteles sitúa el *dictum* protagórico en su justo lugar. Veámoslo.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., pp. 83-84.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 84.

¹⁵² M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 85.

¹⁵³ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 82. De la edición alemana p. 93.

¹⁵⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, cit., p. 84 y de la edición alemana p. 95.

¹⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica* 1053a 35-1053b 3.

La frase gira en torno a los *khremata* que, como hemos dicho, en tanto que medidos por el hombre son poseídos por él. Este tener encuentra su lugar preciso dentro de la pluralidad de sentidos del *ékhein* aristotélico¹⁵⁶, que son jerárquicos o distintos en intensidad. El tener no se agota en la posesión extrínseca de un útil, como pretende Protágoras. Aristóteles dice que este tener es el de menor densidad óptica. *Ekhein* tiene varias acepciones, que Aristóteles resume en las *Categorías*:

«El tener se dice de varias maneras: o bien, en efecto, como estado o disposición o alguna otra cualidad —pues se dice de nosotros que tenemos conocimiento y virtud—; o como cantidad, por ejemplo: el tamaño que viene a tener uno —pues se dice de tres codos, o de cuatro codos—; o como lo que rodea al cuerpo, por ejemplo: un anillo en la mano; o como un recipiente, por ejemplo: la medida de los granos de trigo o el vino en vasija: en efecto, se dice que la vasija tiene vino, y la medida granos de trigo; pues así se dice el tener como una adquisición: pues se dice de nosotros que tenemos una casa y un campo. También se dice de nosotros que tenemos una mujer, y, de la mujer, que tiene un hombre; pero el último mencionado parece ser el modo más raro de tener: en efecto, con tener una mujer no queremos significar otra cosa que estar casado»¹⁵⁷.

De estas acepciones destacamos las tres más importantes para nuestro tema: la primera es el tener como estado o disposición. Es el tener propio de las facultades. La segunda es el tener del acto cognoscitivo. La tercera es el tener como posesión, «como lo que está en una parte del cuerpo: el anillo en el dedo». Es el tener como relación entre sustancias. Para Aristóteles la forma más alta de tener es la primera. Lo que dice Protágoras es correcto. Pero Aristóteles lo asume y llega más lejos. Con otras palabras: su formulación del tener es mucho más profunda que la de Protágoras, pues llega hasta el hábito intelectual y la virtud.

El tener no queda restringido a la posesión extrínseca: tengo un libro, o un lápiz, cosas que puedo coger con la mano, o echarme encima, como el vestido: esta es una mera relación entre sustancias. El hábito o la virtud, tal como los formula Aristóteles, son mucho más que esto: son intrínsecos o perfeccionantes de las facultades superiores del hombre en cuanto que tales. El segundo modo de poseer es copresencial: la concurrencia simultánea de la operación y lo tenido *qua* objeto¹⁵⁸. Es el tener inmanente. Este segundo sentido del tener es expuesto en uno de los pasajes más luminosos de la *Metafísica*:

«Puesto que las acciones que tienen límites ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar el fin es la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o, al menos, no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se tiene el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien,

¹⁵⁶ La derivación del sánscrito (*sah-*) del verbo *ékhein* parece que le da el sentido de vencer, tener poder sobre algo, tomar posesión, ejercer dominio. En védico estas expresiones tienen el radical *haz-*. Ambos radicales tienen este sentido posesivo cuando van con genitivo. Son, como dice P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologie de la langue Grecque*, Vol. II, Paris 1970, p. 392, «le verbe *ékhein* comme tous les verbes "avoir" exprime un rapport de possession et constitue un "être à" reuverse». La traducción ajustada de la palabra *ékhein* es poseer cosas propiedades del uso más común.

¹⁵⁷ Aristóteles, *Categorías* 15b, 14-33.

¹⁵⁸ Cf. L. Polo, «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico* 15/2 1982, p. 122.

es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así pues, de estas *praxis*, unas pueden ser llamadas movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, no deviene y ha llegado a ser, no se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento»¹⁵⁹.

Este texto merece un comentario amplio; aquí nos interesa sólo resaltar la diferencia entre por un lado, de las acciones transitivas, propias del mundo físico —que están en el texto consideradas como movimiento—, las acciones que tienen término, y por otro, de las operaciones inmanentes propias de las facultades cognoscitivas. Los movimientos se llaman transitivos porque el fin de la acción —lo tenido— no es simultáneo con la acción: una vez alcanzado el término final se detiene la acción. Podemos recordar un ejemplo muy claro que pone el mismo Aristóteles: al edificar no se tiene lo edificado, y cuando se tiene lo edificado no se edifica. En rigor el edificar no tiene nunca lo edificado, puesto que al edificar no existe lo edificado y cuando existe lo edificado no se edifica. En ningún momento el edificar posee.

En las operaciones inmanentes la posesión es estricta. La acción continúa cuando se posee: se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo. Es el acto considerado no como proceso hacia un fin, sino como la simultaneidad con el fin. Conocer es tener ya lo conocido. Al conocer, ya se ha conocido, y lo conocido tiene carácter de pretérito perfecto. La operación de conocer no procede gradualmente hacia un resultado, sino que ya lo ha logrado. La operación de conocer no es sucesiva o continua, como ocurre en las acciones transitivas.

Los movimientos transitivos tienen un término —*péras*—, un límite de la acción. En cambio, las operaciones inmanentes no tienen término, pues ellas mismas y su objeto son simultáneos. De esta simultaneidad se deduce que las operaciones inmanentes son inmóviles comparadas con las acciones transitivas porque no tienden al fin, que ya es poseído. L. Polo resume lo expuesto con las siguientes palabras: «El entender posee lo entendido; es la actividad que lo transita hasta un efecto exterior, sin que el alcanzarlo es ella misma en cuanto una: es la actividad exactamente una porque no procede hasta un término exterior por cuanto ya lo tiene. Lo cual difiere «*toto caelo*» del innatismo. Lo entendido es poseído con carácter de pretérito perfecto. Entender es haber entendido. Haber entendido significa: haber-lo entendido, ob-tenerlo. Entender es un verbo activo; si cabe decirlo así, su pretérito perfecto es un acusativo. En ello estriba lo que conviene llamar la conmesuración de ambos: como actividad, el entender no procede de un modo ciego: no hay un tramo de tal actividad previo a lo entendido. Por ello, ni siquiera es acertado decir que la operación de entender es un proceso. Y justamente por ello sólo se entiende lo uno: lo entendido es uno porque no es efectuado por partes o de un modo continuo, sino que se alcanza, es alcanzado ya: lo entendido es un pretérito perfecto... La conmesuración es estricta: ni más entender que entendido, ni más entendido que entender»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Metafísica* 1048b, 18-33.

¹⁶⁰ L. Polo, «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico* 15/2 1982, p. 122.

La noción de *métron* de Protágoras es remitida al *habitus* categorial, la última del las categorías.

El hábito predicamental se define como una relación entre sustancias. Esa relación es tal que una sustancia pertenece a la otra y es medida por ella. Claro está que dicha pertenencia es más débil (y no la imposible de superar, como sostiene M. Heidegger). La noción de *métron* y su aplicación a las *krémata* es dilucidada por Aristóteles de esta manera.

La tradición aristotélica pone de manifiesto esta consideración del haber categorial, vamos a tomar a dos autores como ejemplo de la continuidad de esta corriente de pensamiento¹⁶¹.

El haber categorial tiene una doble referencia: posesión y disposición. En cualquiera de los dos casos indica a una relación. En el primero, entre el sujeto tenente y lo tenido: la noción de haber se aplica, por tanto, donde hay una totalidad formada de modo general por lo habiente y lo habido. La segunda acepción indica también una relación: una cosa está dispuesta de un modo determinado: en sí misma o bien respecto a otra. Así pues el haber predicamental puede considerarse como el modo conforme al cual una cosa se ordena a otra, en cuanto una se dice completamente habida y respecto de otra llamada habiente. En este sentido «habiente» y «habido» forman un todo. Ello implica que el que tiene, en el sentido de hábito, no está terminado, concluído, sino abierto a lo que tiene en tanto que distinto.

El hábito categorial es exclusivo del hombre: el sujeto del haber categorial es el hombre, de acuerdo con su peculiar corporeidad. Esta peculiaridad es la indeterminación o no acabamiento del cuerpo humano. Así lo vio Aristóteles, y de modo más explícito Tomás de Aquino. La mano es lo menos terminado del hombre —no es garra o pezuña—. Pero, por lo mismo, con la mano se puede tomar, hacer cosas; la mano es el instrumento puro que se adapta a todo tipo de acciones: tocar un instrumento musical, escribir, pintar, etc. Esta indeterminación es sumamente adecuada a la naturaleza del espíritu que la está informando. Es la llamada no especialización. La mano está ordenada para servir a la razón práctica y posee por cuanto es plástica, más que la regla de medida de Lesbos.

Tomás de Aquino cuenta que el hombre, por el hecho de estar calzado, vestido y habitar sufre una alteración metafísica: posee un accidente que antes no tenía al entrar en relación con otras sustancias¹⁶². Desde este punto de vista ontológico, el haber categorial se define como un accidente según el cual se denomina la indeterminación adecuada del cuerpo en orden a las determinaciones inadecuadas externas posibilitantes, y media entre lo habiente y lo habido. Este carácter del hábito es olvidado por Francisco Suárez que lo despoja de su sentido dinámico y teleológico.

Otro aristotélico menos conocido, profesor de metafísica en la Universidad de Salamanca, Juan Sánchez Sedeño recupera la dimensión dinámica y teleológica del hábito. El hábito categorial tiene sentido en la misma medida en que la corporeidad humana, como indeterminación adecuada, se afirma en unas determinaciones, en unas configuraciones materiales que la posibilitan. Esto conduce a afirmar que el hábito categorial es la

¹⁶¹ Las ideas contenidas en esta parte del artículo han sido tomadas fundamentalmente de J. Cruz Cruz, «El "haber" categorial en la ontología clásica», *Revista de Filosofía*, 51 1984, pp. 551-530 y 52 1985, pp. 3-18.

¹⁶² Cf. Tomás de Aquino, *In VIII Libros Physicorum Commentarium*, Lib. II, Lectio 5, p. 125, edición de Marietti.

inmutación metafísica producida en la corporeidad adecuadamente indeterminada por la adyacencia de unas configuraciones materiales plasmadas por el hombre al intentar con seguridad su corporeidad en el mundo real¹⁶³.

El hábito, desde esta perspectiva, tiene que ver con «habitar», que es exclusivo del hombre. El hombre no sólo está puesto en el mundo, sino que lo posee, lo tiene: el vestido es para el hombre, no al revés, cuando uno está bien vestido es cuando el cuerpo en la relación de tener vestido, mide el vestido con su propia corporeidad. El hombre es habitante porque establece una relación de pertenencia con el mundo respecto de sí. En esta doble relación de pertenencia y dependencia, el hombre organiza y civiliza los elementos del universo, un plexo como dice M. Heidegger¹⁶⁴.

No insistimos más. El planteamiento de M. Heidegger tiene una clara correspondencia en la tradición aristotélica, la cual, por su parte asume y supera el *métron* protagórico dándole cabida en la pluralidad de *ékhein*. Por tanto la glosa que se podría hacer de la tesis de Protágoras sería esta: Existe una medida total respecto de las cosas usuales si, y sólo, si hay hombre. La versión que proponemos, no literal por supuesto, de la frase es:

«La medida de todo lo usable en orden a como se usa o no se usa es, en rigor, el hombre...».

¹⁶³ Cf. Juan Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna elucidata*, Salamaca 1600, Lib. VI, q. XVI, pp. 225-227.

¹⁶⁴ Basta ver cómo el agricultor organiza su propiedad según los cultivos, el clima, etc. O como el empresario organiza sus recursos bien humanos, bien materiales, o económicos.

CAPÍTULO VI
ASPECTOS ONTOLÓGICOS Y GNOSEOLÓGICOS
DE LA SOFÍSTICA *

En este capítulo vamos a abordar un tema importante dentro del contenido filosófico de la sofística. Se trata de la ontología que defiende Gorgias en su escrito *Sobre el no ser* y la teoría de conocimiento que proponen los sofistas Protágoras, Gorgias, Antifonte, Liconfronte y Jeniades.

1. *La ontología de Gorgias*

Las tesis de Gorgias sobre el ser y su cognoscibilidad son un cierto balance de la situación a que había llegado la ontología griega. Como vimos en el capítulo cuarto, esta situación puede caracterizarse como una dispersión. La contemplación de *physis* se había fragmentado en una pluralidad de opiniones no coordinadas. La pretensión de solución definitiva de cada una de las ontologías no era sostenible; se trataba, más bien, de versiones distintas del problema, de testimonios vividos y expresados de una vacilación y de cierta perplejidad ante la concurrencia de factores cuya compatibilidad no se acababa de ver. Así se ha podido decir que «Gorgias en su tratado *Sobre el no ser* señala los desajustes entre el ser y el pensamiento, entre el pensamiento y su expresión en palabras»¹.

La sofística representa, ante todo, un desplazamiento de las coordenadas de la filosofía, la búsqueda de un ámbito en que fueran posibles ajustes nuevos. Este giro de la atención encuentra con Protágoras la noción de *métron*, que —como hemos visto— es un ajuste peculiar, o enteramente general. El hombre mide una región especial, la de sus asuntos, pero no el orbe de la realidad total. La exclusión a la que aludimos está implícita en la frase a cuya interpretación hemos dedicado el capítulo anterior.

Las tesis de Gorgias vienen a ser una maniobra que cubre el flanco de la actitud de Protágoras, y, en este sentido, el balance de que hablábamos. La cuestión del ser va a cerrarse con una declaración que alcanza al ser general por su mismo significado negativo. Frente al pluralismo de la filosofía de los físicos cabía una declaración englobante formulada en términos negativos o un balance, cuya justificación estriba precisamente en hacer explícita la exclusión protagórea. De esta manera se delimita el nuevo ámbito, antropológico, y su exploración se aísla de interferencias impertinentes. Gorgias ha procedido a quemar las naves.

* Se sigue, con alteraciones, el artículo de Salvador Rus, «La ontología de Gorgias y la teoría del conocimiento de la Sofística griega», *Persona y Derecho*, 14, 1986, pp. 323-362.

¹ F. Rodríguez Adrados, *La Democracia...*, cit., p. 214 y la misma opinión la expuso antes en «Lengua, ontología, lógica...», cit., pp. 306-308.

Desde las consideraciones precedentes se comprende por qué Isócrates, discípulo de Gorgias, sostenía la imposibilidad de superar a su maestro: «¿Cómo podría alguno sobrepasar a Gorgias, que se atrevió a decir que nada existe?»².

Las tesis de Gorgias sobre el ser han llegado hasta nosotros en dos fragmentos. Uno se encuentra en Sexto Empírico³ y el otro en el texto del Pseudo-Aristóteles *De Melisso, Xenophane et Gorgia*⁴.

a) Las opiniones sobre los textos

Las opiniones sobre la transmisión de los textos son muchas y variadas. Los problemas debatidos se pueden decir que son dos:

- Cuál de los dos es más fiel al pensamiento del sofista, ya que si bien los dos textos coinciden en bastantes puntos, hay también algunas diferencias entre ambos.
- Cuál es la fuente o el origen de ellos.

En cuanto al primer punto referido a la fidelidad de transmisión de la doctrina gorgiana, O. Gigon y G. Calogero opinan que el texto del Pseudo-Aristóteles es el que mejor refleja su pensamiento. Sin embargo, H. Gomperz, E. Nartorp y E. Dupréel mantienen que es más fiel el texto de Sexto Empírico. Por otra parte, R. Modolfo y M. Untersteiner intentan llegar a una integración armónica⁵.

En cuanto a las fuentes, las opiniones son tres. La primera admite un origen común que se atribuye a Teofrasto; así se podrían explicar las concordancias y las divergencias entre ambos⁶. Para la segunda, las fuentes fueron distintas y en la actualidad es imposible de determinar cuáles fueron⁷. La tercera, defendida fundamentalmente por M. Untersteiner, sostuvo que las redacciones fueron hechas por dos discípulos de Gorgias⁸.

Nosotros no vamos a entrar en esta polémica. Vamos a usar como base el texto de Sexto Empírico y citaremos los pasajes del Pseudo-Aristóteles que lo exceden. En las notas señalaremos las concordancias.

El fragmento de Sexto Empírico comienza con las siguientes palabras:

«Gorgias de Leontino fue también de los que suprimieron el criterio de verdad, no por las mismas dificultades que Protágoras y su escuela. En su libro titulado *Del no-ser o sobre la naturaleza* establece de forma gradual sus tres proposiciones fundamentales. La primera, que nada existe; la segunda, que aunque (algo) exista, el hombre no puede conocerlo; la tercera, que aunque existiese, no puede comunicarlo y explicarlo a otros»⁹.

b) Las demostraciones de Gorgias

En este primer párrafo aparecen las tesis que se han de demostrar. La demostración es larga y reviste de no pocas dificultades hermenéuticas.

² Isócrates X, 3.

³ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 65-68= DK 92B, 3.

⁴ Pseudo-Aristóteles, *Melisso, Xenophane et Gorgia*, capítulos V y VI, en adelante citado *MXG*.

⁵ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. II, pp. 38-39.

⁶ Cf. H. Gomperz, *Sophistik und Rethorik*, cit. p. 33, n. 39.

⁷ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, p. 39 recoge los defensores de esta tesis.

⁸ M. Untersteiner, *I Sofisti*, cit. p. 75.

⁹ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 65 y *MXG* 979a, 12-14.

H. Gomperz vio en esta argumentación sólo un hábil juego retórico, semejante al del *Elogio de Elena*¹⁰. Gorgias exhibe, en un tema de mayor envergadura, su habilidad dialéctica y su facilidad para dar la vuelta a los argumentos. Para los historiadores de la filosofía, por el contrario, los textos de Sexto Empírico y del Pseudo-Aristóteles reflejan la postura nihilista de Gorgias y su rechazo de todo criterio de verdad¹¹. Pero según W. C. K. Guthrie, Gorgias lo que pretende es demostrar que los planteamientos de los eleatas, en particular el de Parménides, eran absurdos o inconcluyentes. Usando los mismos argumentos de esta escuela se puede afirmar tanto lo que es, como lo que no es¹². J. Marechal atribuye el escepticismo de los sofistas a que ponen en duda el valor del primer principio racional: el principio de no-contradicción. De este modo se envuelve «con una irremediable y radical incertidumbre la legitimidad misma de la afirmación, forma de toda verdad lógica»¹³.

1. Exposición

Vamos a desarrollar ahora la demostración de las tres tesis de Gorgias. Van entre paréntesis los párrafos correspondientes al texto de Sexto Empírico. Se intercalan en cursiva algunas aclaraciones posibles.

Primera tesis: Nada existe. Se argumenta del siguiente modo.

«(66) si algo existe, sería ser, o no-ser juntos... Y en verdad, no existe no-ser. Pues si existe será». *El tiempo es la alternancia del ser y no-ser, no conjunción.* «(67) ...Pero es de todo punto absurdo que algo sea a la vez y no sea: por tanto, no es lo que no es (el no-ser no es). Y aún de otro modo: si es lo que no es lo que es no será (si el no-ser, el ser no será), pues son contrarios el uno con el otro». *Hasta aquí el ataque parece apuntar a Demócrito. El párrafo continúa «y si a lo que es le queda atribuido el ser, a lo que no es se le atribuirá el no-ser; pero no puede ser, por cierto, que lo que es no sea; así tampoco lo que no será.* (68) Ahora bien, tampoco es lo que es: pues, si es lo que es, o bien será eterno, o temporal, o bien será eterno a la vez y temporal; pero no es ni eterno, ni temporal, ni las dos cosas, según demostraremos: por tanto no es lo que es. Pues, si es eterno lo que es, no tiene principio alguno». *Se descarta la génesis verbal de los jonios.* «(69) Pues lo que hace y sucede temporalmente todo tiene algún principio, pero lo eterno, establecido sin nacimiento ni suceso, no tenía principio; pero, no teniendo principio, es sin fin, ni límite; y si es sin fin ni límite, en ninguna parte está: pues, si está en alguna parte, otro que él es aquello en lo que está, y así ya no será sin fin ni límite lo que es, rodeado como está por algo: que mayor es lo que circundado aquello que lo circunda, mientras que nada hay que sea que lo sin fin». *Contra Zenón desde Meliso.* «(70) Y aun, por cierto, que tampoco en sí mismo está comprendido: pues lo mismo será "aquello en lo que" y "lo que en aquello", y vendrá lo que es a ser dos: lugar y cuerpo (pues "aquello en lo que" es lugar, y "lo que en ello" cuerpo) pero eso es desde luego absurdo. Conque tampoco en sí mismo está lo que es. Así que, si es eterno lo que es, es sin fin y si es sin fin, no está en parte alguna, y si no está en ninguna parte, no es. Conque, si es eterno lo que es, tampoco, para empezar, es cosa que

¹⁰ Cf. H. Gomperz, *Sophistik und...*, cit., pp. 1-49.

¹¹ Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Vol. II, p. 34 dice: «el escepticismo de Protágoras alcanzó una profundidad mayor aún con Gorgias de Leontino. Véase también F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, cit., Vol. I, p. 106 y G. Reale, *Storia della Filosofia Antica*, cit., Vol. I, p. 234. Ambos mantienen que Gorgias es un nihilista porque para él no existe verdad alguna y todo es falso.

¹² W.C.K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, cit., Vol. III, p. 319.

¹³ J. Marechal, *El punto de partida de la metafísica*, Vol. I, Madrid 1957, pp. 27-28.

sea» *Contra Parménides desde Meliso y refutación de éste desde aquel*. «(71) Mas, por cierto, tampoco engendrado o temporal puede ser lo que es: pues, si ha nacido, o bien de lo que es o bien de lo que no es ha nacido; pero ni de lo que es ha nacido (pues, si eso es lo que es, no ha nacido o llegado a serlo, sino que es lo es ya) ni de lo que no es: pues lo que no es tampoco puede engendrar o hacer ser a nada, por el hecho de que por fuerza requiere participar de existencia lo que sea generador de algo. Conque tampoco, pues, es gérito o temporal lo que es». *Contra los jonios desde Parménides*. «(72) Pero por las mismas, tampoco lo de que sea las dos cosas, eterno a la vez y temporal: pues son esos términos anuladores el uno del otro, y si es eterno lo que es, no tiene nacimiento ni suceso, y si los tiene no es eterno. Pues bien, si no es eterno lo que es ni temporal, ni entrambas cosas, no puede ser que sea lo que es. (73) Y aún de otro modo: si es, o bien es uno o muchos; pero ni es uno ni muchos, como se pondrá en evidencia: así que no es lo que es. Pues, si es uno, o bien es una cierta suma o es continuo, o bien es cuantía o es cuerpo; y cualquiera que sea de esas cosas, no es uno, sino que, constituido como cierta suma, se dejará disgregar, y siendo continuo, se dejará dividir; y asimismo, concebido como cuantía, no será indivisible, y en siendo cuerpo, será ya triple: pues tendrá largura y anchura y profundidad. Pero esto es, por cierto, absurdo el decir que ninguna de esas cosas es lo que es: así que no es uno lo que es». *Contra la atribución en general*. «(74) Y aún, por cierto, que tampoco es muchos; pues, si no es uno, tampoco muchos son: pues conjunto de los cada uno son los muchos; por lo cual, suprimido el uno, se suprimen juntamente los muchos. Conque, en efecto, que ni es lo que es ni es lo que no es, de lo que antecede queda en suma claro»¹⁴. *La refutación supone que lo refutado se apoya en un formulismo argumental. Desde el supuesto Gorgias muestra que el ser es incompatible con la formulación.*

El texto del Pseudo-Aristóteles completa esta argumentación con las siguientes palabras:

«Nada podría moverse. En efecto, si algo se puede mover no mantendría su esencia, sino que el ser sería no-ser y el no-ser llegaría a ser». *El tiempo es la alternancia de ser y no-ser*. «Además, si cambiara y, siendo uno, se desplazara de un lugar, el ser se dividiría al perder su unidad y no estar en el mismo lugar. De manera que si cambiara de modo total, se dividiría de un modo total. Pues dice (Gorgias) "allí donde esté dividido, allí hay carencia de ser..."»¹⁵. *La división es formal —conexio idearum—; lo óptico es indivisible absolutamente (impensable).*

La demostración se desarrolla mediante el método antilógico: se dan varias alternativas sobre la posibilidad de que algo exista, luego se argumenta la imposibilidad de esta existencia mediante una *reductio ad absurdum* que afecta a cualquier argumentación. El desarrollo de la primera tesis de Gorgias puede resumirse en cuatro puntos¹⁶:

- a) Ni el no-ser ni el ser (lo que no es ni lo que no es) pueden ser atributos de la experiencia. Ni el no-ser ni el ser existen¹⁷, porque si algo existe tendría que ser existente y no-existente, o las dos cosas a la vez. «Si se pretende que lo que es no es un existente, ni un no-existente, tampoco puede ser ambas cosas a la vez; así nada existe»¹⁸. La posibilidad de que sea un no-ser, pero, por otra, debería

¹⁴ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 66-74, cf. MXG 979b, 25-980a, 1; la traducción desde el párrafo 68 está tomada de A. García Calvo, *Lecturas Presocráticas*, cit., pp. 177-179.

¹⁵ MXG 980a, 1-19.

¹⁶ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, pp. 40-41.

¹⁷ Cf. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 67 y MXG 979b, 25-31.

¹⁸ E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, cit., p. 66.

ser, si es un no-ser, «pero esto es imposible porque nada puede atribuirse el al primero y al ser no puede negársele el ser»¹⁹. También es imposible que lo que es sea ser, puesto que de ser un ser, tendría que haber empezado a existir o no, ser uno o plural²⁰.

- b) La eternidad y la generación a la vez no son predicables del ser, de ahí que se pueda concluir que nada existe.

El ser no es eterno²¹. La demostración de esta tesis se basa en la noción de infinito. Lo que no ha empezado a existir —según afirmaba Meliso²²— no tiene principio, es infinito. Lo infinito no está en ninguna parte, según Gorgias. Lo que no está localizado, en sentido estricto, no existe. El sofista de Leontino reduce la eternidad de ser a la infinitud en sentido espacial. Ello se debe a que el tiempo, para él, introduce el no-ser.

El ser es ingenerado e ingerable²³. Esta posibilidad también se excluye, porque lo que ha empezado a existir tendría un término desde el cual empezar; este término sería o bien el ser, o bien el no-ser. Ser ya se demostró que no podía ser, pues si es ser generativo existiría y llegaríamos al infinito (lo sin fin), lo que anula la condición, según hemos dicho. No-ser tampoco porque no tiene ser existente. E. Zeller lo expresó así: «si ha empezado a existir, tendría que haberlo hecho desde lo existente o desde lo no existente. Pero de lo existente nada puede devenir, puesto que si el ser deriva de otra cosa ya no sería ser (mejor sería decir que esa "otra cosa" es el no-ser), pero tampoco puede provenir de lo no-existente, puesto que si lo no-existente no existe, vale el principio de que de la nada, nada sale, y si existe, son aplicables todas las razones que hacen imposible el devenir de un ser existente»²⁴. Estas razones se reducen a la infinitud.

Ser no es a la vez eterno y generado²⁵. Si así fuera se caería en la predicación de algo contradictorio. El ser queda exento de toda determinación atribuible, se anula o convierte en nada: el ser no existe.

- c) Lo uno y lo múltiple no son predicables del ser: de ahí que nada exista²⁶. No es uno porque carece de magnitud corpórea; lo que no tiene corporeidad no es nada. Si no hay unidad no puede haber pluralidad, porque lo múltiple es una adición de unidades. Es claro que se trata del uno atribuible. La corporeidad es la unidad como sujeto de atribución. Gorgias separa el ser y la predicación. El uno no es sujeto ni predicado porque el sujeto lo es del predicado, con lo que tenemos dos, no uno.
- d) La quietud —el reposo— y el movimiento no son dos predicables propios del ser: luego nada existe²⁷. Todo movimiento implica una mutación y como tal un

¹⁹ E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, cit., p. 65.

²⁰ E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, cit., p. 66.

²¹ Cf. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 68-70 y *MXG* 979b, 21-25.

²² DK 30B, 2: «Puesto que no nació es ahora, fue siempre y será siempre, y no tiene principio ni fin, sino que es infinito. Pues si hubiese nacido tendría principio... pero, ya que ni comenzó ni acabó, fue siempre y será siempre y no tiene fin, pues impensable que exista para siempre lo que no existe todo en su totalidad».

²³ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 71 y *MXG* 979b, 25-33.

²⁴ E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, cit., p. 66.

²⁵ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 72 y *MXG* 979b, 33-35.

²⁶ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 73-74 y *MXG* 979b, 36-980a, 1.

²⁷ Este argumento falta en el texto de Sexto Empírico, sin embargo está en *MXG* 980a, 1-19. Cf. el comentario de M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, p. 67.

devenir de un no-ser, y como este no es, ni siquiera es pensable, el movimiento no se puede dar. El ser no se da en el tiempo.

Segunda tesis: si algo existe no es cognoscible. Como se ha visto, la primera tesis contiene ya la segunda: existente no significa conocido. Por eso la concesión no es meramente retórica. Así lo demuestra Gorgias.

«(77) A continuación debe demostrarse que en el caso de que alguna cosa exista, esta es incognoscible e imposible de pensar para el hombre... (78) Si lo pensado no existe, lo existente no es pensado». *El pensamiento no es productor.* «Es evidente que las cosas pensadas no existen, pues si las cosas pensadas existen todas las cosas pensadas deben existir después de que alguien las piense. (79) Lo que es inverosímil, pues de hecho no es verdad que si uno piensa hombres volando, o carros que corren por el mar, enseguida vuela un hombre o los carros corren por el mar. Por lo tanto, no es verdad que lo pensado exista». *Contra Parménides y, si se admite el anacronismo, contra San Anselmo.* «(80) Además, si lo pensado existe, lo no existente no podrá ser pensado, porque si a su contrario le corresponde ser pensado, a lo no existente le corresponderá no ser pensado. Pero esto es absurdo porque se piensa que la Escila y la Quimera y muchas otras cosas que no existen. Por lo que el ser no es pensado». *Se podría decir también así: si el ser y el no-ser no son a la vez, admitir que se piensa el ser y el no-ser introduciría una diferencia equívoca en el pensamiento. Por tanto, si pensamos el no-ser, en ningún caso pensamos el ser. La equivocidad se evita generalizando el no-ser. En suma, pensado significa no-ser. Pero del no-ser que se piensa no se predica que no es, sino que se piensa. Es claro que Gorgias incurre en una dificultad insuperable, y por otra parte, que no es dialéctico en sentido estricto. Los sensibles propios sí son comunicables.* «(81) Así como lo que se ve se llama visible, porque es visto, así como lo que se oye se llama audible, porque es oído, y no negamos lo visible porque no se oiga y lo audible porque no se vea... también lo pensado, aunque no se ve con la vista, ni se oiga con el oído, existirá, ya que es captado con su sentido adecuado. (82) Aunque alguien piense que los carros corren por el mar, aunque no los vea, debe creer que existen unos carros corriendo por el mar. Pero esto es absurdo; luego lo existente no puede ser pensado ni captado»²⁸. *Entre ver y visto hay ajuste; entre pensar y existente no lo hay: habría que decir existido. Por lo mismo, tampoco es existente.*

El punto de partida de la crítica de Gorgias, que alcanza, como decimos, tanto al conocimiento intelectual como a la experiencia sensible es: si lo pensado no es existente, lo existente no puede ser pensado. Hegel vio el programa de Gorgias, es el intento de mantener el realismo absoluto, que al representar una cosa cree poseerla, cae en el «idealismo malo de los tiempos modernos para el que pensado es simplemente subjetivo»²⁹. E. Zeller comentó este texto del siguiente modo: «lo existente no es algo pensado, ni lo pensado un existente, pues de lo contrario todo cuanto alguien piensa tendría que existir realmente... Y si lo existente no es algo pensado, no se piensa ni se conoce, por tanto es incognoscible»³⁰. Se puede exponer la tesis de Gorgias en dos apartados³¹.

- a) Lo que es pensado no existe en virtud de la ambivalencia del *lógos*, que lleva a no poder distinguir los contenidos de pensamiento efectivamente existentes de

²⁸ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 77-82 y *MXG* 980a, 9-18.

²⁹ Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, cit., p. 38.

³⁰ E. Zeller, *Sócrates y los sofistas* cit., p. 66.

³¹ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, p. 48.

lo que no existe. Lo pensado no es existente, pues si así fuera todo lo pensado existiría, cualquiera que fuese la manera de ser pensado. Pero que todo lo que es pensado tenga que existir no es admisible, pues si alguien piensa un carro que corre por el mar, no por eso ese carro, pensado, correría por el mar. Además, si lo que es pensado fuera lo único existente, lo que no existe no podría ser pensado. Por esto no es admisible, pues muchas cosas son pensadas, como la Quimera, y no existen.

- b) La experiencia de los sentidos dice que las cosas perceptibles por ellos no determinan la existencia del pensamiento. En el texto³² Gorgias coloca al mismo nivel el pensamiento y los sentidos —oído y vista—, conforme a la tradición seguida por los filósofos presocráticos: el pensamiento es un proceso particular de los sentidos, según la opinión, por ejemplo, de Parménides³³ y Empédocles³⁴. Volveremos sobre esta segunda tesis de Gorgias al estudiar la teoría del conocimiento de los sofistas.

Tercera tesis: si algo existe y es cognoscible, no puede ser comunicado a otros.

«(83) Pero aunque fuese cognoscible, sería incomunicable a los demás. (84) Pues el medio con el que obtenemos esta representación es la palabra, y la palabra no coincide con las cosas que están dotadas de una existencia real; por tanto, no expresamos a los otros seres reales, sino las palabras que son distintas de la realidad». *En las palabras el desajuste llega al máximo: la palabra sólo se acompaña a sí misma, es símbolo.* «Así, de la misma forma que lo visible no puede transformarse en audible... el ser no puede transformarse en palabras nuestras, pues subsiste fuera de nosotros». *Esta declaración no debe desestimarse.* «(85) La palabra se origina a partir de las experiencias externas en cuanto se presenta a nosotros —a partir de lo sensible—... La palabra no es representativa del mundo exterior, sin que es el mundo exterior el que vuelve significativa la palabra. (86) No es posible afirmar que la palabra es real, de la misma manera que lo visible o lo audible, de forma que ella pueda comunicar lo real existente basándose en su realidad existente. Pues... la palabra aunque tenga realidad, no define lo real, y en especial los cuerpos visibles son diferentes de las palabras, ya que lo visible es captado por un órgano y la palabra por otro distinto. Así pues, la palabra no capta la mayor parte de las cosas reales, del mismo modo que éstas no manifiestan su recíproca naturaleza»³⁵.

El fragmento del Pseudo-Aristóteles completa este texto:

«En efecto, el que habla no manifiesta en modo alguno en sus palabras ni un sonido, ni un color, sino palabras, por lo que no es posible pensar un color sino verlo, ni un sonido sino oírlo. Y aunque fuera posible conocer y decir lo que se conoce, ¿cómo el que escucha podría pensar lo mismo? Pues no es posible que lo mismo esté al mismo tiempo en muchos, que además están separados entre ellos, ya que lo uno se haría dos. Y si lo mismo pudiera estar en más de un sujeto... nada obliga a que se represente como semejante, dado que ellos no son semejantes de un modo total y no tienen las mismas características. Pues si tuvieran las mismas características serían un sólo sujeto y no dos»³⁶.

³² Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 81-82 y *MXG* 980a, 14-18.

³³ DK 28B, 16.

³⁴ DK 31A, 86 y 31B, 105.

³⁵ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 83-86 y *MXG* 980a 20-980b, 3-8.

³⁶ *MXG* 980b, 8-16.

Los sujetos son muchos, y, por tanto, diferentes. No se admite el pluralismo de lo igual, es decir, la deriva democrítea de Parménides: lo uno, o es completamente uno, o no es uno. Pero como no hay pluralidad, no hay uno. Por tanto, tampoco hay hombre genérico, y la sociedad es articulada por la palabra solamente, al margen de la *physis*. Mientras en el caso del ser, la pluralidad supone unidad —de cada uno— y se reduce a ella, en antropología no ocurre así. Al admitir la pluralidad de sujetos humanos, se niega su reducción a la unidad. La palabra es la articulación de sujetos plurales no iguales. Por tanto, su valor articulante implica variación.

Así pues, la tercera tesis de Gorgias plantea la cuestión de si el lenguaje es un vehículo adecuado para expresar los conocimientos. La respuesta es negativa por dos razones³⁷:

- a) La palabra es heterogénea respecto de lo real, como son heterogéneos los sonidos respecto de la experiencia que los ha producido³⁸. Por tanto, la comunicabilidad de la palabra se refiere sólo a la percepción sensible y no a la realidad inteligible³⁹. Notemos que esta última heterogeneidad no es peculiar de la palabra, sino del pensamiento discursivo, el cual tiene un fundamento real, ya que se refiere al mundo de los *prágmata*, que son fundamentos con el sentido de experiencia⁴⁰. En un diálogo entre dos personas el único medio que poseen ambos para comunicarse es la palabra, pero ésta es distinta a la realidad y dista mucho de ella. Así pues, en el caso de que algo existiera, no se podría comunicar a otros, ya que sólo se pronunciarían palabras no ajustadas a la realidad que se quiere expresar. La palabra ni siquiera alcanza a explicar los contenidos de pensamiento del emisor. Y en el hipotético caso de que los expresara, no provocaría en el receptor los mismos contenidos que en el emisor o comunicante.
- b) La pluralidad heterogénea de los individuos hace incomunicable todo conocimiento⁴¹. J. Cook Wilson señaló que «mientras *phthóggos* es un sonido articulado, *psóphos* significa rumor y cualquier otro sonido fuera de la palabra. Gorgias sostiene que no se puede comunicar una idea a otro porque el lenguaje es sólo símbolo de las cosas... La noción de *phthóggos* no es comunicada por medio de la palabra, porque lo dicho es un *phthóggos*: así la idea de "tono" no se puede comunicar con su nombre "tono"»⁴². Así pues, la palabra no sería un signo adecuado para comunicar el conocimiento del ser si fuera unívoca la relación entre ella y lo que quiere significar. Pero esta relación es heterogénea, como lo son los individuos. En último término, la incomunicabilidad del ser se debe a la heterogeneidad de los seres humanos.
- c) Comentario a las demostraciones de Gorgias⁴³

Como se ya se ha advertido la crisis de la filosofía griega se inicia con la aparición de la lógica. El monismo de la *physis*, que culminó en la formulación ontológica de Par-

³⁷ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. II, pp. 45-56.

³⁸ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 83-85 y Pseudo-Aristóteles, *MXG* 980 a, 20-980 b, 3.

³⁹ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. II, p. 55.

⁴⁰ Cf. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 86 y Pseudo-Aristóteles, *MXG* 980 b, 3-8. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit. Fasc. II, p. 57.

⁴¹ Pseudo-Aristóteles, *MXG* 980 b, 8-16.

⁴² J. Cook Wilson, «Apelt Pseudo-Aristotelian Treatise», *Classical Review* 7, 1893, p. 38.

⁴³ Resumiremos las ideas de L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento* vol. II, Pamplona 1989, 2ª edición, pp. 322-329. Esta ideas fueron recogidas por S. Rus en «La ontología de Gorgias y la teoría del conocimiento de la sofística griega», *Persona y Derecho* 14, 1986, pp. 335-340.

ménides, no encuentra en el discurso una continuación adecuada, por la sencilla razón de que el discurso implica pluralidad. El verbo ser empleado como cópula introduce una distinción semántica, al menos entre él mismo y los términos que conecta. A es B, C es D, A es D, son expresiones que conservan inalterado el conectivo a pesar de los cambios del sujeto y/o predicado. Este peculiar desajuste no se da en la pluralidad de los verbos del área de los *khremata*: martillo-martillear, arado-arar, guerra-guerrear, son pares de términos con los que se forman frases que contrastan con la neutralización de la cópula verbal. Así pues, la continuación de Parménides en la escuela eleata y en atomismo es, como se ha dicho, problemática sin más. La cuestión de lo uno y lo múltiple es más compleja de lo que se suele decir, y hasta los grandes socráticos —Platón y Aristóteles— no es afrontada en toda sus dimensiones.

Para encuadrar a Gorgias en esta conflictiva coyuntura de la ontología hay que decir, ante todo, que no niega el inmediato darse de lo visible o tangible —para los que hay también verbos adecuados—, sino que el de los seres tal como lo formularon los eleatas, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y los pitagóricos⁴⁴. En segundo lugar, conviene notar que su argumentación va dirigida contra la formulación judicial del ser *a partir de una radical exigencia de unidad*. Dicho de otro modo, Gorgias advierte que en términos de unidad la proposición no cumple lo que se propone, o que si el ser es uno no lo es como la fórmula de la proposición. El juicio es la pura frustración del uno. Como afirma L. Polo de forma sugestiva, Gorgias no suspende el juicio —en sentido escéptico—, sino que suspende *al* juicio, lo descalifica. Por lo mismo, Gorgias argumenta judicialmente, ataca al juicio con el juicio, no desde otra instancia intelectual, porque en la confrontación del juicios debe hacerse presente el absurdo, esto es, la refutación buscada. Dicho de otro modo, si el juicio no es unitario en sentido estricto, la articulación de juicios, esto es, la demostración, mostrará su verdadera faz, que es la imposibilidad. La demostración es falaz precisamente porque aquello de que se compone no es unitario. La falacia a que se reduce la demostración es simplemente su disolución, la inexistencia de nexo demostrativo unitario.

En este sentido, las citadas interpretaciones de H. Gomperz y de W. C. K. Guthrie nos parecen bien dirigidas. Las argumentaciones de Gorgias tienen algo de juego. Esto significa que Gorgias se despega de la predicación ontológica, no discute los predicados del ser, sino que sostiene sin más que el ser no tiene predicados —radical unidad del ser—, por lo cual de antemano las piezas de la argumentación y la argumentación construída con ellas están descalificadas, y Gorgias las usa sin hacerlas suyas, o tomándolas de otros, W. C. K. Guthrie apunta esta interpretación.

Ahora bien, si el ser no tiene predicados, si los predicados carecen de estatuto óntico, no puede ser conocido predicativamente. La insolidaridad entre el pensamiento y el ser se reduce a esto. Por consiguiente, se sienta que los predicados son propios del pensar, es decir, que la unidad del ser no coincide con la estructura del pensamiento, o bien, que el pensamiento admite la pluralidad y el ser no, de manera que la predicación tiene una correspondencia real nula, o se ejerce en vano en orden a lo físicamente real. En contrapartida, salvo que su ejercicio sea vano en absoluto, hay que decir que el uso del pensamiento se malbarata en la intención ontológica. El uno corresponde al ser; la mul-

⁴⁴ Cf. K. Jöel, *Geschichte der Antike Philosophie*, Vol. I, Tübingen 1921, pp. 721-722 y G. Remsi, *Figure di Filosofi*, Napoli 1938, p. 94.

tipicidad al pensar; si la multiplicidad ha de valer en orden a algo, debe apartarse del ser y aplicarse a lo múltiple. O también: si se extrema el rigor de Parménides, como hemos visto, el pensamiento se colapsa. Para salvar la idealidad, como dice L. Polo, del ser hay que proceder a matar a Parménides, advierte Platón. Gorgias está lejos del parricidio. A pesar de todo, para ambos el uno es extralógico e inefable.

Pero si el pensamiento se separa tajantemente de lo uno es indiscernible de la sensación. Parece desembocarse así en un sensismo craso. No es, ni mucho menos, este el propósito de Gorgias. El planteamiento del sofista no va a parar al sensismo, sino al lenguaje. Y con el lenguaje no pretende comunicar sensaciones, pues la palabra no expresa contenidos psicológicos, que son inmediatos, sino símbolos. De acuerdo con su valor simbólico, la palabra llega a otros sujetos humanos. Sólo los símbolos superan la incomunicación del conocimiento inmediato, esto es, sólo si el conocimiento inmediato se transforma en símbolos cabe establecer la comunicación de los sujetos, entre los cuales ha de excluirse la igualdad. La multiplicidad de sujetos es más aguda que la del conocimiento, y por eso falta un conectivo más flexible que los de la lógica para saltar de uno a otro. La predicación ha de encomendarse al lenguaje para hacerla valer en la sociedad. El eventual individualismo de Protágoras se ha acentuado: no hay una totalidad de asuntos comunes, sino una pluralidad de asuntos de cada cual cuya totalidad es sólo simbólica o lingüística. El pensamiento predicativo, válido en el ámbito de los *khrémata* se vehicula a través de un instrumento —un *khrêma* comunitario— incapaz de asegurar su univocidad en la transmisión.

Como conectivo social, el lenguaje se separa de la lógica. Esto es lo mismo que formular la crisis de la razón práctica. El lenguaje es una práctica especial, no racional, sino simbólica. Pero en esa misma medida es eficaz. Si el conocimiento en cuanto tal no es capaz de dotar de la realidad a lo conocido, el lenguaje sí, por lo mismo que se comunica. El estatuto de símbolo reside formalmente en su transmisibilidad y recepción por otro: acaba en otro y lo mueve. La cuestión ahora es si lo transmitido es un saber, o meramente una incitación a hacer. La duda en torno a la eficacia de la propuesta de Gorgias medida en términos de verdad es expresada por Sócrates de la siguiente forma: comparada con otras técnicas, la simbólica en que consiste la intervención sofística en la vida humana es inválida, o perniciosa. Si lo político se articula con símbolos no hay filosofía política posible. En el planteamiento de Gorgias el lenguaje es una práctica separada del saber. El aislamiento del ámbito de los asuntos humanos se revela en Gorgias como incapaz de ser asistido por un criterio de medida unánime, o, para decirlo con palabras de M. Heidegger, el plexo de los *Zuhandenseienden* es en Gorgias el plexo entre los hombres mismos. Es el régimen de la manipulación.

Con todo, la discusión con Gorgias ha de entablarse también en un plano distinto del socrático, pues, como hemos dicho, el supuesto de Gorgias es ontológico, a saber, un criterio de unidad hiperparmenídeo en lo que al ser atañe. De acuerdo con ese criterio, el ser es algo así como un agujero negro de la física actual, un concentrado tan intenso que anula cualquier distensión, en especial, la atributiva.

Si la cuestión del uno no puede resolverse definitivamente en el plano del juicio, habrá que proceder, como sostiene L. Polo, a las siguientes precisiones:

- a) Si la cuestión del uno puede resolverse en orden al conocimiento del ser, es incompatible con la versión monista del uno que caracteriza a la *physis* presocrática. La teoría aristotélica del juicio, junto con la teoría de las categorías y la plu-

- ralidad del sentido de las causas predicamentales, marcan el planteamiento correcto de la cuestión en el orden de la realidad física.
- b) La pluralidad de las categorías, sin las que la estructura judicativa es controlable en lo que ahora importa, impide el tratamiento predicativo del uno trascendental. Ello nos remite a un nivel cognoscitivo superior, que no es otro que el conocimiento habitual. En atención al sentido fundamental del uno, el hábito adecuado es el llamado intelecto, o hábito de los primeros principios. El conocimiento no es proposicional.
 - c) En el orden de los primeros principios ha de excluirse también el monismo. No hay un único primer principio. Paralelamente, los primeros principios no deben confundirse ni condicionarse entre sí. En concreto, la ontología griega no logró distinguir el principio de identidad y el principio de no-contradicción en el preciso sentido de entenderlos sin remitir el uno al otro, esto es, es característico de la filosofía griega la mezcla de ambos principios, la formulación *standard* del principio de no contradicción se encuentra ya en Parménides: es la distinción tajante de ente y no-ente. Esta distinción apela a que el ente es el ente. Eso significa; A no es no-A porque es A; o bien, A no puede ser no-A si es A. Si la fórmula «A no es no-A» no fuera cierta, tampoco lo sería la fórmula «A es A». Así pues, el principio de la identidad depende del de no contradicción. Así se cumple la mutua pertenencia del principio de identidad y el principio de no contradicción. Esta mutua pertenencia es presupuestiva, y afecta en directo a la primordialidad de los primeros principios en cuanto tales. Para no sacrificar dicha primordialidad es menester sentar la vigencia de cada primer principio sin comprometer a otro⁴⁵. Esto equivale a decir que el significado no contradictorio del uno es diferente del significado idéntico del uno. Las tesis de Gorgias son superadas en su presupuesto sólo si se sienta dicha diferencia.

2. La teoría del conocimiento de la sofística

La gnoseología de los sofistas se puede centrar, fundamentalmente, en dos autores: Protágoras y Gorgias. De ambos se conservan datos suficientes, casi todos doxográficos, para reconstruir, al menos en parte, sus respectivos planteamientos gnoseológicos. Del resto de los sofistas que se ocuparon de estas cuestiones —Critias, Antifonte, Licofronte y Jeníades— se conservan unos cortos fragmentos en los que, de paso, se hace notar su preocupación por estos temas.

Se ha dicho que la gnoseología de los sofistas es una consecuencia de los planteamientos anteriores, en especial, de Heráclito y de Parménides. Ambos filósofos se dieron cuenta de la insuficiencia de la percepción sensible para alcanzar el conocimiento de las cosas⁴⁶. Heráclito «expresa su convicción de que los hombres son responsables de su incapacidad para conocer y comprender la verdad, pues tal incapacidad no procede de una condición objetiva que los hombres no pueden modificar, esto es, de la naturaleza, la cual, por el contrario... ofrece a todos la posibilidad de conocerse a sí mismos y de ser sabios mediante la adhesión al *lógos* común, que a todos pertenece, sino que procede de

⁴⁵ Cf. L. Polo, *El ser I*, Pamplona 1965, pp. 201-216 y 289-344.

⁴⁶ Cf. E. Zeller, *Sócrates...*, cit., p. 61.

una actitud subjetiva, es decir, de la mala voluntad por la cual los hombres se hacen incapaces de conocer y comprender»⁴⁷. Tanto Heráclito como Parménides fueron capaces de resistir la tentación del escepticismo.

a) Protágoras

Se ha afirmado que Protágoras es «un escéptico que se apoya en Heráclito»⁴⁸. Desde luego, la afinidad de Protágoras con Heráclito se desprende con claridad de la lectura de los textos y ha sido puesta de relieve por algunos historiadores de la filosofía. Según R. Mondolfo, para Protágoras, lo mismo que para Heráclito, el eje de la teoría del conocimiento es el hombre, el cual recoge y comprende las percepciones de un modo activo, no sujeto pasivo⁴⁹. También la en la gnoseología el hombre proporciona el *métron* de las cosas. Nos permitimos señalar que la famosa frase de Protágoras sobre el hombre medida, cuyo significado antropológico hemos estudiado en el capítulo anterior, es también el núcleo de los comentarios de su teoría del conocimiento. Tal vez ello conlleve una extrapolación, o una asimilación de Protágoras a otras preocupaciones.

La fuente principal para el estudio de la gnoseología de Protágoras es el diálogo de Platón *Teeteto*⁵⁰. Algunos de los párrafos de este diálogo son interpretaciones del propio Platón; otros esbozan algunas ideas o directrices que marca el sofista. En cualquier, pese a las dificultades, el *Teeteto* es un material de primer orden del que no podemos prescindir. Para determinar qué es original de Protágoras y qué son añadidos, interpolaciones o interpretaciones de Platón existe un trabajo de F. M. Conford⁵¹. Como se podrá suponer el interés de esta distinción es manifiesto. Propondremos una interpretación de la misma.

A lo largo del diálogo aparecen las coincidencias entre la teoría de Protágoras y las tesis de Heráclito de que depende. Tomando como punto de partida la definición de Teeteto: «Me parece, pues, que el que conoce algo lo percibe, y, por lo menos según me parece ahora, el conocimiento no es otra cosa que una percepción»⁵². Comienza el tratamiento de la gnoseología del sofista.

Sóc. Hablas bien y con nobleza, chico, es así como debe hablar el que explica algo. Ea, vamos, mirémosle conjuntamente si es un parto legítimo o un huevo huero. ¿Dices que el conocimiento es una percepción?

Tee. Sí.

Sóc. Seguramente has pronunciado una palabra no banal acerca del conocimiento, la que decía también Protágoras. El afirmó exactamente esto, aunque de manera distinta. Sostiene que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto no son ¿Has leído esto alguna vez?

⁴⁷ R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 139.

⁴⁸ E. Zeller, *Sócrates...*, cit., p. 61.

⁴⁹ Cf. R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto...*, cit., p. 139.

⁵⁰ En todas las cronologías consultadas —Wilamowitz, Conford, Leisegang, Praechter, Shorey, Ritter, Taylor, Crombie, Díaz Tejera y Bádenas de la Peña— el *Teeteto* está situado entre los diálogos de vejez, en el «se acentúa la crítica al heraclitismo para buscar la objetividad, el ser, por el camino de los eléatas ... Hay que establecer la relación entre la filosofía y las ciencias, darle un contenido a las ciencias en general, y fijar su método más allá de la inteligencia discursiva —*dianoia*— de las matemáticas». Con estas palabras resume A. Tovar los fines que se propuso Platón al escribir el diálogo, véase *Un libro sobre Platón*, Madrid 1974, p. 121.

⁵¹ Cf. F.M. Conford, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires 1968.

⁵² Platón, *Teeteto* 151 e.

Tee. Sí, lo he leído muchas veces.

Sóc. ¿No es verdad que quiere decir, de algún modo, que lo que una cosa a mí me parece que es, tal cosa es para mí, y lo que a ti te parece que es, tal es para tí? Y tú y yo somos hombres.

Tee. Sí, es esto lo que dice.

Sóc. Y es natural que un sabio no hable vaciedades: sigámosle, pues. ¿No ocurre alguna vez que ante el mismo soplo de un viento unos de entre nosotros tiene frío, y los restantes no? ¿Y que unos tienen mucho frío, pero otros no tanto?

Tee. Sí ocurre.

Sóc. ¿Acaso de este soplo de viento, que es uno y el mismo, diremos que es frío? ¿O diremos que no es frío? ¿O estaremos de acuerdo con Protágoras en que para el friolero es frío, pero no para el friolero?

Tee. Sí estaremos de acuerdo.

Sóc. ¿Y no parece tal a uno y a otro?

Tee. Desde luego.

Sóc. Pero este «parecer» es la percepción precisamente.

Tee. Sí lo es.

Sóc. Luego apariencia y percepción son lo mismo en lo que atañe al calor y en las demás cosas así. En efecto: probablemente las cosas son para cada uno aquello que percibe él.

Tee. Así parece.

Sóc. En consecuencia, la percepción sólo es del ser, y es infalible, puesto que es conocimiento.

Tee. Parece ser así⁵³.

Aunque es probable que no se ciña exactamente a las opiniones de ambos: el hombre-medida y el movimiento universal, Platón, a través de Sócrates, «ha dado una explicación de la naturaleza de la percepción que incluye elementos de Protágoras y de Heráclito»⁵⁴. En estos párrafos el *Teeteto* puede apreciarse la consideración del hombre-medida en relación con los problemas gnoseológicos. Teeteto, el personaje central del diálogo, identifica el saber con el sentir: el que sabe siente lo que sabe es decir, *epistéme=áíesis*. Esto significa que «la percepción es la aprehensión infalible de lo que es o de lo que es real»⁵⁵. Esta afirmación es válida en el campo de la percepción inmediata de las cualidades sensibles. Ahora bien, para conocer las cosas externas el hombre debe recurrir a los sentidos. Y como las sensaciones dependen de las condiciones del sujeto, en unos momentos serán verdaderas y en otros no. Así caemos en el subjetivismo, en la negación de una verdad objetiva universalmente válida⁵⁶. «El sujeto, —escribe R. Mondolfo— mediante la experiencia sensible es piedra de toque y juez de la realidad. A través de las sensaciones distingue lo existente de lo no existente, que depende no del objetivo, sino del estado subjetivo de cada uno, que varía de uno a otro sujeto y de uno a otro momento de la existencia perceptiva»⁵⁷.

A nuestro entender, las citadas observaciones no agotan la cuestión. Desde luego, acentúan el individualismo de Protágoras. Pero hay otros niveles significativos. Una co-

⁵³ Platón, *Teeteto* 151 e-152 c. Traducción de M. Balasch Recort, *Platón. Teeteto*. Barcelona 1990.

⁵⁴ F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 42.

⁵⁵ F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 43.

⁵⁶ Cf. M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Firenze 1962, p. 282. Por su parte W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, cit., p. 118 dice que el hombre es la medida de «las cualidades de las cosas».

⁵⁷ R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 212.

sa es la semejanza entre los hombres (cuya negación es explícita en Gorgias, como se ha visto) y otra la seguridad de la percepción para cada uno. Esta última debería mantenerse, pues en otro caso se destruye la noción de medida. Si cada hombre percibe variaciones —no sólo para unos hombres el viento es más frío—, la calidad de la sensación depende de la impresión. Con otras palabras: lo variable no es sólo la medida de cada uno, sino la sensación misma, y esto no se debe ya al hombre, sino que invita a considerar la cualidad sensible en cuanto tal. Por otra parte, hay que distinguir las cualidades sensibles y el viento mismo. El viento es sujeto de las cualidades, que son propiedades suyas. Pero estas cualidades, en cuanto sentidas, son variables: ¿y varía con ellas el viento, o permanece constante? Si es así, el conocimiento del viento no es el de las cualidades, de manera que ha de investigarse dejando a un lado el calor y el frío. Si no es así, el viento mismo no es nada, pero en tal caso la expresión «el viento es frío para unos y caliente para otros» carece de significado; habría que decir «llamamos viento a la variación frío, calor, etc.». La manifestación de Platón seguramente es ésta última; Platón no es menos relativista que Protágoras en lo que se refiere a las cualidades sensibles y su ontología no apunta al viento como fundamento físico, sino a las ideas arquetipos del mundo sensible. Pero no se debe olvidar que el *Teeteto* es una autocrítica. Asimismo, Platón no busca la seguridad del conocimiento en cuanto tal, sino la de su objetivo. Esto le aparta del *métron* del sofista.

En opinión de X. Zubiri, Protágoras no se define por su relativismo o subjetivismo, como han mantenido muchos críticos, sino más bien por su relacionismo: «la realidad física de las cosas no es más que relación. Nada es algo en sí mismo; lo es tan sólo con relación con otro. Y en este sistema de relaciones hay, para los hombres, una que es decisiva: la de aparecer. Las cosas aparecen ante el hombre, al hombre "le parecen" ser de cierta manera. El ser como relación se hace patente en el saber como opinión, como *doxa*»⁵⁸. El comentario de F. M. Conford se mueve y sigue la misma línea; el «parecer» no se agota en la percepción sensible; incluye, además, aquello que a un sujeto —a mí— le parece verdadero, piensa o juzga como verdadero. El ejemplo que propone Sócrates, el viento, «introduce una distinción entre lo que puede llamarse objeto de los sentidos y objeto físico»⁵⁹. El viento puede tener dos estados, frío y caliente, pero estos estados no dependen del viento, sino que son para quien lo siente frío o cálido, es decir, para un sujeto el viento será de una forma y para otro de otra. Así cada uno se convierte en su propia medida, juez y criterio⁶⁰ de la realidad que percibe⁶¹. Lo que ha aprehendido un sujeto cognoscente es válido sólo para ese sujeto. Para encontrar la adhesión de otro hay que cambiar la situación subjetiva de la cual proviene su percepción. En suma, si quisiéramos el cambio del conocimiento ajeno, deberíamos cambiar las disposiciones interiores del sujeto cognoscente. esta opinión es avalada por el mismo Platón: «Protágoras sostenía que el hombre es la medida de todas las experiencias, y esto es como decir que para mí la realidad de la experiencia objetiva corresponde al modo con el que el ser revela a mí y para mí, conforme al modo como a tí se revela»⁶².

⁵⁸ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, cit., p. 192.

⁵⁹ Cf. F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 44.

⁶⁰ Cf. Platón, *Teeteto* 178 b y 160 c.

⁶¹ Cf. R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., pp. 212-213.

⁶² Platón, *Crátilo* 385 e= DK 80A, 13.

Si se tiene en cuenta el dictamen platónico sobre la práctica sofística, se concluye que el cambio de las disposiciones del sujeto del sujeto es un tema pragmático y retórico.

De las dos explicaciones que propone F. M. Conford para explicitar el símil del viento⁶³: el viento en sí mismo es tanto frío como caliente y el viento en sí mismo no es ni frío ni caliente, a su entender Protágoras sigue la primera⁶⁴. Sólo en este sentido la doctrina gnoseológica de Protágoras no es subjetivista, ni tampoco relativista, «para él, los objetos sensibles existen independientemente de quien los perciba». El calor y el frío, junto con cualquier propiedad del viento que podamos percibir, constituirán «el viento en sí mismo». A esto hay que añadir que tales «propiedades serían cosas que necesitarían de otras cosas que les sirvan de soporte, y a las cuales pertenezcan»⁶⁵. El autor duda de que este añadido sea original de Protágoras, y se inclina por considerarlo una construcción platónica elaborada a partir de las tesis de Protágoras.

La opinión de F. M. Conford requiere algunas precisiones. Cabe admitir la hipótesis del carácter platónico del aludido soporte de las cualidades si se tiene en cuenta que el *Teeteto* es una autocrítica, una puesta a prueba de la «segunda navegación», precisamente porque la noción de soporte es contraria a la teoría de las ideas. Pero, salvo que se renuncie a dicha teoría, Platón es más relativista que Protágoras en lo que respecta a la pura sensación mientras no resuelva el problema de la participación, en cuyo caso va más allá que Protágoras, pues los arquetipos ideales son *krhémata* absolutos —sobre todo a través del Demiurgo— y, por lo tanto, lo subsume.

De esta manera se conduce la cuestión al planteamiento de Protágoras. Si este sofista se distingue de Gorgias, para él las cualidades sensibles son predicados de las cosas bien entendido, en el sentido de *khremata*. El viento puede ser también un asunto de la vida, en cuyo caso sus cualidades de frío o de caliente adquieren especial relevancia. Esto es lo que supone X. Zubiri: las cosas no son como nos parecen en su aparecérseles porque precisamente así carece de importancia para Protágoras, cuyo mundo es más restringido que el de Heráclito. En suma, si no se extrapola la noción de medida, vale en el orden la razón práctica y no en el orden especulativo. En este último su significado es muy distinto. La cuestión es si Protágoras —y Sócrates— se aventuró en el mundo físico. Veámoslo.

En los párrafos siguientes Platón coloca al sofista «dentro de la tradición del pensamiento griego que admite el cambio como real»⁶⁶.

Sóc. Te lo diré, y mi palabra no será fútil. No existe una cosa en sí, según ella misma, y no podrías citar rectamente ninguna, cualquiera que fuese: si tú la llamas grande aparecerá también pequeña, y si tú la llamas pesada aparecerá también liviana. Y todo es así porque no hay nada que sea uno ni en cualidad ni en determinación. Todo aquello que decimos que es, es por una traslación o por un movimiento o por una mezcla. Y nuestra denominación no resulta correcta pues no hay nada que sea, todo deviene. Respecto a esto los sabios concuerdan a excepción de Parménides; me refiero a Protágoras, Heráclito y Empédocles, y entre los poetas, a los más excelsos de ambas poesías, Epicarmo en cuanto a la comedia, y en la tragedia a Homero. Este dice: «El Océano y la madre Tetis, origen de los dioses», con lo que

⁶³ Cf. F.M. Conford, *La teoría...*, cit., pp. 44-46.

⁶⁴ Cf. F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 45 «el viento es a la vez frío y caliente».

⁶⁵ Cf. F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 46.

⁶⁶ D. Plácido, «El pensamiento de Protágoras...», cit., p. 42.

afirma que todo llega a ser a partir del flujo y del movimiento. ¿O no te parece que afirma esto?⁶⁷.

Sería demasiado largo cita el texto completo. Según este fragmento, Protágoras admite el cambio en cuanto real. Un pasaje de Sexto Empírico⁶⁸:

«Dice Protágoras que la materia está en continuo devenir pero a medida que fluye, las adiciones compensan las pérdidas, y que las sensaciones se transforman y cambian en relación con la edad y con las demás disposiciones del cuerpo. Dice que el fundamento de todo fenómeno subyace en la materia, de manera que ésta es manifiesta a todos y cada uno de los hombres como es en sí misma, más éstos perciben una u otra representación según sus diferencias individuales...».

F. M. Conford tomó con reservas este pasaje, pues la fuente de Sexto Empírico es desconocida⁶⁹. En cambio M. Untersteiner vio en él la clave para interpretar la gnoseología de Protágoras⁷⁰. Después de los comentarios anteriores poco podemos añadir, sólo decir que la idea de la materia fluyente también es platónica.

Sobre la adscripción de Protágoras al heraclitismo se han expresado algunas dudas. H. Gomperz⁷¹ y W. Nestle⁷² admitieron que defendía al filósofo efesio y a su escuela. W. Windelband pensó, ateniéndose a la aparición de un criterio cuantitativo en la teoría, que puede verse un influjo de los atomistas y concluyó que, al limitar Protágoras la influencia del movimiento a los sentidos, la «reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, lo sitúa francamente en la escuela atomista»⁷³. M. Untersteiner llamó la atención sobre el hecho de que Sexto Empírico interpreta el *kritérion* como *métron*, igual que Platón en el *Teeteto*⁷⁴, y que existe alguna influencia del pitagorismo que se había confundido con las tesis de Heráclito y sus seguidores⁷⁵. La interpretación de F. M. Conford sigue los mismos derroteros, mantiene que el texto niega la posibilidad de que se dé algún tipo de conocimiento, porque todas las cosas están en perpetuo cambio, pero que existe un punto de contacto entre Heráclito, Protágoras y Platón: los opuestos no son separables⁷⁶. Platón acepta la tesis de Heráclito de que las cosas que tienen ser, en rigor nunca son. De este modo puede darle la vuelta al argumento de Protágoras⁷⁷. Para poder hacer esto, Platón ha tenido que cambiar el «es» por el «llegar a ser». Así surge la tesis de que la percepción lo que siempre de lo que está en proceso de devenir. Mantenemos la opinión de que, si se trata en efecto de una incursión en el mundo físico, la medida humana se convierte en una adaptación: percepción y percibido se corresponden unívocamente sin que quepa establecer la preeminencia de uno y otro término, a diferencia de lo que estiman los físicos y el mismo Platón, para los cuales lo primero es lo temático.

⁶⁷ Platón, *Teeteto* 152 d-e.

⁶⁸ Sexto Empírico, *Resumen de las teorías de Pirrón* I, 217= DK 80A, 14.

⁶⁹ F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 49, nota 32.

⁷⁰ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fas. I, p. 42.

⁷¹ H. Gomperz, *Sophistik und Rethorik* pp. 250-251.

⁷² W. Nestle, *Vom Mythos...*, cit., p. 270.

⁷³ W. Windelband, *Historia de la Filosofía Antigua*, cit., pp. 120-121, notas 55 y 58, cita a Platón, *Teeteto* 156 c.

⁷⁴ Platón, *Teeteto* 169 c.

⁷⁵ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. I, pp. 42-43.

⁷⁶ Cf. F.M. Conford, *La teoría...*, cit., pp. 47-48.

⁷⁷ Platón, *Teeteto* 152 c.

Platón intenta determinar qué sentido tienen las palabras «para mí» o «a mí» para Protágoras y para él mismo⁷⁸. F. M. Conford dice que «la cualidad que yo percibo —mi objeto sensible— llega a ser o surge en el momento en que es percibido sólo para un único percipiente; no tiene, en otros momentos, existencia independiente en el objeto físico»⁷⁹. El objeto sensible que un sujeto percibe tiene dos características: es propio, porque nadie es igual a mí, y peculiar, nadie percibirá lo mismo que yo.

Sóc. ...Así, el negro y el blanco y el blanco y cualquier otro color aparecerá como el resultado de la proyección de los ojos a la traslación correspondiente. Y todas las cosas que llamamos color no serán ni el proyectante ni el proyectado, sino un intermedio que resulta peculiar de cada cosa. ¿De lo contrario, afirmarás que tal como tú ves cada color aparece también a un perro y a cualquier otro animal?

Tee. ¿Yo no, por Zeus!

Sóc. ¿Y qué? ¿Es que las demás cosas se muestran a los hombres tal como a tí? ¿Estás en ello firmemente o piensas mejor que ni para tí las cosas son siempre lo mismo, puesto que tú no eres tampoco siempre el mismo?

Sóc. Más bien me parece esto último que lo anterior⁸⁰.

Así la realidad «es, para cada uno, lo que se le aparece, los fenómenos que experimenta, y como lo que se le aparece depende de la situación espiritual de cada sujeto, este es entonces la única medida de la realidad, siempre relativa a cada sujeto»⁸¹. En nuestra opinión los críticos han pasado por alto un punto importante ya aludido. A Platón no le afecta la tesis de la inconsistencia de lo físico precisamente considerado. En este plano su posición es menos «dogmática» que la del sofista. Es una incoherencia admitir que el hombre es medida, ante todo, porque para Platón el hombre no es un supuesto unitario. El mundo sensible depende del mundo ideal, y el alma está dirigida hacia este último —al que no mide en modo alguno—, o postrada en la oscuridad del cuerpo. La correspondencia biunívoca entre el hombre y lo sensible rompe el eje mismo del pensamiento de Platón. Un hombre macizo, o de una sola pieza, es un obstáculo interpuesto en la articulación del sistema platónico; si el hombre no se escinde en alma y cuerpo, la teoría de los dos mundos es imposible. Con otras palabras, si Platón admite sin dificultad el relativismo de la sensación en su correspondencia con el cuerpo, no puede admitir la medida humana porque con ello se anula el carácter paradigmático de las ideas. A lo sensible hay que dejarle una vía abierta a lo ideal. Esto es lo que Protágoras impide.

De este modo pasemos a la cuestión de la medida:

Sóc. Luego, si esta cosa con la que medimos o con la que tocamos fuera grande, o blanca o caliente, no se convertiría en otra si se adhiriera a una distinta de ella, puesto que en sí no variaría. Y a su vez si lo medido o lo tocado fuera alguna de estas cosas, si algo distinto choca con ella, o bien si alguna cosa afecta a este algo distinto, pero ella misma no se ve afectada, en tal caso no podría llegar a ser una cosa distinta. En consecuencia, amigo, de algún modo nos vemos fácilmente forzados a decir cosas extrañas y ridículas como nos reprocharían Protágoras y los que intentan defender los asertos de él⁸².

⁷⁸ Cf. Platón, *Teeteto* 153 d-e.

⁷⁹ F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 50.

⁸⁰ Platón, *Teeteto* 153 e-154 a.

⁸¹ R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 213.

⁸² Platón, *Teeteto* 154 b.

La crítica de este párrafo se dirige tanto al objeto como al sujeto: ninguno de ellos, ni ambos a la vez, pueden constituir la medida —modelo de referencia constante— porque siempre están cambiando, varían⁸³. Este es un punto nuclear de la crítica platónica hecha con mordaz ironía⁸⁴. De la tesis del hombre-medida se desprende que (para Protágoras) lo que cada hombre experimenta de acuerdo con su percepción es verdadero al menos para él. La percepción es infalible subjetivamente considerada por más que varíe⁸⁵. En definitiva, el sofista de Abdera no se mueve en la tensión verdad-falsedad, sino en la de impresiones y fenómenos, que si, por una parte, son únicamente verdaderos para el sujeto que los experimenta o ante el que aparecen, por otra, son siempre verdaderos. Es este un criterio de verdad demasiado amplio, al que Aristóteles objeta:

«Si todas las contradicciones son simultáneamente verdaderas dichas de lo mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola, pues lo mismo es una trirreme que un muro o un hombre. Si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa, como necesariamente han de admitir los que hacen suyo este razonamiento de Protágoras, si alguien opina que no es trirreme el hombre, es evidente que no es trirreme; por consiguiente, también es trirreme si la contradicción es verdadera»⁸⁶.

También Aristóteles señala que, de acuerdo con la doctrina del sofista, todas y cada una de las representaciones serían verdaderas:

«Procede también de la misma opinión de la doctrina de Protágoras, y ambas tienen que ser o no ser igualmente falsas o verdaderas. Pues, si todas las opiniones e impresiones son verdaderas y falsas al mismo tiempo (pues muchos creen lo contrario que otros, y estiman que los que no opinan lo mismo que ellos yerran; de suerte que, necesariamente, una misma cosa será y no será) y así necesariamente serán verdaderas todas las opiniones (pues los que yerran y los que dicen la verdad opinan cosas opuestas; por tanto, si los entes son así, todos dirán la verdad»⁸⁷.

Sexto Empírico expone la cuestión desde otro ángulo:

«Sostiene (Protágoras) que todas las representaciones y opiniones son verdaderas, y que la verdad pertenece a lo que es relativo por el hecho de que todo cuanto aparece o es pensado por uno, de repente, existe para él»⁸⁸.

Si es esto lo que sostenía Protágoras, la observación de Aristóteles no es ajustada. Pues es claro que el primer texto de Aristóteles vierte la opinión de Protágoras en la estructura del juicio, mientras que la referencia de Sexto Empírico presenta una teoría impresionista que implica la discontinuidad de la vida cognoscitiva, su desarticulación. No

⁸³ Cf. F.M. Conford, *La teoría...*, cit., p. 51.

⁸⁴ Cf. Platón, *Teeteto* 161 b-163 a, donde en el nivel de las sensaciones podría ser un cerdo y no un hombre la medida de todas las cosas.

⁸⁵ Cf. Platón, *Teeteto* e-158 e.

⁸⁶ Aristóteles, *Metafísica* 1007b, 18-25 = DK 80A, 19. Traducción de V. García Yebra (Madrid, 1982 (2ª ed.), p. 180).

⁸⁷ Aristóteles, *Metafísica* 1009a, 6 y ss. = DK 80B, 1. Traducción de V. García Yebra (Madrid, 1982 (2ª ed.) pp. 188-189).

⁸⁸ Sexto Empírico *Contra los matemáticos* VII 60 y 389 = DK 80A, 15. Platón, *Teeteto* 171 a, *Eutidemo* 286 b-c.

pretendemos afirmar que Aristóteles yerre al centrar el conocimiento de la verdad en el juicio, ni que sea ilegítimo trasladar al juicio la doctrina del sofista, pero Protágoras no domina ese nivel. A partir de su propia interpretación del juicio (que no es la de Aristóteles) Platón rebate con dureza las teorías de Protágoras a lo largo del *Teeteto* y vuelve contra él sus propios argumentos⁸⁹.

Platón critica también la pragmática de la Sofística, centrándose en Protágoras y sus seguidores. Como dice A. Tovar «los que obran permanentemente por razones prácticas, y atendiendo a los resultados, son criticados desde el punto de vista, no de lo "mejor", sino del "bien absoluto"»⁹⁰.

b) Gorgias de Leontino

La doctrina gnoseológica de Gorgias se contiene, casi en su totalidad, en el fragmento de Sexto Empírico que ya se ha transcrito⁹¹. En él se formula la incognoscibilidad o intelegibilidad del ser. Esta frase parece arrasar la gnoseología o introducirla en un callejón sin salida. ¿Qué se conoce entonces? ¿Qué quiere decir que lo conocido no es? Hemos aludido ya a estas dificultades, cuya solución sugiere el planteamiento trascendental kantiano. Pero es indudable que Gorgias no sospecha este planteamiento y que, por el contrario, lo excluye al concluir el no-ser de lo pensado a partir del hecho de que pensamos inexistentes. Esta generalización no es trascendental⁹². La respuesta de Gorgias está acompañada por una argumentación transmitida por Sexto Empírico y por el *De Melisso, Xenophane et Gorgia*⁹³. Por eso entiendo que dicha respuesta es una consecuencia de verter en clave lógica la base parmenídea que subyace en el pensamiento de Gorgias, como se ha procurado demostrar.

La postura de Gorgias ante el conocimiento se puede resumir en los siguientes puntos:

- a) Lo pensado no es existente⁹⁴.
- b) Lo existente no podría ser pensado⁹⁵.
- c) No es verdad que sea pensable lo que existe, pues el no-ser puede ser pensado⁹⁶.
- d) Lo pensado es captado por la facultad intelectual, no por otro sentido⁹⁷.

Como hemos dicho, la tesis de Gorgias se basa en Parménides que dice: «pues lo mismo es pensar y ser»⁹⁸.

L. Polo Barrera comenta: «La estrechez parmenídea se ve con claridad en el fragmento 3... Por lo pronto, los caracteres del ser no pertenecen al "noein": es un bloque

⁸⁹ Cf. Platón, *Teeteto* 169 b-171 d, critica la tesis cuando se hace extensible a todos los juicios. *Teeteto* 182 c-e critica el fundamento heraclíteo de la teoría del conocimiento de Protágoras. Cf. el comentario de F. M. Cornford op. cit. p. 101.

⁹⁰ A. Tovar op. cit., p. 122.

⁹¹ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 77-82.

⁹² La generalización trascendental es otra, como señala L. Polo en «Lo intelectual y lo inteligible». *Anuario Filosófico* 15, 1982, p. 120. Cabe expresarlo así: piense A o piense no-A, en todo caso pienso.

⁹³ Un intento de armonizar los dos textos en: W. Brocker «Gorgias contra Parménides», *Hermes* 86, 1956, pp. 425-440. Propone además un esquema para el desarrollo de la tesis de Gorgias.

⁹⁴ Sexto Empírico *Contra los matemáticos* VII 78.

⁹⁵ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 70-80, muy semejante MXG 980b, 9-12.

⁹⁶ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 81.

⁹⁷ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 81-82, MXG 980a 13-18 es un texto de dudosa autenticidad.

macizo, esférico, único. Pero ahora "lo único" es la clausura de la conexión: no es conectivo alguno. sostener que "entender y ser es lo mismo" significa: entender es ser, o al revés, pero adversativamente. "Lo mismo" es un balance unitario demasiado escueto; de acuerdo con él, o entender se reduce a ser o al revés, pero no *caben* juntos; es una coincidencia que excluye la intimidad; "lo mismo" sólo tiene capacidad para convertir el ser en entender, o al revés, pero no a la vez, sino según una mutua anulación, o según una mera coincidencia, no según una *circumsessio*. En tales condiciones, reducido el entender a ser, no es entender alguno: sólo ser sin entender que lo entienda. Y ser se reduce a entender, sólo entender que no entiende nada. Este inconveniente de "lo mismo" se impone al margen de cualquier intención... En suma, Parménides no aporta solución alguna al problema de la *compatibilidad* de ser y entender, sino que, más bien, deja planteada la dificultad que obliga a la ampliación»⁹⁹. Esta ruptura de la mismidad de ser y pensar es manifiesta en la obra de Gorgias. La ampliación a que se ha aludido es posterior. Para W. Windelband, Gorgias busca una salida al problema mediante una «dialéctica alambicada y estéril»¹⁰⁰. No nos parece alambicada ni estéril la argumentación del sofista; aunque no sea una solución de altura, muestra una dificultad clara.

El término *phronóúmena* se traduce como «contenidos de pensamiento». Eran para Parménides el criterio de realidad. Por supuesto, Gorgias excluye la posibilidad de que las representaciones puedan fundamentar la realidad¹⁰¹. Pero esto abre la cuestión inversa, a saber: cuál es el fundamento de las representaciones. La cuestión remite a la mente o al acto cognoscitivo, que pueden cumplir la función de *métron* juez que se impone o bien han de plegarse a lo representado. Quizá para Gorgias el pensar y el ser tienen el mismo título respecto de lo pensado; ni uno ni otro pueden conferirle realidad. Pero mientras el ser, en cuanto tal, es idénticamente real, el pensar no posee este estatuto inmediatamente, o, si lo posee, carece de la capacidad de conferirlo. Como es claro, la identidad del ser no ha de entenderse como incapacidad de conferir ser, sino como imposibilidad.

Por eso mismo, lo que existe no podría ser pensado. Ahora bien, la observación va dirigida a los contenidos de pensamiento, que son impotentes, o insuficientes, para mostrar su propia existencia real. Esta parece ser la razón por la que es absurdo que alguien piense como reales unos carros corriendo por el mar. Pero se da una paradoja: la carencia de realidad de los contenidos de pensamiento es una prueba de su real inexistencia¹⁰². Lo pensable no es sólo lo que existe, sino también lo que no existe. ¿Cómo distinguirlos, sin embargo? Gorgias concluye que lo pensable no existen en ningún caso, o que lo que existe no es pensable. En estas condiciones, es manifiesto que carece de sentido pedir a lo pensado que exhiba su título de realidad, salvo que ese título sea la absoluta unidad del ser, que no es propia de ningún contenido pensado.

Lo pensado sólo se da si es captado por la facultad intelectual. Es el cuarto punto de la teoría del conocimiento de Gorgias. Sólo esta facultad puede captar lo intelectual. Lo visto es el dato que sirve a los ojos para ver, y el sonido para el oído. Esta correspondencia excluye que el oído pueda ver y la vista oír. Es decir, en el plano de los sentidos cada

⁹⁸ DK 28B, 3.

⁹⁹ L. Polo, «Lo intelectual y...», cit., pp. 113-114.

¹⁰⁰ W. Windelband, *Historia de la Filosofía Antigua*, cit., p. 121.

¹⁰¹ Cf. R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 119.

¹⁰² Cf. R. Mondolfo, *La comprensión...* cit., p. 136.

sensible propio es captado por un sentido. En el terreno intelectual ocurre lo mismo. Gorgias plantea la cuestión de la comunicación de lo sentido con lo pensado y la resuelve negativamente, pues como él dice, la vista no puede intervenir en las aprehensiones de la mente¹⁰³. La conclusión final es que lo pensado queda aislado, como creación —¿ficticia?— del pensamiento y sólo captable por él¹⁰⁴. Este ideísmo sugiere el nominalismo y no sospecha el idealismo.

Gorgias ha roto la mismidad de Parménides, pero no la ha superado. Es prisionero del monismo ontológico que, por su misma estrechez, confirma lo pensado a la nuda condición de *ens rationis*. Gorgias ignora la intencionalidad.

c) Critias

Este sofista, del que da testimonio Galeno, expuso su teoría del conocimiento en un breve texto del libro *Los aforismos*, obra escrita mediante frases cortas en las que el autor expone sus experiencias¹⁰⁵. Uno de los aforismos es:

«Lo que se percibe por el cuerpo no es semejante a lo que se conoce con el intelecto. (Sólo) alcanza el conocimiento los hombre que acostumbran a ser sanos de mente»¹⁰⁶.

En la línea de Gorgias, Critias establece la distinción entre la percepción sensible y el pensamiento¹⁰⁷. Se ha mantenido que para Critias el alma forma parte del cuerpo, es decir, que su concepción del alma es materialista. Sin embargo, es clara la oposición entre el cuerpo, ámbito de la percepción sensible y la mente u órgano de la actividad intelectual¹⁰⁸. Quizá para Critias la mente es solamente el término final del conocimiento pero si concede algún valor propia a la mente, la oposición con la sensibilidad puede significar algo.

d) Antifonte

También Galeno ha transmitido la teoría del conocimiento de Antifonte:

«Análogamente, también Antifonte en el primer libro de *La verdad* dice: Aprenderás estas cosas de él y que no hay para él ninguna cosa que sea una entre tantas cosas como se pueden alcanzar con la vista que tan lejos llega, y pueden pensarse con el intelecto el cual puede conocer con más profundidad —literalmente más lejanamente...— Yo, por otra parte, pienso que no existe absolutamente un arte que no sea real: en efecto, ¿qué realidad de lo que no existe podría contemplar y, por tanto, proclamar que existe? Si, efectivamente, es dado ver lo que existe como si existiera, no sé cómo podríamos saber que no es concedido ver con los propios ojos y pensar con la mente como existentes. Pero yo pienso que esta hipótesis no se puede concretar así, sino que lo que existe siempre se ve y se conoce: en cambio, lo que no es, ni se ve ni se conoce. Por tanto, cada una de las artes es conocida cuando se despliegan sus manifestaciones, y no hay ninguna que sea visible por una manifestación particular suya. Y pienso que ellas toman su nombre de sus propias manifesta-

¹⁰³ Cf. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 82.

¹⁰⁴ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, p. 53.

¹⁰⁵ Cf. M. Untersteiner-A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze ...cit.*, Fasc. IV, pp. 333-332.

¹⁰⁶ Galeno, *Comentario a Hipócrates sobre los oficios* I, I, XVIII= DK 88B, 39.

¹⁰⁷ Cf. DK 88B, 40.

¹⁰⁸ Cf. M. Untersteiner-A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze ... cit.*, Fasc. IV, pp. 332-333.

ciones. No tiene sentido pensar que las manifestaciones se deben a los nombres: los nombres son producto del acuerdo, mientras que las manifestaciones se producen no por acuerdo, sino por realidades concretas»¹⁰⁹.

La primera cuestión que nos plantea el texto es fijar la doctrina que sigue el autor. Hemos encontrado dos tendencias enfrentadas. La primera lo adscribe a la corriente filosófica eleática, Parménides, Zenón y Meliso¹¹⁰. Otros críticos ven en el texto una polémica con algunos sofistas. E. Bignone dice que discute las tesis de Protágoras¹¹¹; M. Untersteiner por su parte mantiene que la polémica se entabla con Gorgias, que negaba la existencia del ser y del conocimiento¹¹². W. Schmid dice que Antifonte se mueve entre el escepticismo de Protágoras y el agnosticismo de Gorgias, pues niega la posibilidad real de conocer, o de adquirir conocimientos, a los que relega la opinión. Distingue dos tipos de conocimientos, uno superior, que se adquiere a través de la mente, y otro inferior, denominado sensible. Pero como opinaron los eleatas y los atomistas, no hay comunicación entre los dos tipos de conocimientos¹¹³.

Conviene tener en cuenta que el texto está a continuación de uno que recoge la doctrina de Critias. El núcleo del fragmento es señalar la continuidad del pensamiento de los sentidos: «lo que es siempre se ve y se conoce; en cambio, lo que no es, ni se ve ni se conoce. Por tanto, cada una de las artes es conocida cuando se despliegan sus manifestaciones»¹¹⁴. Al final del fragmento Antifonte se centra en la crítica del lenguaje. La ambigüedad y el cambio de significado de las palabras frustra su intento de expresar la realidad. Como se ha visto, esta misma cuestión ocupó a Gorgias. La solución de Antifonte es similar a la de Gorgias en este punto¹¹⁵.

e) Licofronte

Entre los escasos fragmentos de este sofista, hay dos que reflejan su preocupación por el origen del saber y del conocimiento científico. Ambos textos los transmite Aristóteles. El primero de ellos dice:

«Licofronte decía que la ciencia es coexistencia del saber con el alma»¹¹⁶.

La ciencia poseída es poseída por el sujeto cognoscente cuando el saber forma unidad con él. M. Untersteiner dice que esta proposición se resuelve en el reconocimiento de la unidad del hombre constituida por la percepción y la actividad intelectual¹¹⁷.

¹⁰⁹ Galeno, *Comentarios a Hipócrates sobre los oficios* I, 1, XVIII= DK 87B, 1.

¹¹⁰ Cf. F. Ueberweg, *Die Philosophie der Altertum*, Stuttgart 1957, p. 128, cita DK 87B, 1. Véase también K. Freeman, *The Presocratic Philosopher* Oxford 1946, p. 395; K. Jöel, *Geschichte der Antiken Philosophie*, Vol. I, Tübingen 1921, p. 176; J. Stenzel, *R.E. Suppl.* IV, «Antiphon», pp. 33-34.

¹¹¹ E. Bignone, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, pp. 218-221.

¹¹² Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. IV, p. 35 y *I Sofisti* cit., pp. 281-283.

¹¹³ W. Schmid, *Geschichte der Griechischen Literatur*, Vol. III, München 1958, edición revisada por O. Stahlin. J.S. Morrison, «Truth of Antiphon», en *Sophistik*, cit., pp. 521-523, mantiene la misma postura después de proponer una reconstrucción del texto.

¹¹⁴ J.S. Morrison, «Truth of Antiphon», cit., p. 523.

¹¹⁵ Cf. W.C.K. Guthrie, *History of Greek...*, cit., Vol. III, p. 203.

¹¹⁶ Aristóteles, *Metafísica* 1045b, 10-11= DK 83A, 1. Alejandro de Afrodisia en otro texto atribuido a Licofronte viene a decir lo mismo «La ciencia es comunión del saber con el alma», DK 83A, 1.

¹¹⁷ M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, p. 150.

El otro testimonio es significativo del enfoque que hemos adoptado para la comprensión de la temática de la sofística:

«Los últimos de los antiguos —filósofos— se preocuparon de que la misma cosa no resultara según el mismo pensamiento una y múltiple. Así, algunos, como Licofronte, eliminaron la cópula "es"; otros se expresaron diciendo, no que "el hombre es blanco", sino que resulta blanco (blanquea, literalmente)»¹¹⁸.

f) Jeníades de Corinto

Sexto Empírico es también el transmisor de la opinión de Jeníades sobre el conocimiento. Estos fragmentos son los únicos que se conservan del autor:

«Jeníades de Corinto, también recordado por Demócrito, se aproxima a la postura de Jenófanes, pues dice que todo es falso; toda representación y toda opinión son falsas; todo lo que se engendra, se engendra del no-ser; todo lo que se corrompe, se corrompe del no-ser»¹¹⁹.

Otro texto del mismo autor dice:

«...de los que han discutido sobre el criterio de verdad, unos, como los estoicos y algunos otros, dicen que existe; otros, como Jeníades de Corinto, Jenófanes de Colofón y algunos más, que no existe»¹²⁰.

Para algunos estas tesis recuerdan a las de Protágoras¹²¹. Otros opinan que la semejanza con Protágoras viene por el influjo de Teodoro de Cirene, cuyo sensualismo arrasó a Jeníades, quien negó la verdad de las representaciones de los hombres, y cayó en un escepticismo total¹²². Sin embargo, más recientemente se ha defendido otra tesis. Jeníades niega el ser y por tanto desarrolla los planteamientos de Gorgias y los lleva a sus últimas consecuencias: si el ser es una mera apariencia, pues nada existe, si no hay un criterio de verdad, lo que queda de este continuo fluir es sólo la opinión subjetiva y mutable. Como las opiniones tienen el mismo valor, no podemos aprehender la verdad. Estamos ante un escepticismo total.

¹¹⁸ Aristóteles, *Física* 185b, 25 y ss.

¹¹⁹ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 53= DK 81.

¹²⁰ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 53= DK 81.

¹²¹ Cf. E. Zeller, *Sócrates...*, cit., p. 51.

¹²² Cf. W. Nestle, *Vom Mythos...*, cit., p. 305.

CAPÍTULO VII

EL TEMA DE LO DIVINO EN LA PRIMERA SOFÍSTICA GRIEGA *

El fenómeno religioso es común a todas las culturas y sociedades. Salvo muy raras excepciones, desde la prehistoria hasta nuestros días el hombre ha creído de una manera u otra, tanto en una vida después de la muerte, de ahí el culto a los muertos, como en la existencia del Todo. En el caso de los griegos, en relación con el Todo o más cerca de él que el hombre, existen fuerzas superiores que actúan en el hombre, unas desde fuera y otras desde dentro, delimitando su vida individual y colectiva y su moral. Son los dioses. En segundo lugar, como también el hombre depende del Todo, hay una cierta tensión entre su influjo y el de los dioses. En esta tensión, el todo es la última instancia, inflexible y enigmática, y los dioses adquieren rasgos antropomórficos, y por tanto, no necesarios, sino caprichosos, más próximos a los avatares de nuestra existencia.

Las reflexiones de este capítulo se centrarán en el comentario de las opiniones de los sofistas sobre los dioses, en particular, las de Protágoras, Pródico y Critias, con una referencia a Demócrito (siguiendo a W. Jaeger¹) que es contemporáneo de ellos y complementa su pensamiento.

La aportación original de estos maestros itinerantes es la idea del hombre-medida². Esta idea va a extenderse a la temática religiosa de diversas maneras. Es discutible si con ello se dirime la cuestión de lo divino en el plano ontológico, o se trata de una asimilación de los dioses al orden pragmático. Ya el *lógos* de Heráclito incluye el concepto de medida. si dicho concepto se restringe al orden humano, este último se constituye como un mundo cerrado, ¿qué significa la aparición de los dioses en él?

1. *Protágoras*

La teología de Protágoras se puede descubrir en algunos textos. Citemos en primer lugar el mito contenido en el *Protágoras* de Platón³, que narra el origen de los dioses, de los animales, del hombre y de la sociedad. Algunos lo han identificado con una obra ti-

* Se sigue, con alteraciones, el artículo de Salvador Rus «La Pragmática de la Sofística y el problema de la divinidad», *Persona y Derecho*, 15, 1986, pp. 31-70.

¹ W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, reimp. 1977, cap. X «Teorías sobre la naturaleza y el origen de la religión.» pp. 172-190 y apartado crítico en pp. 252-258.

² Cf. W. Jaeger. *La teología...*, cit., p. 175.

³ Platón *Protágoras* 320c-328d. Sobre este mito y su afinidad con la antropología de A. Gehlen, cf. J. Choza *Conciencia y Afectividad*. Pamplona, 1978, p. 202, nota 88.

tulada: *Sobre el estado de las cosas en el principio*. El mito retrotrae el origen de los dioses a un pasado telúrico, anterior a la memoria de los hombres:

«Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales»⁴.

Ellos fueron los que crearon a los hombres, infundiéndoles una serie de cualidades, mas no lo hicieron directamente, sino que se sirvieron de dos hermanos semidioses:

«Ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que aprestaran y distribuyeran a cada uno las capacidades de forma conveniente»⁵.

Prometeo se dio cuenta de que para el desarrollo de los hombres no eran suficientes las cualidades recibidas de los dioses, que habían de ser completadas con la inteligencia en el sentido de un saber técnico. Como este estaba en la morada de los dioses Hefesto y Atenea, se lo robó juntamente con el fuego⁶.

Todavía faltaba algo a los hombres: carecían de saber político, lo que les impedía agruparse y vivir en comunidad. Aislados unos de otros, eran débiles y víctimas de las fieras. Temiendo que se extinguieran, Zeus encargó a Hermes que les diera el *aidós* —sentido moral—⁷ y la *díke* —la justicia— a todos por igual⁸. Con esto termina «el papel de los dioses en la representación protagórea. Los hombres no vuelven a saber de ellos porque jamás se les muestran y no tienen siquiera posibilidades de comprobar su existencia. Sin negar taxativamente que existan, Protágoras prescinde de ellos en su arte de vivir»⁹.

Un párrafo del mito que se refiere a la actitud del hombre hacia la divinidad es un fragmento polémico, que algunos creen que contiene una interpolación. El texto es:

«Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino *a causa de su parentesco con la divinidad*, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas»¹⁰.

G. Müller interpreta este fragmento como una versión mítica de la tesis protagórea del hombre-medida: los dioses son siempre proyección y reflexión de la humanidad¹¹.

⁴ Platón, *Protágoras*, 320 c.

⁵ Platón, *Protágoras* 320 d.

⁶ Platón, *Protágoras* 321 c-d.

⁷ Cf. R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires 1955, p. 528, afirma que se puede traducir la palabra *aidós* sólo por «sentimiento o conciencia moral». Véase también W. C. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, cit., Vol. II, p. 66: «*Aidos* is a more complicated quality combining roughly a sense of shame, modesty and respect for other».

⁸ Cf. Platón, *Protágoras* 321 c-322 d.

⁹ J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, *Platón, La República*, Vol. I, Madrid 1970, p. L.

¹⁰ Platón, *Protágoras* 323 e. El subrayado es lo que algunos creen interpolado.

¹¹ G. Müller. «Protágoras über die Gotter», *Hermes* 95, 1967, pp. 143 y ss. No es esta la única interpretación posible, véase la nota 3. El parentesco con la divinidad es coherente con el resto del discurso. Si es una interpolación es dudoso que el discurso refleje bien el planteamiento de Protágoras. Tal vez sea más acertado entenderlo como un esfuerzo o consolidación del concepto de medida. Los dioses de Protágoras no son providentes en la historia de la humanidad, entre otras cosas, porque con la intervención de Prometeo garantizaron de una vez por todas la viabilidad humana. Téngase en cuenta, además, que Prometeo fue castigado por forzar dicho parentesco. Ello sugiere que el parentesco se produjo por sorpresa, o que no entraba en los planes de los dioses, pero no disminuye su efectividad.

En este mito (o discurso público) el sofista de Abdera considera la «religión, ante todo, como un hecho antropológico que hay que comprender a la luz de su destino y por su función dentro de la cultura humana y la organización social»¹². La religión distingue al hombre de los animales y lo sitúa por encima de ellos.

Protágoras plantea el problema de la posibilidad de conocer a los dioses en el tratado perdido *Sobre los dioses*, que, según se ha dicho, empieza así:

«Cuando se trata de los dioses, soy incapaz de saber si existen o no, e incluso a qué se parecen por la forma. Pues hay muchas cosas que cierran el camino de este conocimiento: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana»¹³.

Filóstrato califica de impío a Protágoras por dudar de la existencia de los dioses; dice que esta creencia se deriva de la doctrina persa que aprendió durante su estancia en Persia como rehén¹⁴. Según W. Jaeger, el texto plantea los problemas relativos a los dioses que ya habían ocupado a los filósofos presocráticos: «la existencia y la forma de lo divino»¹⁵. «Pero se apartó de la manera en que los autores anteriores trataron la cuestión desde el punto de vista filosófico al excluir la certeza en este punto»¹⁶. Con las palabras «soy capaz de saber...», mantiene W. Jaeger, que Protágoras «restringe el alcance de su afirmación sobre la imposibilidad de conocer a los dioses, haciendo de ella la expresión de una opinión individual. Esto tuvo que parecerle la única posición que le permitía combinar el abordar con toda precisión la cuestión de la certeza objetiva con el reconocer, como personalmente reconocía, el hecho positivo de la religión y la innegable significación de ésta para el hombre como ser social»¹⁷. Th. Gomperz se fija en que Protágoras alude a su oscuridad como dificultad para saber de la existencia o no de los dioses. Esto quiere decir que para el sofista de Abdera los dioses son imperceptibles o que no pueden ser objeto de la percepción sensible. Al no ser objeto de experiencia directa, la única actitud ante los dioses que le queda al hombre es la indiferencia¹⁸. En la misma línea, M. Pohlenz sostiene que el término *eidénai* niega sólo el conocimiento obtenido por la experiencia sensible¹⁹. En el texto de Sexto Empírico, al establecer el sofista la distin-

¹² W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 176.

¹³ El texto ha llegado con algunas modificaciones a través de varios autores. Diógenes Laercio IX, 51= DK 80A, 1 y 80B, 4. Más breve Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 56= DK 80A, 12. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 24,63= DK 80A, 23: «De divis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere». Eusebio, *Preparatio evangelica* XIV, 3,7= DK 80B, 4. Platón, *Teeteto* 162 d-e=DK 80B, 23: «Tú eres joven —dice Sócrates—, querido muchacho, y por eso atiendes y admites peroratas irreflexivamente. A lo que dices respondería Protágoras, o bien otro en su lugar: "Vosotros, excelentes jóvenes y viejos que estáis sentados ahí, discurséis poniendo a los dioses en medio, cuando yo me guardo muy mucho de decir o de escribir que existen o que no existen"». Epifanio, *Contra los herejes* III, 2,9= *Doxographica Graecorum* p. 591, 16, expone la opinión de Protágoras, no el texto. Diógenes de Enoanda, *Frag.* 12.C.2 I, pág. 19 de la edición de Williams= DK 80A, 23 dice que Protágoras «sostiene sobre los dioses la misma opinión que Diágoras, que no saben si los dioses existen».

¹⁴ Filóstrato, *Vida de sofistas* I, 10, 2= DK 80A, 2, mantiene que Protágoras fue uno de los niños que los persas se llevaron como rehenes.

¹⁵ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 189, para la cuestión de la forma véase la nota 72 en la página 257.

¹⁶ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 189.

¹⁷ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 189.

¹⁸ Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, cit., Vol. II, p. 267.

¹⁹ Cf. M. Pohlenz, *Die griechische Trägödie*, Leipzig 1930, p. 42.

ción entre creer y saber, la duda recae no sobre la existencia de los dioses, sino sobre la posibilidad de ser conocidos. Para R. Mondolfo, Protágoras descarta los problemas ontológicos: «es imposible descubrir y demostrar la existencia o la forma de los dioses, debido a las condiciones mismas de la experiencia y el conocimiento humano»²⁰.

Sin embargo, como decíamos, la divinidad se repartía para los griegos entre el todo y los dioses. Estos últimos eran personificaciones (en el débil sentido griego de la palabra) de lo divino y, en contrapartida, el Todo era impersonal. En tales condiciones, la religiosidad griega no podía ser exactamente ontológica, y la ignorancia acerca de la forma de los dioses tampoco. Los filósofos presocráticos tendían a eliminar la diferencia, y en este sentido eran ateos porque su dios no era uno de los olímpicos. El ateísmo filosófico es propio de Demócrito. Protágoras se mueve en el plano de la religiosidad griega prefilosófica, a partir del concepto de medida. El parentesco con los dioses, que se ha comentado, se reduce a unas cuantas propiedades que aseguran la medida humana. No parece posible inferir de ellas una teoría de la divinidad completa.

Protágoras fue incluido entre los ateos²¹. Th. A. Sinclair dice que no es un ateo, sino un agnóstico, porque en su teoría política hay un pequeño lugar para la divinidad y, además, existe un dato importante: escribió un libro *Sobre los dioses*²²; pero el libro fue quemado públicamente. A. Lesky²³ opina que «es imposible expresar más terminantemente un agnosticismo que de un solo golpe barre las brillantes imágenes míticas del panorama de la vida griega. No podemos decidir si esta declaración oculta una negación total de la divinidad. En ocasiones (cita DK 80A. 12) se ha incluido a Protágoras entre los ateos, en cambio, Cicerón²⁴ lo excluía». G. Reale resume el problema en dos tesis. Con su método antilógico, Protágoras mostró argumentos a favor y en contra de la existencia de los dioses. Pero con esto no trató de negar a los dioses. Por tanto, de suyo era un agnosticismo teológico, pues no negaba su existencia, sino la posibilidad de conocerla²⁵. A W. Jaeger le resulta difícil aceptar que Protágoras fuese ateo, pues en el mito que se narra en el diálogo platónico, la humanidad debe las bendiciones de vida en comunidad, la paz, el orden y la seguridad «única y exclusivamente a este don de Zeus, no a los especialistas e inventores cuyas habilidades admiramos sobre todo»²⁶.

En cualquier caso, parece que Protágoras no aplicó la medida humana a los dioses. Más bien al contrario, su agnosticismo sugiere la renuncia a hacerlo. Pero la abstención de Protágoras no se mantuvo en otros sofistas.

Jenofonte fijó el problema de la religión del siguiente modo, dicho con palabras de W. Jaeger: «el problema es descubrir de qué disposición de la naturaleza humana, o innata a la humanidad, ha surgido la religión»²⁷. Pródico, Demócrito y Critias se interesaron por descubrir «cómo pudo haber entrado en el espíritu del hombre la idea de la existencia de los seres divinos»²⁸. Para resolver el problema se utilizaron dos caminos: la

²⁰ R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 90.

²¹ Cf. Diógenes Laercio IX, 51= Dk 80A, 1 y 80B, 4 y Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 56= DK 80A, 12.

²² Th.A. Sinclair, «Protogoras and Others Socrates and his Opponents», en *Sophistik*, cit. p. 48.

²³ A. Lesky, *Historia de la Literatura...*, cit., pp. 372-373.

²⁴ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 1,2; 23,63 y 42,117.

²⁵ Cf. G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit., Vol. I, p. 241.

²⁶ W. Jaeger, *La alabanza de la ley*, Madrid 1982, 2ª ed., pp. 54-55.

²⁷ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 178.

²⁸ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 179.

psicología humana y el mundo de la moral. Con ello se da el paso que no aparece en Protágoras: los dioses se asimilan a los asuntos humanos.

2. Pródico de Ceos

La teoría de Pródico ha llegado a través de varios autores, cuyos testimonios cito a continuación:

Filodemo: «Es evidente que Perseo... destruye la noción de divinidad y desconoce todo lo referente a ella, cuando dice en su tratado *Sobre los dioses* que parece tener fundamento la opinión mantenida por Pródico de que han sido considerados y honrados como dioses, en primer lugar, aquellas cosas que nos sirven de alimentos y que nos son útiles, después, aquellos que inventaron el modo de resguardarse de la intemperie o las demás artes, como Deméter...»²⁹.

Cicerón, más conciso, escribe:

«...Y Pródico de Ceos al mantener que fueron divinizadas las cosas que eran útiles a los hombres...»³⁰.

Epifanio aclara que Pródico «llama dioses a los cuatro elementos y también a la luna. Pues de ellos, decía, recibimos energía vital»³¹. Y Temistio añade que las cosas de la naturaleza «han sugerido en los hombres la idea de los dioses y ha nacido toda religiosidad»³².

Sexto Empírico transmite la misma opinión de Pródico:

«los antiguos consideraron dioses la utilidad que les proporcionaban el sol, la luna, los ríos, las fuentes y, en general, todo lo que es útil para nuestra vida... El pan era considerado Deméter... y del mismo modo todo aquello que reporta utilidad»³³.

En otro pasaje de la misma obra dice: «El hombre divinizó todo aquello que es útil para la vida»³⁴.

Minucio Félix afirma que según Pródico «lo que facilitaba la vida de los hombres fue contado en el número de los dioses»³⁵.

Como se puede observar, los textos son unánimes: las cosas sanas, nutritivas y útiles a los hombres fueron honradas como dioses por los primeros hombres. En este proceso de divinización se da un sentimiento de gratitud hacia todos esos bienes³⁶.

Pródico también fue considerado un ateo. En el texto de Sexto Empírico³⁷, el término *enómisan* expresa una cierta convención humana como fundamento de la creencia en la existencia de los dioses; esta convención es, además, histórica. Con razón, pues, se llama a Pródico ateo³⁸. A. Lesky dice que la religión para Pródico es una «reacción del

²⁹ Filodemo, *Sobre la piedad* 9, 7= DK 84B, 5.

³⁰ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 37, 118= DK 84B, 5.

³¹ Epifanio, *Contra los herejes* III, 21= DK 84B, 5.

³² DK 84B, 5.

³³ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 18= DK 84B, 5.

³⁴ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 52.

³⁵ Minucio Félix, *Octavio* XXI, 2.

³⁶ Cf. F. Rodríguez Adrados, *La Democracia Ateniense*, cit., p. 174.

³⁷ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 18.

³⁸ Cf. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, p. 194.

hombre ante las manifestaciones naturales... (que se producía en dos etapas). En una primera etapa, el hombre consideraba directamente divinas las fuerzas y dones de la naturaleza; en la segunda, por analogía con sus propias aptitudes técnicas, suponía inventores que los beneficiaban y los elevaba a categoría de dioses. Dicho racionalismo estaba preparado por el pensamiento jónico, y es, por otra parte, un preludio de la teoría de Evémero. No andaba descaminada la Antigüedad al incluir a Pródico entre los ateos»³⁹. G. Reale dice que el planteamiento de Pródico es una gran audacia dentro de la Ilustración griega. Los filósofos de la naturaleza habían identificado lo divino con lo que ellos pensaban que más valía. El sofista de Ceos lo identificó con lo útil, esto es, con lo que para él, como para toda la Sofística, era lo más valioso⁴⁰.

En la base de este planteamiento está el hombre como «conditio sine qua non» de la existencia de los dioses y de la misma idea de divinidad. La teoría de Pródico fue seguida⁴¹ por Eurípides en *Las Bacantes*⁴², donde Tiresias quiere probar que Dionisos es un verdadero dios a través de los dones que proporciona a los hombres. Cicerón⁴³ señala su influencia en estoicos como Lucio Balbo, que, en sus explicaciones sobre el origen de los dioses, usaba las ideas de Pródico sin nombrarle. Cleante, otro estoico, entre las cuatro ideas en que resume el origen de las divinidades, incluye una del sofista: el sentimiento de gratitud hacia los dioses.

3. Demócrito

La teoría de Demócrito sobre el origen de la religión cae también dentro del campo de la psicología. Su filosofía natural, al describir «la naturaleza como la interacción de incontables átomos en el espacio vacío, gobernada por el poder del azar, no dejaba ningún lugar a la teología ni a la deificación de fuerza alguna, o de un primer principio único»⁴⁴. Ante esta imposibilidad, Demócrito inserta su teoría de la religión en su epistemología —teoría de las imágenes— y, siguiendo a Pródico, en el temor y respeto del hombre hacia la divinidad.

La teoría gnoseológica de Demócrito se basa en la idea de imagen. Es posible reconstruirla con los fragmentos textuales que nos han llegado. De la importancia de la imagen en la operación cognoscitiva da una idea exacta un texto de Aecio:

«Leucipo, Demócrito y Epicuro afirmaron que la sensación y el pensamiento se producen por la introducción de imágenes externas, pues ni la una ni el otro pueden producirse separadamente, sin la imagen que penetra en nosotros»⁴⁵.

Para Demócrito, la imagen parece ser una especie de doble del objeto conocido. Cicerón lo expresa así:

«...tendrías que mostrarme, cuando llegues aquí sano y salvo, que tu aspecto está en mi poder de modo tal que, cuando quiera pensar en tí, se me haga presente, y que esto ocurre no

³⁹ A. Lesky, *Historia de la Literatura...*, cit., p. 377.

⁴⁰ G. Reale, *Storia della Filosofia...*, cit., Vol. I, p. 263.

⁴¹ Cf. W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 254, nota 29.

⁴² Eurípides, *Las Bacantes* vv. 272 y ss.

⁴³ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 23,59 y I, 5,13.

⁴⁴ W. Jaeger, *La teología...*, cit. p. 180.

⁴⁵ Aecio, IV, 8,10= DK 67A, 30.

sólo contigo, a quien llevo en mi corazón, sino también con la isla Britania, cuya imagen penetra en mi pecho»⁴⁶.

La imagen reproduce el aspecto externo del objeto. En un texto de Plutarco se enumeran otros efectos de las imágenes:

«...producen las visiones de sueño —tienen la facultad de generarlas— ...opiniones, razonamientos, deseos»⁴⁷.

Otra característica de las imágenes es cierta corporeidad⁴⁸. Los efectos que producen en el hombre son buenos o perniciosos. De ahí que «los hombres deseen (o eleven ple-garias) para hallar imágenes de buenos augurios»⁴⁹. La forma de las imágenes se parece a la de los hombres:

«son grandes, altas y difícilmente corruptibles, aunque no imperecederas, y anuncian a los hombres el futuro, dejándose ver y emitiendo *noú*s. Por eso, los antiguos recibieron estas representaciones, e imaginaron que eran algo divino...»⁵⁰

De conformidad con la opinión de W. Jaeger⁵¹, Demócrito no negó absolutamente la existencia de los dioses, sino que los relegó al plano en que materializan los fenómenos psíquicos. La religión surgió en un tiempo lejano, perdido en la memoria de los hombres.

En un texto transmitido por Estobeo⁵² que parece pertenecer al libro de Demócrito *Sobre la tranquilidad*⁵³ se dice:

«Algunos hombres que desconocen la corruptibilidad de la naturaleza mortal, pero que son conscientes de que han actuado mal en su vida, sufren durante toda su vida por su confusión y su temor, porque han inventado fábulas acerca del tiempo que sigue más allá de la muerte».

W. Jaeger comenta que Demócrito «se aparta de su teoría de las imágenes al declarar que ciertos tipos de concepciones religiosas son simplemente fruto irreal de los remordimientos de conciencia; ficciones patentes, inconscientemente compensatorias, fuentes de tormentos que se inflinge a sí mismo el espíritu humano a lo largo de la vida»⁵⁴. Con esto Demócrito ha completado la primera parte de su interpretación psicologista de los dioses: su origen se debe tanto a las imágenes como a las ficciones fruto del sentimiento. Así pues, la segunda parte de la teoría no es original, sino de corte sofisticado. En principio, es similar a la de Pródico:

«Hay algunos que piensan que hemos llegado a la idea de los dioses partiendo de los sucesos extraordinarios que se verifican en el mundo, opinión que parece compartir Demócrito».

⁴⁶ Cicerón, *Cartas* XV, 16,1= DK 68A, 118.

⁴⁷ Plutarco, *Quaestiones Convivales* VIII, 734= DK 68A, 77.

⁴⁸ Cf. Teofrasto, *De sensu*. 50-55= DK 68A, 135.

⁴⁹ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 19= DK 68B, 166.

⁵⁰ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 19= DK 68B, 166.

⁵¹ Cf. W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 181.

⁵² Estobeo, *Flor.* IV, 52,40= DK 68B, 297.

⁵³ Cf. W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 181, nota 40.

⁵⁴ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 181.

to: al ver los fenómenos celestes... tales como los truenos, los relámpagos, rayos, junto a las estrellas, los eclipses de sol y de luna, nuestros antepasados se aterrizaron, creyendo que los dioses eran sus causantes»⁵⁵.

Filodemo completa esta relación de elementos:

«verano, invierno, primavera, otoño y todo cuanto se da en la tierra, proviene de las regiones superiores. Por tal motivo, sin duda, al reconocer (al cielo) como productor, se le veneró»⁵⁶.

La actitud del hombre ante los fenómenos naturales es de temor y de veneración por los bienes recibidos y que recibe. Este temor concuerda con los remordimientos de conciencia antes aludidos. R. Mondolfo comenta que «el aspecto terrorífico que, en algunos casos tiene para los hombres la intervención de los dioses debía vincularlo Demócrito con el estado de conciencia de éste, al parecer la imagen en actitud amenazadora para el culpable atormentado por la conciencia de sus pecados»⁵⁷. El miedo a los fenómenos naturales o a las imágenes y el remordimiento pueden coordinarse. El rasgo de esas imágenes que Demócrito destaca es un gran tamaño, su dimensión sobrenatural. Tal apariencia infunde temor al hombre⁵⁸.

En Demócrito, el origen de los dioses⁵⁹ no es sólo un problema psicológico abstracto, sino que le otorga un lugar en el origen de la cultura. Pero Demócrito anula la precedencia que los dioses conservan en el gran discurso público de su conciudadano Protágoras:

«Sólo unos pocos hombres sabios, tendiendo sus manos hacia el lugar al que nosotros los griegos llamamos ahora aire dijeron: todo lo delibera Zeus en sí mismo y todo lo sabe; todo puede darlo y quitarlo, y él es el rey de todas las cosas»⁶⁰.

El comentario de W. Jaeger: el texto alude «al memorable momento de la oscura edad primitiva en la idea de la divinidad alboreó por primera vez en el espíritu de los hombres»⁶¹. Esta idea no irrumpió en todos los hombres a la vez, sino que es el resultado de unos pocos —«algunos hombres sabios»— que emergen de la multitud. Estos pocos hombres, según W. Jaeger, concuerdan con el tipo de sabios antiguos que buscaron el fundamento último y lo encontraron en la divinidad. Así, Demócrito «muestra cómo el filósofo abrumado por el respeto y la admiración, a la vista de las sublimidades de la naturaleza, se hace heraldo de la divinidad»⁶². Claro es que si la divinidad del Todo no se confunde con la de los olímpicos, tampoco el origen de las ideas y de los otros puede ser el mismo. Pero el universo de Demócrito es propiamente el Todo.

4. *Critias*

De las dos vías que siguieron los sofistas para explicar el origen de las creencias religiosas, la segunda pertenece al orden moral. Antifonte, sofista de la segunda generación,

⁵⁵ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 24= DK 68A, 75.

⁵⁶ Filodemo, *Sobre la piedad* 5a, 69= DK 68A, 75.

⁵⁷ R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 93.

⁵⁸ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 182.

⁵⁹ Cf. W. Jaeger, *La teología...*, cit., pp. 183-184.

⁶⁰ Clemente de Alejandría, *Protréptico* 68 y *Strommata* V, 103= DK 68B, 30.

⁶¹ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 183.

⁶² W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 184.

planteó la cuestión de si el hombre se hace o no acreedor de pena al no cumplir la norma legal convenida por los miembros de la sociedad, aunque no haya testigo que lo vea⁶³. Es el problema de la autoridad moral de la ley, que Platón vuelve a tomar en la *República* con el mito del anillo de Gíges; en él propone «si un hombre obraría justamente por su propio arbitrio si poseyese un anillo mágico que le hiciera invisible»⁶⁴. Este problema, junto con la búsqueda de un fundamento religioso de la autoridad legal, son los motivos de la especulación de Critias sobre el origen de la religión y de la divinidad.

En el *Sísifo* se ha conservado un largo relato sobre el origen de las creencias religiosas. El texto es el siguiente:

«También Critias, uno de los que fueron tiranos de Atenas, parece formar parte del grupo de los ateos, porque sostiene que los antiguos legisladores inventaron la divinidad como supervisora de las buenas y malas acciones de los hombres, con el fin de que nadie cometiera injusticias ocultas contra el prójimo por temor al castigo de los dioses. Sus palabras suenan así: «Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada, bestial y esclava de la fuerza; entonces no había premios para los honestos, ni tampoco había castigo para los malvados. Enseguida, pienso, los hombres promulgaron las leyes que establecían sanciones, con el fin de que la justicia fuera señora (de todos por igual) y fue sometida a ella la violencia. Y si alguno la infringía era castigado. Después, una vez que la ley impedía cometer delitos manifiestamente y con violencia, pero no a ocultas, entonces, creo yo, un hombre astuto y sabio inventó para los hombres el temor a los dioses, para que los malvados temiesen por lo que hacían, decían o pensaban ocultamente. Con eso se introdujo la idea de la divinidad»⁶⁵.

Una introducción semejante, con ligeras variantes, se encuentra en un texto de Aecio⁶⁶.

En el fragmento se deja sentir la influencia de Demócrito y Protágoras. El tema se inicia en el momento caótico y confuso anterior a la civilización⁶⁷, y se esboza una historia de la humanidad como gradual superación de un estado anárquico por la promulgación de la ley y la organización de la comunidad. Mientras la norma legal obliga externamente a su cumplimiento no es posible evitar su violación oculta. Entonces, para «asegurar la obediencia (a la ley) incluso en el caso de ausencia de testigos, acertaron los sabios⁶⁸ legisladores al inventar un testigo ideal que oye y ve todas las cosas e induce en los hombres el temor de sus castigos»⁶⁹. Para R. Mondolfo, que hace un comentario extenso, este pasaje es «la afirmación explícita del origen y carácter subjetivos de la realidad divina objetivada por la religión. Ante la posibilidad de crímenes ocultos, sustraídos a todo testigo, y, por ende, exentos de castigo humano, Critias dijo que la astucia de los legisladores creó un testigo irreal omnividente y omnipotente que percibe todas las culpas y les aplica la merecida pena»⁷⁰. Esta especie de vigilante tiene una larga tradi-

⁶³ DK 84B, 44, corresponde a *Oxyrrh. Pap.* XI, n° 1364, 34-66, edición de Hunt ya citada.

⁶⁴ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 185. Platón, *República* 558 d.

⁶⁵ Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX, 54= DK 88B, 25.

⁶⁶ Aecio, I, 7,2= DK 88B, 25.

⁶⁷ M. Untersteiner-A. Battagazzore, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, Fasc. IV, p. 310, mantiene que no tiene nada que ver con los *lógoi ánthropoi* de Demócrito (DK 68B, 30). A. Battagazzore, «Influssi e polemiche nel fr. 25 di Crizia», *Dionisio* 21, 1958, pp. 45-47. W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 186, se opone a esta opinión.

⁶⁸ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 186.

⁶⁹ R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 86.

⁷⁰ Cf. Homero, *Ilíada* XVI, 386 y ss.

ción en la literatura griega. Homero cita el «ojo vengador» de los dioses que todo lo ve⁷¹, y Hesíodo habla de un número exagerado de custodios de los hombres que son inmortales, invisibles y omnividentes⁷². Pero entre éstos y Critias hay una diferencia radical. Lo que para un poeta eran existencia y acción divina objetivas, en el sofista se torna «subjetividad de la ciencia humana metida en el espíritu popular por la ficción de un astuto legislador que la ha creado»⁷³. El invento no se debe a la multitud sino a un sólo hombre astuto —*pyknós*— y sabio —*sophós*—. A. Battezzatore no admite la identificación de este tipo de sabio con los *lógoi ánthropoi* de Demócrito, pero se puede afirmar que Critias se inserta en la tradición presocrática al atribuir la fabulación religiosa a unos pocos hombres, si bien añade un matiz nuevo: los anteriores sabios eran sólo eso, hombres sabios; ahora, este tipo de sabio es un perito en leyes, que las promulga y da fundamento divino para gobernar mejor al pueblo⁷⁴. Otro rasgo que le inserta en la filosofía natural es el lenguaje que usa.

El fragmento continúa. El astuto hombre de estado de Critias dice a los hombres:

«Existe un demonio de vida inagotable, que con la mente oye y ve, atiende a todo y tiene naturaleza divina⁷⁵ oye todo lo que entre los mortales se dice y puede ver todo lo que se hace. Y si tú en silencio intentas algo malo, no le quedará oculto a los dioses, pues está dotado de inteligencia. Diciendo estas razones, introdujo la más agradable de las doctrinas ocultando la verdad con la mentira. Dijo que los dioses habitaban allá donde más pudo sorprender con ello a los humanos, de donde vio que les venían los terrores a los mortales y los sufrimientos para su penosa vida; de allá de la bóveda giratoria donde vio que los rayos estaban y los horrendos estampidos del trueno, y el edificio relumbrante del cielo, hermosa construcción del tiempo, sabio artista; donde camina el astro incandescente y brillante y de donde llega a la tierra la húmeda lluvia. Rodeó a los hombres de estos temores, mediante los cuales instaló muy bien con sus razones a la divinidad en un lugar conveniente, y extinguió con las leyes la falta de ley»⁷⁶.

La habilidad del autor saca partido de la psicología humana, de los sentimientos de miedo y veneración. Las características que a los dioses definen son las más oportunas: sabiduría, lo ven y lo oyen todo, y su gobierno se extiende a todas las cosas. Siguiendo las huellas de Jenófanes, Critias los sitúa lejos del alcance de los hombres: «alzando los ojos al cielo»⁷⁷. Pero la idea de Dios es «simplemente un recurso del sistema político reinante que le da un puesto de policía en las cosas que no caen bajo la mirada de la ley. Dios es el *como si* que sirve para llenar los huecos del sistema político dominante»⁷⁸. Para la comprensión cabal de la postura de Critias, no se puede olvidar que era un exaltado oligarca, enemigo y crítico tenaz del sistema democrático. Aunque este planteamiento contiene elementos de la Sofística como «la idea del paso de la vida primitiva a la civilizada... es clara la originalidad de esta impía doctrina sobre la invención de los dioses...

⁷¹ Hesíodo, *Trabajos y Días*, 252 y ss. y 265 y ss.

⁷² R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 87.

⁷³ DK 68 B, 30.

⁷⁴ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 256, nota 66.

⁷⁵ Esta traducción es de W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1956, p. 218. Cf. H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. II, p. 387.

⁷⁶ DK 88B, 25.

⁷⁷ Aristóteles, *Metafísica* 986b, 18 y ss= DK 84A, 30.

⁷⁸ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 188.

Pensando de este modo, y juzgando que los dioses eran una mentira par encubrir una verdad política, se comprende que Critias no respetara nada sagrado... Todo un desafío a la misteriosa piedad popular... Quien así se opone a las creencias populares, demuestra un temperamento de tirano»⁷⁹.

Los últimos versos de *Sísifo* tienen todo el sabor de la doctrina política de un sofista:

«Creo que al principio alguien convenció así a los hombres de que creyeran que la raza de los dioses existía»⁸⁰.

La idea de convencer —*peísai*— y el hecho de que la divinidad sea creación de un solo hombre muestran el poder de las palabras. Pronunciadas con astucia, porque no son verdaderas, llevan a los hombres a creer en algo superior a ellos. La idea de dios irrumpió en la mente y la vida de los demás hombres en virtud de la fuerza persuasiva del discurso retórico.

A partir de Gorgias no se podía pensar que la realidad de los dioses y su esencia fueran problemas ontológicos. Por eso, en la Sofística reciben una triple respuesta psicológica, gnoseológica y ética. La crítica a la religión no se centra tanto en la existencia de los dioses como en las creencias⁸¹.

5. Valoración a partir de Sócrates y de Platón

En todos los autores que se han comentado se aprecia un denominador común: la cuestión de las creencias religiosas se contempla desde una perspectiva humana. Para los sofistas la divinidad es creación de un hombre o de unos hombres, reflejo del antropocentrismo que a todo da medida y vida.

La medida de los dioses es humana en un triple sentido: la forma, el culto y el origen.

En el mito que recoge Platón, Protágoras dice que los hombres «esculpiéron estatuas»⁸² a los dioses. Una vez aceptada la existencia de la divinidad, le dan la forma que ellos creen que ha de tener, o que quieren darle. La plástica griega se esforzó en representar a los dioses con forma de hombres. Algunas esculturas de época helenística presentan a la divinidad en posturas indolentes e impropias de un dios, o entretenido en acciones triviales (por ejemplo, el Apolo Sauróctono de Praxíteles). Hegel explica por qué los griegos dieron a los dioses formas humanas del siguiente modo: «los griegos han poseído lo espiritual individualmente, elevándolo a la subjetividad; de tal suerte que el sujeto era el lado esencial de la realidad y lo natural estaba rebajado. Lo natural ha de servir de expresión para el espíritu subjetivo; por eso no puede ser expresión espiritual. El hecho de que dios se les haya aparecido solamente en el mármol, en el metal, en la madera, en los productos de la fantasía humana, pero no en carne y hueso, no en existencia real, se explica porque para ellos el hombre no ha tenido valor y dignidad, no ha merecido honor y dignidad, sino en cuanto está encumbrado en la forma bella, en cuanto que se ha cultivado hasta llegar a la libertad de la apariencia bella. La divinidad queda sometida, pues, a la contingencia de lo individual; forma y figura es producida por el sujeto

⁷⁹ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., pp. 255-256.

⁸⁰ DK 88B, 25.

⁸¹ Cf. R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 90.

⁸² Platón, *Protágoras* 322 a.

particular. Y los griegos han sido los únicos que se han cultivado de este modo»⁸³. Como se ha visto, Protágoras llega a decir que los dioses se parecen a los hombres: «...puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad»⁸⁴.

Los dioses tienen forma humana, pero no sólo exterior, pues también participan de las pasiones de los hombres⁸⁵. En resumen, se puede afirmar que los dioses son fuerzas humanas hipostasiadas.

También Protágoras resalta el culto que reciben estas fuerzas:

«...a causa de su parentesco con la divinidad fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares...»⁸⁶.

La divinidad recibe el culto que al hombre le parece adecuado.

Si el origen de los dioses está en el hombre, parece obligado admitir que existen constantes humanas. Por lo mismo, superado el escrúpulo de Protágoras «cuando no había razas mortales»⁸⁷ se hace preciso retraer las creencias a tiempos lejanos. Pero la constancia de la medida choca con la idea de que pocos hombres sienten por primera vez el fenómeno religioso y con la afirmación de Protágoras de que «se guarda de decir o escribir de los dioses si existen o no existen»⁸⁸.

Según esto, los dioses existen para unos y para otros no, a no ser que los primeros los convenzan: pero por eso mismo son superiores. De otro lado si hay tantas medidas como hombres, cada uno de ellos proyectará en los dioses lo que le parezca. Pero en tal caso la religión es asunto privado, y su unidad en el ámbito cultural es inexplicable.

Ahora bien, todas estas dificultades no deben ocultarnos que la religión se ha convertido en la clave de la antropología. De este modo se cae en el campo de la hermenéutica: la religión es una manifestación cifrada del secreto de la condición humana. El tema de los dioses no se estudia en directo, sino en función del hombre. En Protágoras, más exactamente, en su presentación platónica, la teología se constituye en la condición de posibilidad del concepto de medida. Esta condición de posibilidad no se extiende al ulterior desarrollo de los asuntos humanos, sino que se preserva en su estricta anterioridad. También esto puede entenderse como una precaución de Protágoras. Porque en sus seguidores se aprecia la intención de apoderarse de la misma fuerza a que se debe el origen de la religión. Esta fuerza es lo decisivo. La hermenéutica de los sofistas impíos consiste en otorgar primacía a un factor humano sobre los dioses, los cuales dejan de ser la condición de posibilidad del hombre y se convierten en la mera ocasión para el descubrimiento del poder humano primordial. Este poder es el lenguaje. Esto se conecta con la intención central de la gnoseología de Gorgias. Pero ahora se plantean las preguntas

⁸³ Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, Madrid 1980, reimp., p. 436.

⁸⁴ Platón, *Protágoras*, 322 a, líneas más abajo dice que le esculpieron estatuas.

⁸⁵ Pongamos el caos de Zeus. Fue un dios que no supo resistir la atracción de las mujeres. Se unió a ellas sin hacer distinciones entre diosa, como Metis, Temis, Dione, Deméter, Hera, etc., y humanas como Antíope, Dánae, Electra, Leda, Maya, etc. De todas estas uniones tuvo hijos. Cf. el cuadro genealógico hecho por P. Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona 1981, p. 549.

⁸⁶ Platón, *Protágoras* 322 a.

⁸⁷ Platón, *Protágoras* 320 d.

⁸⁸ Platón, *Teeteto* 162 d.

sobre el lenguaje. ¿Qué significa su poder primario? ¿Por qué es el descubrimiento de unos pocos hábiles primitivos?⁸⁹.

Los sofistas son los promulgadores de un nuevo orden social controlado por ellos. Esta es la razón que les impulsó a dedicarse a la educación, a la formación de los hombres, instruyéndolos para la práctica de la vida ciudadana. Este intento conecta de una manera ambigua con las preocupaciones de su época, en la cual las creencias religiosas eran objeto de una renovada atención, «pues a pesar de toda la crítica racionalista y de la incertidumbre corriente, había un sentimiento creciente de que la religión era indispensable, y la opinión pública se estaba volviendo sensible como nunca ante los reales o presuntos ataques contra los dioses del estado»⁹⁰. En los siglos VII y VI hubo en Grecia una crisis religiosa. La respuesta fue ensalzar a la divinidad. Arquíloco, poeta que vive en una ciudad de corte aristocrático, expresó su fe en los dioses con estas palabras⁹¹:

«Todo depende de los dioses. Ellos son quienes muchas veces levantan de sus calamidades a los hombres que yacen en la tierra; ellos también son quienes con frecuencia hacen caer boca arriba a los que han vivido bien»⁹².

El poeta se siente seguro al poner en manos del poder soberano de la divinidad el destino de su vida⁹³. Proclama que al «hombre le vienen todos los bienes del Olimpo»⁹⁴. Y, finalmente, dice «date cuenta por fin cuál es el ritmo que gobierna a los hombres...»⁹⁵.

En el siglo V, Píndaro, «uno de los más insignes poetas que la humanidad ha acertado a producir»⁹⁶, también reivindicó a los dioses. Comparado con ellos el hombre no es más que «el sueño de una sombra»⁹⁷, «una mera nada»⁹⁸, un organismo cuyo fin, destino, es la muerte⁹⁹. «¿Cómo atreverse a compararlo con la divinidad, que todo lo ve, que en su omnipotencia "alcanza al águila, deja atrás al marino y hace encorvarse a los mortales orgullosos", cuyos designios son inescrutables, y de la cual, en último término, depende todo: la belleza y la gracia, la prosperidad y el éxito en los juegos?»¹⁰⁰.

Así pues, los dioses eran unos serios competidores para el proyecto sofístico de formar a los hombres con los parámetros de una tecnología social. Pero la creencia en ellos no podía ser borrada de un golpe. Los dioses lo eran de la ciudad a la que daban identi-

⁸⁹ Cf. S. Rus Rufino, *El problema de la fundamentación del Derecho...*, cit., pp 93; 115-117; 160-161 y 178-186.

⁹⁰ W. Jaeger, *La teología...*, cit., p. 189.

⁹¹ Cf. M. Fernández Galiano, *El concepto de hombre en la Antigua Grecia*, Madrid 1955, pp. 18-19.

⁹² Arquíloco Frag. 58D, Cf. F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid 1981, p. 71.

⁹³ Arquíloco, frag. 74 D, cf. F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica...*, cit., p. 67.

⁹⁴ Arquíloco, frag. 8 D.

⁹⁵ Arquíloco, frag. 67a D.

⁹⁶ M. Fernández Galiano, *El concepto de hombre...*, cit., p. 30.

⁹⁷ Píndaro, *Pítica* VIII, vv. 95-96, todas las traducciones de Píndaro están tomadas de M. Fernández Galiano, *El concepto de hombre...*, cit.

⁹⁸ Píndaro, *Nemea* VI, 3.

⁹⁹ Píndaro, *Istmica* VII, 42.

¹⁰⁰ M. Fernández Galiano, *El concepto de hombre...*, cit., 34-35, cita Píndaro, *Olímpica* I, 64 y *Pítica* II, 50-51 y el fragmento número 6 de la edición de B. Snell. Cf. también F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica...*, cit., pp. 64-65.

dad, «la política —en Grecia— aparece como sinónimo de la acción libre, que dirigida por el *lógos*, de origen divino, puede establecer una organización que sustituya al caos, igual que respecto al orden cósmico hacían los dioses. La política, no es, por consiguiente, una actividad sacra, sino humana, pero íntimamente ligada a lo sagrado, cuyo ámbito es la religión. El orden sagrado del mundo sirve de paradigma y, por eso, lo político consiste en el establecimiento de la justicia, la idea divina del cosmos, en el mundo, según Platón, expone el ideal griego. La política constituye así la única posibilidad de alcanzar la plenitud humana, al formalizar un espacio racionalmente ordenado en el que se desenvuelve la vida colectiva. Lo político no es, pues, un orden autónomo donde la voluntad —o, más bien, la apetencia racional— persigue una regulación de las acciones humanas, ordenándolas, sin embargo, a un fin colectivo: la ciudad, que tenía su corazón precisamente en un lugar reduplicativamente divino, la acrópolis o «ciudad alta», el lugar sagrado desde donde los dioses velaban por la *pólis*, un organismo viviente, santificándola... Esta íntima relación entre Religión y Política, es, precisamente, lo que hacía de la ciudad una comunidad cuyos miembros sagrados eran los dioses, cuya acción se conjuraba mediante el culto público, los profanos eran los hombres. Estos no tenían, por tanto, más poder sobre la ciudad que el de organizarla de manera grata a los dioses, estableciendo el orden justo»¹⁰¹.

Desde este punto de vista, el proyecto de la sofística era claramente revolucionario, y sólo comprensible desde una intensa conciencia de la crisis cuyo contexto se ha descrito en el capítulo cuarto. Si los supuestos de la política griega eran insostenibles los dioses debían ser formalmente sustituidos: no basta con eliminarlos. Por otra parte, su eliminación era más difícil que la sustitución, la cual podría ser lograda con procedimientos más sutiles, utilizando los cauces de la vida pública para quitarles su misterio y su autoridad. Su misterio se desvanecía situando su origen en un momento lejano y atribuyéndolo a los hombres; su autoridad, colocándolos en un lugar apartado y desvinculándolos de la vida de los hombres. Este cambio de las creencias es inseparable del intento de instaurar un régimen político nuevo. Se trata de quitar la medida que queda, por lo mismo, aislada y desamparada: cualquiera que se proponga puede ser contestada por otro. De esta manera, lo que en definitiva se establece es la lucha entre los hombres que alcanza su formulación última en el inmoralismo de Calicles o de un Trasímaco, los brutales defensores del derecho del más fuerte que aparecen en los diálogos platónicos *Gorgias*¹⁰² y la *República*¹⁰³.

La influencia de los dioses en la psicología humana, que se encuentra en Demócrito y en algunos sofistas, es un recurso normal en las obras literarias de los griegos, tanto anteriores como contemporáneos a la sofística. Un ejemplo claro es el *Edipo Rey* de Sófocles, donde podemos encontrar expresiones como las siguientes: «A los dioses nunca un hombre podrá forzarlos a lo que no quieran»¹⁰⁴. Edipo dice: «Zeus, en verdad, y Apolo sabios son, y sondean los corazones de los mortales»¹⁰⁵. Y el rey, viéndose culpable de la muerte de su padre, pregunta: «Ay Zeus, ¿qué es lo que has de-

¹⁰¹ D. Negro Pavón, conferencia pronunciada en las XX Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Marzo de 1983, cita *pro manuscripto*.

¹⁰² Cf. Platón, *Gorgias* 482 c-527 e.

¹⁰³ Cf. Platón, *República* todo el libro I.

¹⁰⁴ Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 280-281.

¹⁰⁵ Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 498-499.

cretado para mí?»¹⁰⁶. Yocasta, que ha descubierto qué es en realidad Edipo, su actual esposo, asesino de su anterior marido, va a hacer una ofrenda a Apolo «porque el ánimo de Edipo está indeciblemente alterado con toda clase de espantos y, por lo que ha pasado, no conjetura como un hombre sensato el porvenir... y para pedirle a la divinidad que lo saque de esta situación»¹⁰⁷. Al final de la obra, Edipo habla con sus íntimos en los siguientes términos: «Apolo, Apolo, todos estos males míos, tan míos...»¹⁰⁸, y a continuación los enumera: «ser dejado de los dioses, el hijo de seres impuros, el miserable que dio a otros el ser allí dónde él lo recibió...»¹⁰⁹.

Como se ve, en las manos de los dioses el hombre no es más que un juguete que no ve el presente, ni puede vislumbrar lo que le depara el futuro. Todo el que se sale de sus planes, los ofende o se rebela contra ellos, los dioses, recibe un castigo físico o psíquico. Prometeo¹¹⁰, primo de Zeus, que robó el fuego y la «sabiduría técnica» de los dioses para entregárselo a los hombres, fue castigado duramente por cometer esta osadía¹¹¹.

Algo semejante le ocurrió a Marsías, que creyendo que la música de la flauta era la más bella del mundo, desafió a Apolo a que le igualara con su lira. En la primera liza quedaron empatados. En la segunda ocasión, el dios le dijo que tocara boca abajo, pues en esta postura el sonido de la flauta era muy inferior al de la lira. Venció Apolo y Marsías fue castigado por arrogante: se le colgó de un pino y lo desollaron¹¹².

Los castigos de la divinidad también son conturbaciones psíquicas. Eurípides en *Orestes*, en el diálogo entre Menelao y el personaje central de la obra, dice: «¿Qué enfermedad te consume? La conciencia, porque tengo conciencia de haber perpetrado cosas tremendas»¹¹³. En este caso, como comenta R. Mondolfo, «la conciencia es un verdadero tormento del pecador... el conocimiento que Eurípides tiene de la agitación interior del pecado impulsado en su intimidad a examinarse a sí mismo y analizar sus acciones, para encontrar en su conciencia moral al juez más severo e implacable. La conciencia atormentadora del culpable se afirma directamente por sí misma como tal, es decir, como realidad puramente interior, sin que necesite ya disfrazarse bajo la figura mítica de las Erínis»¹¹⁴. Estos castigos psíquicos muestran que los dioses pueden influir en los resortes internos del hombre, como quien toca las cuerdas de un instrumento musical. Excitándolo, lo conducen a obrar rectamente, por lo recibirá un premio, o bien a actuar contra ellos, en cuyo caso será castigado. Así lo expresó magistralmente Platón en sus *Leyes*:

«Pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivos, somos una maravilla divina, como un juguete o bien algo que merece cuidadosa atención, y aunque esto, al menos, no lo sabemos, lo que sí sabemos es que estas afecciones, que actúan en nosotros como cuerdas o

¹⁰⁶ Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 738.

¹⁰⁷ Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 911-923. Cf. también Teognis, *Elegía I*, vv. 555-556: «Un hombre que se encuentra acosado por grandes pesares debe tener valor y pedir además a los dioses la liberación de ellos».

¹⁰⁸ Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 1329-1331.

¹⁰⁹ Sófocles, *Edipo Rey*, vv. 1360-1364.

¹¹⁰ Cf. P. Grimal, *Diccionario de Mitología...*, cit., pp. 455-456.

¹¹¹ Cf. Platón, *Protágoras* 322 a y ss.

¹¹² Cf. P. Grimal, *Diccionario de Mitología...*, cit., pp. 333-334 y Heródoto VII, 26. Véase también, Ovidio, *Metamorfosis* VI, 383.

¹¹³ Eurípides, *Orestes* vv. 227-229.

¹¹⁴ R. Mondolfo, *La comprensión...*, cit., p. 395.

nervios, nos arrastran, y, por su oposición a otras nos conducen a las acciones contrarias en la linde que distingue la virtud y la maldad»¹¹⁵.

La divinidad se puede imponer a los hombres porque «son más fuertes que ellos, por su poder, por su sabiduría y por otras cualidades»¹¹⁶.

Ahora bien, la retórica también es capaz de influir en el interior de los hombres y forzarles a hacer lo que no pensaban. El arte retórico puede conturbar el ánimo de los hombres. En suma: no sólo los dioses, sino también los hombres son capaces de influir en las profundidades del alma humana, y apelar a los factores irracionales para impulsar la ejecución de cualquier acto. Los sofistas eran oradores que cultivaban la habilidad de hablar en público para cautivar, hechizar, a sus oyentes¹¹⁷.

El mismo Gorgias pone de relieve que con el poder de la retórica era capaz de convencer a «esos enfermos que no quieren beber la medicina o dejarse operar o someterse a una cauterización. Después de que el médico no hubiera conseguido convencerles, yo lo conseguí sin otro arte que el de la retórica»¹¹⁸; más abajo, en la misma obra, insiste: «En efecto, el orador es capaz de hablar a todo tipo de gente y de hablar de cualquier tema, de tal manera que, en definitiva, es el más convincente de todos en el tema de que se trate.»¹¹⁹. Estas mismas ideas las recoge en el *Elogio de Elena* que era un discurso que compuso «como producto de una fantasía»¹²⁰, esto es, como un juego, para convencer de la inocencia de Elena: la hija de Zeus y Leda, llena de belleza, que «hizo lo que hizo por decisión de la Fortuna, o por mandato de los dioses, o designio del Destino, ya raptada violentamente, ya persuadida por las palabras»¹²¹. La palabra para Gorgias es como un «pequeñísimo y muy visible cuerpo que realiza empresas absolutamente divinas... Actúan en el interior del hombre. Pueden eliminar el temor, suprimir la tristeza, suscitar alegría, aumentar la compasión»¹²². La sugestión de las palabras «es imposible de resistir... La palabra que persuade el alma obliga necesariamente a esta alma a obedecer sus mandatos y a consentir sus actos»¹²³. Por tanto, se puede concluir que la persuasión ejercida con las palabras puede llegar a modelar el alma del que oye según la voluntad del que habla¹²⁴.

La retórica provoca impresiones creando imágenes, no apelando a la razón¹²⁵, la cual no necesita de ejemplos o paradigmas concretos, según Platón¹²⁶. La palabra llama a la

¹¹⁵ Platón, *Leyes*, 644 d-e. Cf. Teognis, *Elegía* I, vv. 659-661: «No hay que hacer un juramento como este: "jamás sucederá tal cosa" porque los dioses se ofenden y son ellos precisamente quienes tienen en sus manos la realización de las cosas...».

¹¹⁶ Gorgias, *Elogio de Elena* 6= DK 82B, 10. M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze...*, cit., Fasc. II, p. 96 dice que se trata de un concepto religioso, no político. Era una fórmula común entre los griegos, considerar que los dioses dominaban a los hombres en el mundo.

¹¹⁷ Cf. Platón, *Protágoras* 328 d donde Sócrates, no sin ironía, afirma, después de haber oído el discurso de Protágoras: «Y, yo fascinado todavía, durante mucho tiempo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle».

¹¹⁸ Platón, *Gorgias* 456 a-b.

¹¹⁹ Platón, *Gorgias* 457 a.

¹²⁰ Gorgias, *Elogio de Elena* 21.

¹²¹ Gorgias, *Elogio de Elena* 6.

¹²² Gorgias, *Elogio de Elena* 8.

¹²³ Gorgias, *Elogio de Elena* 12.

¹²⁴ Gorgias, *Elogio de Elena* 13.

¹²⁵ Uso razón para designar los términos *noûs* y *diánoia* cf. F. Ast, *Lexicon Platonicum*, Bonn 1956, Vol. I, pp. 396-397 y 488-491.

¹²⁶ Cf. Platón, *República* 510 a-e.

imaginación —*eikasía*, literalmente «facultad de ver imágenes»— que está incluida en el mundo sensible —en el último segmento de la línea BA¹²⁷ en la que Platón clasifica las distintas facultades del hombre, que corresponde al segmento DA. G. M. A. Grube comenta que «Platón no se refiere aquí a una facultad creadora —copia de fenómenos físicos—, sino, más bien, a la percepción completamente acrítica, incapaz de relacionar unas percepciones con otras y de distinguir entre un objeto y su reflejo en un espejo»¹²⁸. Se han llegado a distinguir hasta cuatro sentidos de la imaginación en la obra de Platón¹²⁹. El sentido que le corresponde a la sofística a la consideración de la imaginación como algo mimético y fantástico, y las imágenes copias de las cosas o sucesos, y por ello guarda relación con una intención no informada racionalmente. La imaginación permite persuadir y estimular las pasiones a través de un simulacro de verdad porque no es, propiamente hablando, un poder de la mente, sino el estado en el cual la mente está bajo el poder las apariencias¹³⁰. La imaginación para el sofista no es aprehensiva o intuitiva, sino mimética y fantástica¹³¹. El sofista no apela a la razón del hombre, sino que provoca sus pasiones¹³² mediante una semejanza o simulacro de la verdad.

Para Platón esta facultad ocupa el último grado en la mimesis, puesto que produce imágenes de imágenes¹³³. Esta actividad doblemente mimética es indigna del hombre que está hecho para contemplar los originales en una ascensión gradual hacia la verdad suprema —verdad que está situada en el segmento final de la línea y que corresponde al reino de las Ideas, tal como se suele denominar—. Antes de concluir el diálogo el *Sofista* Platón define el arte de este tipo humano colocándolo: «no entre los que saben, sino entre los que imitan»¹³⁴.

Más clara aún es la definición final con la que concluye el diálogo: «Pues del arte de la contradicción que por el lado irónico de lo aparente forma parte de la imitativa, de la especie aparente de la creación de imágenes, la parte no divina sino humana de la creación que hace sobre las razones su prestigiatión, "de esta raza y de esta sangre" el que dijere que es el auténtico sofista, dirá, según está claro, la mayor verdad»¹³⁵.

Para Platón el intento de la sofística de someter a los dioses a la medida del hombre, sólo se cumple de modo fantasmagórico. Es un intento irreal en el mismo sentido en que es propuesto. El sofista es un creador de representaciones aparente, las de menor calidad óptica, que, por ello, influyen en el hombre produciéndole grandes sufrimientos. Se trata, en suma, de una *téchne* inútil y nihilista, que conduce al hombre a perderse a sí mismo como animal con *lógos*.

¹²⁷ La línea es B E C D A, Cf. Platón, *República*. 509 d.

¹²⁸ G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid 1973, p. 56.

¹²⁹ Cf. R.L. Hart, «The imagination in Plato», *International Philosophical Quarterly* 5, 1955, pp. 436 y ss. Existen otros trabajos sobre este tema. M. Wright, «Plato's Theory of the Imagination», *Studies in Philology* 19, 1922, pp. 363-402; H.J. Paton, «Plato's Theory of EIKASIA», *Proceedings of the Aristotelian Society* 22, 1921-1922, pp. 69-104; D.W. Hamlyn, «EIKASIA in Plato's Republic», *Philosophical Quarterly* 8, 1958, pp. 14-23.

¹³⁰ Cf. R.L. Hart, «The Imagination in Plato», cit., pp. 439-440.

¹³¹ Cf. R.L. Hart, «The Imagination in Plato», cit. p. 445.

¹³² Cf. Platón, *República* 606 b-c.

¹³³ Cf. R.L. Hart, «The Imagination in Plato», cit., p. 447. Platón, *República* 596 d y 601 b: «Ea, pues. Atiende a esto otro: el que hace una apariencia, el imitador, decimos, no entiende nada del ser, sino de lo aparente».

¹³⁴ Platón, *Sofista* 267 e.

¹³⁵ Platón, *Sofista* 268 c-d (trad. de A. Tovar. Madrid. 1970, p. 102.

Sócrates rechaza la psicologización de los dioses. A. Tovar dedicó unas sugerentes páginas al estudio del *daimon* de Sócrates¹³⁶. El autor después de analizar el uso que tuvo la palabra desde los primitivos griegos hasta Platón, se detiene en el significado socrático, «parece que Sócrates llamaba demonio a un sentido interior que le ponía directamente en comunicación con la divinidad que se manifestaba, más vaga y confusamente, en agüeros, oráculos y otras formas normales de culto»¹³⁷. Cuando en su juicio —versión de Jenofonte— es acusado de traer nuevas creencias religiosas se defiende diciendo: «yo no traigo un dios nuevo cuando hablo de mi demonio»¹³⁸. Para él ese demonio «es cosa de los dioses y de los dioses antiguos y heredados, los mismos que dan los oráculos y las señales; lo prueba que, cuando fiado de mi demonio, anuncié a mis amigos la voluntad de los dioses, siempre acerté, y ni una sola vez quedó mi demonio como mentiroso»¹³⁹.

Esta inspiración interior, en que tan firmemente creía Sócrates, consiste en una fuerza «individualizada... que se reduce a un demonio familiar, inspirador momentáneo. Sócrates se encuentra así entregado a una tutela superior, obediente a unas fuerzas temibles pero domesticadas, y en esta obediencia está su gran libertad»¹⁴⁰. La diferencia entre la concepción de Sócrates y la sofística es clara, el mismo A. Tovar lo pone de manifiesto: «la naturaleza del *daimon* fue entendida por Sócrates como esencialmente negativa... el demonio siempre disuade, nunca da órdenes»¹⁴¹. La relación de Sócrates con el demonio, a quien mantiene «sujeto y domesticado... es la clave misma del misterio socrático. Pues se entrega a su demonio interior arbitrario y soberracional, sin dejar por ello sus hábitos racionales»¹⁴². Conviene añadir que para Sócrates el *daimon* no tiene su origen en él mismo.

Frente a la impiedad de los sofistas, que denigraban toda forma de culto, para Sócrates la religión no es algo impuesto, ni un mecánico cumplimiento de prescripciones, sino un auténtico saber que «es en primer lugar el conocimiento de unas fórmulas de unos ritos y prescripciones legales»¹⁴³. Así lo pone de relieve Jenofonte en un diálogo que mantiene Sócrates con Eutidemo:

«Sóc. ¿Puede decirme que especie de hombre es piadoso?

Eut. Me parece a mí, dijo, que el que honra a los dioses.

Sóc. Y, ¿es dable honrar a los dioses de la manera que uno quiera?

Eut. No, sino que hay leyes según las cuales hay que honrar a los dioses.

Sóc. Así pues, el que conozca esas leyes sabrá seguramente cómo hay que honrar a los dioses.

Eut. Así lo creo yo.

Sóc. Y entonces, el que sepa cómo hay que honrar a los dioses no pensará que habrá que hacerlo sino del modo que sabe.

Eut. Pues no, desde luego.

Sóc. Y ¿honra alguien a los dioses de otro modo que como cree que hay que hacerlo?

¹³⁶ Cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1966, 3ª edición, pp. 259 y ss.

¹³⁷ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 263.

¹³⁸ Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 12 y ss. Véase también *Memorabilia* 4, 3.12.

¹³⁹ Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 13.

¹⁴⁰ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 265.

¹⁴¹ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 267.

¹⁴² A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 272.

¹⁴³ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 149.

Eut. No creo, contestó.

Sóc. Por consiguiente, el que conoce lo que es la ley respecto a los dioses, ¿según esta ley los honra como es debido?

Eut. Qué duda cabe.

Sóc. El que los honra como es debido, ¿es piadoso?

Eut. Ni más, ni menos.

Sóc. Por tanto "el que conoce lo que es la ley respecto a los dioses" ¿podrá ajustarse a la definición de piadoso?

Eut. A mí, en todo caso, así me lo parece»¹⁴⁴.

Sócrates creyó, durante toda su vida, en el oráculo de Delfos que en una ocasión dijo de él que «no había hombre más libre, ni más justo, ni más sabio que Sócrates»¹⁴⁵. Esta epifanía délfica se convirtió «en consigna para su vida... El oráculo es la calve del cambio súbito en la vida de Sócrates tal como lo relata en el *Fedón*, y ofrece caracteres de una verdadera conversión de tipo religioso»¹⁴⁶. Desde ese momento, Sócrates fue un devoto y defensor de Apolo, herencia que transmitió a su discípulo Platón, por ejemplo, en las *Leyes* se manda que las leyes sagradas se plieguen a las prescripciones délficas: «...y es menester traer de Delfos leyes sobre todo lo referente a los dioses, y estableciendo intérpretes para ellas, ponerlas en práctica.»¹⁴⁷.

Sócrates fundamenta la religión atribuyendo a los dioses un papel en la creación de los hombres, de los que hacen una obra maestra distinguiéndolos de los demás animales, y a los que cuidan durante toda su vida¹⁴⁸. Son dioses providentes «que lo saben todo, que están en todas partes y conocen lo que hacemos y decimos, y también, llegando a la interioridad como descubridor que es Sócrates en Atenas de la conciencia individual, lo que pensamos en silencio»¹⁴⁹. Los dioses para Sócrates, por tanto, no actúan respecto de la suerte que los hombres corren en la vida, como en el mito que relata Protágoras, esto es, despreocupándose, lavándose las manos, sino que se toman muy en serio su cuidado porque son obra suya.

Al colocar en el hombre el origen y el sentido de las creencias religiosas, la sofística parece elevarlo a la altura de los dioses, a los que mide e incluso somete a él, pero en realidad degrada a ambos, por cuanto el intento se resuelve en una interpretación peyorativa de la psicología humana. Platón comprendió que la sofística, en rigor, no educa al hombre, sino que busca dominarlo moviendo sus resortes irracionales¹⁵⁰.

Platón reacciona contra el intento de sustituir la medida divina por la humana. Ello implica levantar la ontología por encima del mundo pragmático. En las *Leyes* escribe sus últimas palabras sobre los dioses usando un discurso dialéctico. En esta obra del Pla-

¹⁴⁴ Jenofonte, 4, 6,2-4.

¹⁴⁵ Cf. Platón, *Defensa de Sócrates*, 21 a; Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 14 y escolio de Aristófanes *Las nubes* 144 y 503.

¹⁴⁶ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 166. véase Platón, *Defensa de Sócrates*, 29 d, 30 b y *Fedón* 96 a-e.

¹⁴⁷ Platón, *Leyes*, 759 c-d, cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 168.

¹⁴⁸ Sócrates sin embargo rechazó los cultos místicos, cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 169.

¹⁴⁹ A. Tovar, *Vida de Sócrates*, cit., p. 156.

¹⁵⁰ Cf. Platón, *Gorgias* 456 b-e, donde se encuentra la conversación entre Sócrates y Gorgias sobre el poder superior a todas las artes de la retórica.

tón octogenario resuena la larga lucha que ha mantenido contra la sofística, y le asesta un golpe definitivo:

«...y, por cierto, los asuntos de los hombres no merecen gran consideración, pero no hay más remedio que tomarlos en serio, lo cual no es precisamente un placer... Quiero decir que es menester tratar en serio lo que es serio, pero no lo que no lo es; que la divinidad es digna de toda clase de bienaventurada seriedad, mientras que el hombre, como antes dijimos, no es más que un juguete inventado por la divinidad, y aún eso es realmente lo mejor que hay en él; y que, por tanto, es preciso aceptar esa misión, y que todo hombre o mujer pase su vida jugando a los juegos más hermosos que puedan ser, es decir, al contrario de lo que ahora piensan»¹⁵¹.

A lo largo de todo el Libro X de las *Leyes*¹⁵² en un tono mesurado, armónico, sin mostrar irritación, desmonta pieza a pieza, con su mejor lógica, las tres razones, o sin razones, que generan otras tantas formas de ateísmo: los que creen que no existen los dioses; los que admiten su existencia, pero no la providencia divina hacia los hombre; y, finalmente, los que piensan poder dominarlos con las plegarias y los sacrificios. Y ya para terminar, como culminación de la evolución de su pensamiento sobre los dioses afirmó Platón que:

«La divinidad, ciertamente, ha de ser nuestra medida mejor que el hombre, como suelen decir por ahí... El que haya de ser amado por este dios es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él; y conforme a esta razón, el que de nosotros guarde templanza será amigo del dios pues es su semejante, y el que no la guarde resultará desemejante y distinto»¹⁵³.

Platón ha desenmascarado a la sofística con una crítica áspera y segura, de altos vuelos. Ha puesto de manifiesto que el proyecto de sustituir la medida divina para imponer la propia es destruir para no dar nada. Dejar el cielo vacío es degradar al hombre, convertirlo en un ser irracional. Los sofistas han caído en su propio cepo.

¹⁵¹ Platón, *Leyes*, 803 b-c (trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid, 1960, pp. 24-25) véase antes 644 d-e.

¹⁵² Platón, *Leyes*, 884 a-910 d.

¹⁵³ Platón, *Leyes*, 716 c-d (trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid, 1960, p. 147) y véase B. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, cit., pp. 232-273.

A MODO DE CONCLUSIONES

A continuación establecemos las conclusiones del trabajo. Las conclusiones pueden presentarse atendiendo a dos criterios. Por un lado, se trata de proporcionar un resumen suficientemente significativo, es decir, que recoja lo más importante de la exposición que lo precede. Por otro lado, cabe establecer conclusiones en sentido propio, es decir, un conjunto de proposiciones suficientemente fundadas en los análisis y en las que quede reflejada la aportación de la investigación realizada al estado de la cuestión en el momento en que la investigación se realiza.

Hemos procurado redactar las conclusiones atendiendo a estos dos criterios, preferentemente al segundo.

* * *

1. La palabra *sophistés* aparece en el lenguaje escrito en el siglo V. El primer testimonio es el de Píndaro *Istmica* V, 28. Todos los otros textos citados son posteriores.

2. Así pues, la palabra *sophistés* aparece en la época de la sofística. En ese momento califica a personajes distintos de los sofistas: adivinos, poetas, Sabios de Grecia, etc. Pero también la palabra se aplica con tono peyorativo a los representantes de la sofística. Este sentido, restringido y crítico, es el que prevalece ulteriormente en la Historia de la Filosofía hasta Hegel. Seguramente esta determinación referencial se debe a la proclamación de la posesión de una sabiduría total por parte de dichos sujetos. Es muy claro el testimonio de Platón en el *Hippias Menor* 366 c y ss., donde pone de manifiesto tanto los conocimientos técnicos como los teóricos que dominaba Hipias. Sócrates, con ironía, afirma que si alguien quiere saber sinonimia y distinción de palabras, debe acudir a Pródico. Aristófanes añade que si él quisiera saber astronomía acudiría al sabio y divino Pródico, *Las nubes* 360.

3. En el siglo II de nuestra era la palabra *sophistés* pasa a ser un nombre común y genérico. Designa a los que se proponen una formación universal, tanto si su pretensión está justificada, como si no lo está. Se trata, por tanto, de un uso neutro del término del que da testimonio Arístides.

4. De aquí se desprende una conclusión respecto del método de enseñanza de los sofistas. En rigor, la intención de formar de modo integral al hombre es inherente al modelo cultural griego, que por eso debe llamarse humanista. Dicho modelo se concreta en el concepto de *areté*. Los sofistas introducen una diferencia en el procedimiento de adquisición de la virtud: mientras la poesía arcaica tomaba en cuenta el factor aristocrático de la herencia, los sofistas, al proclamarse maestros de virtud, sostienen que su adquisición puede lograrse exclusivamente a través de la enseñanza. En lo que respecta al contenido de la *areté* de los sofistas tiene un alcance similar al de los tiempos heroicos.

5. La definición de *sophistés* no fue fácil en la Antigüedad. Platón le dedica un diálogo completo. La dificultad principal que encuentra es que el personaje está lleno de

muchos contenidos diversos y distintos, pero ninguno de ellos es específico. La figura es muy imprecisa.

6. El tratamiento histórico de la sofística se divide en los períodos que hemos dicho. Una primera época de crítica o ignorancia que dura hasta el siglo XVIII y una segunda época de reivindicación.

7. La interpretación moderna depende, fundamentalmente, del intento hegeliano de rehabilitar la sofística. Esta rehabilitación es justa. Los sofistas deben ocupar, de hecho ya lo ocupan, un lugar de pleno derecho en la historia del pensamiento. No tanto por su acierto, como por haber planteado un reto a la filosofía recogido por Sócrates y, siguiéndole, Platón y Aristóteles.

8. Para contextualizar a la sofística hemos atendido a dos encuadres pertinentes, y, por otra parte, muy relacionados: el filosófico y el político-histórico.

9. Incluidos dentro de la filosofía, los sofistas pertenecen al denominado período presocrático, aunque las cuestiones que estudian no son las propias de los autores anteriores, por eso hemos intentado estudiarlos como un movimiento original y, en cierta manera, al margen de los presocráticos; y dentro del desarrollo histórico, al momento en que se perciben las dificultades de la *pólis* democrática tradicional.

10. Los sofistas perciben con claridad las dificultades que el monismo parmenídeo ofrece a una formulación lógica, y, además, que esta dificultad no es solventada por Heráclito.

11. Las filosofías anteriores se incluye en el pensamiento de los sofistas. Se puede ver que Parménides marca las conclusiones que acerca de la ontología sienta Gorgias; y cómo Heráclito determina la antropología y la teoría del conocimiento de Protágoras. En este sentido, los sofistas son los fedatarios de las aporías internas de la filosofía presocrática, así como de las dificultades que ofrece su extensión al mundo humano, esto es, la ausencia de un *lógos praktikós* en los filósofos precedentes.

12. Ante la imposibilidad de solventar la crisis de la filosofía griega —rescatar la noción de *physis*—, los sofistas proponen un cambio de temática filosófica. Esta nueva área es el ámbito de los asuntos humanos. Por eso cultivan, fundamentalmente, la retórica, la pedagogía, la ética, la gramática, etc. Es decir, el proyecto sofístico versa sobre la *physis* del hombre y en ella tiene su centro. Sus eventuales aciertos y errores han de referirse a ese campo.

13. El segundo encuadre usado para la contextualización es el histórico-político. Los sofistas están insertos en una encrucijada. De un lado, viven la época de esplendor de la *pólis*: el llamado siglo de Pericles. De otro lado, asisten a la crisis que conducirá a la extinción de la *pólis* como estructura político-social básica. La propuesta de una solución a la crisis antes citada era un proyecto muy ambicioso que superaba el planteamiento que los sofistas adoptan y requería una prolongada meditación sobre los fundamentos en que se asentaba la vida política griega. La intención pragmática de los sofistas les lleva a aceptar los datos de la situación como punto de partida y les incapacita para el proyecto de modificarlos. Buscan el éxito individual al margen de la salvación colectiva y conjunta de la *pólis* y los *polítai*, ciudadanos.

14. La vida y la actividad de los sofistas se desplegó en la democracia ateniense. En rigor, no se podía desarrollar en otra forma de gobierno. Hipias se quejaba a Sócrates, como hemos visto, de la restricciones que en Esparta se imponían a sus enseñanzas. En algunas ciudades de la Hélade fueron bien recibidos, pero sólo arraigaron en la democracia ateniense. Esta aceptación tiene una doble faceta. Por una parte, la importancia

que en la democracia tenía el lenguaje retórico. Por otra, el principio de la razón de estado esgrimido después por Atenas en su política exterior (baste recordar el diálogo que recoge Tucídides entre los atenienses y los melios). Con la primera faceta se corresponden los sofistas menos radicales: Protágoras, Gorgias, Hippias, Licofronte, Alcídamente, el *Anónimo de Jámblico* y Antífonte. Con la segunda los que extrajeron las conclusiones más inmorales para la vida política: Critias, Calicles y Trasímaco.

15. La literatura griega de los siglos V y IV muestra con claridad la situación de decadencia de Grecia producida por la conjunción de diversos factores: sociales, económicos, políticos, culturales y filosóficos.

16. Es evidente que los problemas que abordaron los sofistas formaban parte del elenco de problemas que estaban presentes en el ambiente cultural de Grecia. Los sofistas contribuyeron a agudizar su percepción.

17. Los sofistas, por tanto, no son extraños a su tiempo. Son personajes que se adaptan a él. Viven sus preocupaciones; y, a los ojos de la inquieta juventud ateniense, aparecen como los que han tomado conciencia de la situación de un modo más ajustado y al mismo tiempo innovador.

18. Los sofistas mejor conocidos son: Protágoras, Jeníades, Gorgias, Licofronte, Pródico, Trasímaco, Hippias, Antífonte y Critias.

19. Otros, como Calicles, los consideramos personajes ficticios, que recoge Platón en sus diálogos. Aunque no negamos que se correspondan con el tipo de sofista.

20. El texto *Anónimo de Jámblico* reúne las doctrinas, fundamentalmente éticas y políticas, de un conjunto de autores del movimiento sofístico. Sus semejanzas con Protágoras son las más claras.

21. Es conveniente reunir a los miembros del movimiento sofístico griego en dos o más grupos. A nuestro juicio, el mejor criterio de división es aquel que se toma de cada tema de que se ocupan. En suma, las afinidades y las diferencias no se extienden a la totalidad de la temática. La coincidencia en un asunto no impide la discrepancia en otro.

22. Por razones metodológicas y expositivas es oportuna una división global. Proponemos un criterio cronológico tomando como punto de referencia la Guerra del Peloponeso. Este método es diferente del usado por otros autores como W. Nestle, W. Capelle, W. C. K. Guthrie y G. B. Kerferd, todos ellos citados en el capítulo tercero. Para la ordenación de los autores hemos seguido el orden adoptado por H. Diels y W. Kranz. A este orden añadimos la división cronológica, que tiene un antecedente en el modo de exponer la sofística W. C. K. Guthrie, aunque no lo aplica con rigor, especialmente al estudiar la polémica entre *physis* y *nómos*.

23. La poesía arcaica griega muestra el lugar que ocupan los dioses y el que debe ocupar el hombre. Las fronteras que separan los mundos respectivos son intransitables por el ser humano. Por ejemplo, el conocimiento del futuro es exclusivo de los dioses. El hombre extiende su influjo al mundo que le rodea.

24. La filosofía presocrática distingue también estos ámbitos y diferencia al hombre de la divinidad en cuanto al conocimiento: ningún hombre conoce todas las cosas, la divinidad sí. Por ello el mismo hombre queda confinado a un modo de existir inseguro y efímero y lo que domina es dejado en sus manos por su misma insignificancia. Paralelamente, cuando el filósofo intenta averiguar los temas fundamentales se sale del mundo humano.

25. El *dictum* protagórico acerca del hombre-medida no modifica en lo decisivo el planteamiento anterior, ya que su sentido es antropológico y no ontológico.

26. *Anthropos* en la frase de Protágoras supone por el hombre social-individual.
27. *Khrémata* significa el *plexo* de los asuntos humanos, el mundo por el hombre organizado, las cosas con que hace su vida. En ese orden de cosas los dioses no intervienen. De esta manera se sienta la incomunicación del mundo humano con el de los dioses y el cosmos de los filósofos. Protágoras sienta esta incomunicación, ante todo, negando la providencia divina. Para Gorgias la incomunicabilidad equivale a la autonomía del lenguaje.
28. Aristóteles precisa el sentido del *métron* de Protágoras al asimilarlo al *haber* categorial. El *ékhein* «se dice de muchas maneras» y entre ellas el *haber* categorial no es la más alta. Esta interpretación de Aristóteles es seguida y ampliada por Tomás de Aquino y Sánchez Sedefío.
29. Hay un claro paralelismo entre el *dictum* protagórico y el parágrafo 15 de *Sein und Zeit* de M. Heidegger. Pero, a diferencia de Protágoras, M. Heidegger no considera incomunicables la pragmática humana y la ontología, sino que parte de aquélla para formular esta última.
30. La traducción de la frase se justifica filológicamente por la independencia sintáctica entre el adjetivo *métron* y el sustantivo *ánthropos*.
31. Gorgias advierte la incompatibilidad entre la radical unidad del ser y su formulación predicativa. La estructura del juicio no es enteramente unitaria.
32. El uno no puede tener predicados pues la predicación introduce distinción, una fisura en la unidad del ser. Por consiguiente, los predicados no tienen correspondencia real y no es posible distinguir lo pensado real de lo pensado irreal.
33. Sin embargo, el lenguaje predicativo es necesario cuando se trata de los *khrémata*, los cuales pertenecen a la vida en tanto que tienen propiedades. Lo mismo ocurre en el aprendizaje y en el uso de las técnicas. Ahora bien, la predicación en tanto que estructura del pensamiento no es intersubjetiva, pues el pensamiento pertenece a la intimidad de cada uno. Por tanto, el uso social de la predicación no puede ser más que de índole lingüística. De esta manera el lenguaje pasa por ser el ordenador de la sociedad. Y como el uso comunicativo del lenguaje no puede asegurar la univocidad del significado, el lenguaje es una relación entre hombres de valor alusivo simbólico. El lenguaje adquiere una fuerza peculiar, afirmada de modo muy claro en el discurso *Elogio de Elena*, que nos autoriza a afirmar la afinidad del uso sofístico del lenguaje con la magia.
34. Es posible notar cierto paralelismo entre los problemas que Gorgias pone de relieve y los que Platón advierte en la ontología de Parménides.
35. El *lógos* se reduce a un decir práctico.
36. El texto del *Teeteto* sobre el que se basa nuestra interpretación de la teoría del conocimiento de Protágoras es una autocrítica de Platón. En él expone, por un lado, algunas ideas del sofista y, por otro, inquietudes o posibles desajustes que observa Platón en su propia doctrina.
37. La gnoseología de Protágoras está construida a partir de la noción de hombre-medida. Tal teoría del conocimiento no se basa en la dualidad verdad-falsedad, sino en la de impresión-fenómeno.
38. El llamado relativismo de Protágoras es un corolario. El planteamiento platónico del escepticismo protagórico es incomprensible si no se tiene en cuenta la teoría de los dos mundos. Esto quiere decir que Platón renuncia a resolver el problema en el plano de lo sensible, mientras que para Protágoras la cuestión estaría más bien en si las cualida-

des lo son, o no, de las cosas reales en sentido físico. Para Protágoras la cuestión está en si las cualidades son predicados de las cosas, o no, y en el primer caso, si la modificación de las cualidades conlleva la de las cosas, o no. Sólo si la mutación de las cualidades implica la de la cosa, y ello se entiende en sentido ontológico, puede decirse que Protágoras es relativista. Pero lo más probable, a nuestro juicio, es que las opiniones de Protágoras no traspasen el orden de la vida práctica. Conviene notar que en sentido pragmático los predicados no significan lo mismo que en sentido físico —el paralelo de M. Heidegger es la distinción entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*—. No decisivo es la incomunicación entre el *lógos praktikós* y el *lógos theoretikós* de la que hablábamos en la conclusión 27. Según esto se trataría de predicados lingüísticos como en Gorgias.

39. Gorgias niega la posibilidad de conocer la realidad porque para él las estructuras pensadas son entes de razón, no seres reales. Entre ser y pensar no hay comunicación alguna; a Gorgias le falta la noción de intencionalidad.

40. La actitud de Protágoras es respetuosa con los dioses, al menos en el sentido de que no los somete a la medida humana. No niega su existencia, sino la capacidad humana de alcanzarlos.

41. La actitud de Pródico y Critias traspasa el escrúpulo de Protágoras. En primer lugar, sustituyen la supremacía de los dioses por la del lenguaje humano. En segundo lugar, consideran a los dioses como un invento humano de intención utilitaria. Esto equivale a decir que para estos sofistas el *métron* humano es capaz de dictaminar sobre los dioses. Esta actitud contrasta con la de Teognis: «Cirno, revencia a los dioses y témeles; pues este comportamiento aparta a los hombres de decir y hacer impiedades» (*Elegía I*, vv. 1179-1180).

42. En el mundo de Protágoras los dioses están ausentes. Pródico y Critias intentan explicar la aparición de los dioses en el mundo humano. En el fondo muestran que Protágoras tenía razón: si los dioses se someten a la medida humana, resultan contradictorios.

43. Los sofistas han erigido la utilidad humana en criterio fundamental.

44. El ateísmo de los sofistas es peculiar. No es un ateísmo teórico, sino la consecuencia de su planteamiento pragmático. Que los dioses no existen significa para ellos que son un invento. Es un ateísmo hermenéutico: lo que se entiende por dioses se reduce a una función práctica. Después de ello, plantearse la cuestión de su estatuto ontológico es irrelevante.

45. Esta actitud irreverente de los sofistas ante la divinidad y su intento de reducir las creencias a una mera convención humana es uno de los motivos centrales de la crítica de Sócrates y Platón a la sofística.

ABREVIATURAS USADAS EN LA BIBLIOGRAFIA

AAN:	Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli.
AAT:	Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche.
AC:	L'Antiquité Classique.
AGPh:	Archiv für Geschichte der Philosophie.
AIV:	Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze morali e Lettere.
AJPh:	American Journal of Philology.
AntR:	Antioch Review.
ASF:	Archivio di Storia della Filosofia Italiana.
BRL:	Bulletin of the John Rylands Library.
BSG:	Berichte über die Verhandlungen der kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
CGITA:	Cahiers du groupe interdisciplinaire du théâtre antique.
CPh:	Classical Philology.
CQ:	Classical Quarterly.
CR:	Classical Review.
DHA:	Dialogues d'histoire ancienne.
DUJ:	Durham University Journal.
GB:	Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft.
G&R:	Greece and Rome.
GM:	Giornale di Metafisica.
H&T:	History and Theory.
HSCPh:	Harvard Studies in Classical Philology.
JHS:	Journal of Hellenic Studies.
JPh:	Journal of Philology.
LEC:	Les Études Classiques.
NJA:	Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.
NRS:	Nuova Rivista Storica.
PCA:	Proceedings of the Classical Association.
PCPhS:	Proceedings of the Cambridge Philological Society.
PSM:	Pagine di Storia della Medicina.
RAL:	Rediconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei.
RevMetaph:	Review of Metaphysic.
RFIC:	Rivista di Filologia e di Istruzioni Classica.
RFil:	Rivista de Filosofia.
RFN:	Rivista di filosofia neoscolastica.
RhM:	Rhenisches Museum.

RIL:	Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche.
RMM:	Revue de Métaphysique et de Morale.
RRosm:	Rivista Rosminiana.
RSF:	Rivista Critica di Storia della Filosofia.
SicGymn:	Sicolorum Gymnasium.
StudClas:	Studii Clasice.
TAPA:	Transactions and Proceedings of the American Philological Association.
YCIS:	Yale Classical Studies.
ZPhF:	Zeitschrift für Philosophische Forschung.
ZRG:	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung).

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, A.W.H., "Form and Content in Gorgias' Helen and Palamedes Rhetoric, Philosophy, Inconsistency and invalid argument in some Greek thinkers", *Essays in Ancient Greek Philosophy II* 1983, pp. 107-128.
- ADKINS, A.W.H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century*, London 1972.
- ADORNO, F., *La filosofía antigua*, 2 vols., Milano 1961-1965.
- ADORNO, F., *Studi sul pensiero greco*, Firenze 1966.
- ALATZOU-GLOU-THEMELIS, "Erkenntnistheoretische Ansichten der Sophisten", *Philosophia* X-XI 1980-81, pp. 241-264.
- ALFIERI, V.E., "Per la cronologia della Scuola di Abdera", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* VII 1952, pp. 213-226.
- ALTHHEIM, F., "Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten", *Klio* XX 1926, pp. 257-269.
- ANTONELLI, M.T., "I sofisti in Platone", *GM I y II*, 1946 y 1947, pp. 129-140 y 161-167.
- APELT, O., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891.
- AVERY, H.C., "One Antiphon or two?", *Hermes* CX 1982, pp. 145-163.
- BANU, L., "Notes sur Gorgias", *StudClas*, XXII 1984, pp. 5-17.
- BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London 1951, 4ª edición.
- BATTEGAZZORE, A., "Influssi e polemiche nel fr. (D.K.) 25 di Crizia", *Dionisio* XXI 1958, pp. 45-58.
- BELOCH, K.J., *Griechische Geschichte* 4 vols., Strasbourg, 1967, 3ª edición.
- BENEDETTO, V., "Il Peri tou mè óntos di Gorgia e la polemica con Protagora", *RAL* VIII 1955, pp. 287-307.
- BENEDETTO, V., *Euripide. Teatro e Società*, Torino 1971.
- BERTINI, G.M., "Della varia fortuna della parola sofista", *AAT* IX, 1874, pp. 850-866.
- BIANCHI BANDINELLI, R. (ed.), *Historia y Civilización de los Griegos: Grecia en la época de Pericles*, Vol. III, Barcelona 1981.
- BIANCHI BANDINELLI, R. (ed.), *Historia y Civilización de los Griegos: La crisis de la Polis*, Vol. V, Barcelona 1981.
- BIGNONE, E., *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938.
- BLASS, F., *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig 1887.
- BLUMENTHAL, A., *Der Tyrann Kritias als Dichter und Schriftsteller*, Stuttgart 1923.
- BLUMM, H., *Die antike Mnemotechnik*, Hildesheim 1969.
- BOAS, G., *Rationalism in Greek Philosophy*, Baltimore 1961.
- BODEUS, R., "Réflexions sur un court propos de Protagoras" *LEC* LV 1987 pp. 241-257
- BOECKH, H., *Pindari interpretatio latina*, Hildesheim 1963.
- BOLLACK, J., "Les sophistes", en *Athènes au temps de Périclès*, de Goimard, J. (ed), Paris 1964, pp. 190-229.
- BRANDISS, Ch. A., *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, 3 vols., Berlin 1835-1866.
- BROCKER, W., "Gorgias contra Parmenides", *Hermes* LXXXVI 1958, pp. 425-440.

- BRUNSCHWIG, J., "Gorgias e la incommunicabilité", en Actes du XV Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française. Montreal 1971, pp. 79-84.
- BUCCELLATO, M., *La retorica sofistica negli scritti di Platone*. Studi sofistico-platonici, Milano 1953.
- BUCCELLATO, M., "Il Teeteto e la dottrina protagorea del pant'aleth ", *RSF VII*, 1952, pp. 121-136.
- BUCHHEIM, T., "Maler, Sprachbildner. Zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles", *Hermes CXIII* 1984, pp. 417-429.
- BURN, A.R., *Persian and the Greeks*, London 1962.
- BURNET, J., *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London 1964, 2  edición.
- BUX, E., "Gorgias und Parmenides", *Hermes LXXVI* 1941, pp. 393-407.
- CABONARA NADDEI, M., "La soggettivit  del conoscere: Protagoras", *Logos I*, 1969, pp. 374-389.
- CALVO MARTINEZ, T., *De los Sofistas a Platón*, Madrid 1986.
- CALVO, J.L., "Los Sofistas", en *Historia de la Literatura Griega*, J.A. López F rez (ed.), Madrid 1988, pp. 598-612.
- CANILLI, A., "Attualit  dei sofisti e di Socrate", *Acme XXIV* 1971, pp. 47-70.
- CAPASSO, M.; MARTINO, F de; ROSATI, P., *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli 1985.
- CAPELLE, W., *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart 1953, 4  edición.
- CAPELLE, W., *Die griechische Philosophie, Vol. I*, Heidelberg 1926.
- CAPELLE, W., *Historia de la Filosofía Griega*, Trad. de E. Lled , Madrid 1981, 3  reimpresión.
- CAPIZZI, A., "Il 'Mito di Protagora' e la polemica sulla democrazia" *La Cultura VIII*, 1970, pp. 552-571
- CAPPELLETTI, A. J. *Protagoras, naturaleza y cultura*, Caracas 1987.
- CARBONARA NADDEI, M., "Il valore storico della sofistica. Protagora", *Sophia XXXVIII* 1969, pp. 322-338.
- CASERTANO, G., *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli-Firenze 1971.
- CASSIN, B. (ed.) *Positions de la sophistique. Colloque de Cerisy*, Paris 1986.
- CATUDELLA, Q., *I frammenti der Vorsokratiker*, Padova 1958.
- CATUDELLA, Q., *Intorno a Prodicus di Ceo*, Genova 1940.
- CHIAPELLI, A., "Per la storia della filosofia greca", *AGPh*, III 1890, pp. 1-21 y 240-274.
- CHIAPELLI, A., "Sulle teorie sociali dei sofisti greci", *AAN XXIII* 1889, pp. 455-513.
- CHOZA ARMENTA, J., *Conciencia y Afectividad*, Pamplona 1978.
- CLASSEN, C.J.(ed.), *Sophistik*, Darmstadt 1976.
- COLE, A.T., "The Apology of Protagoras", *YCIS XIX* 1966, pp. 101-118.
- COLE, A.T., "The relativism of Protagoras", *YCIS XXII* 1972, pp. 19-45.
- CONFORD, F.M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de N.L. Cordero, Buenos Aires 1968.
- COPE, E.M., "The Sophists", *Journal of Classical and Sacred Philology*, I 1954, pp. 154-188.
- COPE, E.M., "On the Sophistical Rhetoric", *Journal of Class. and Sacred Philology*, II, 1855, pp. 129-169.
- COPE, E.M., "On the Sophistical Rhetoric", *Journal of Class. and Sacred Philology*, III, 1857, pp. 34-80 y 253-288.
- COPLESTON, F.A., *Historia de la Filosofía, Vol. I*, trad. de J.M. García, Barcelona 1969.
- CORBATO, C., *Sofisti e politica ad Atene durante la guerra del Peloponeso*, Trieste 1958.
- COVOTTI, A., *Per la storia della sofistica greca. Studi sulla filosofia teoretica di Protagora*, Pisa 1892.
- CROMBIE, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., London 1962-1963.
- D'AMATO, F., "La sofistica greca", en *Studi di storia della filosofia*, Genova 1932, pp. 13-40.
- DANAGIOTOU, S., "The relative order of Plato's Parmenides and Theaetetus", *CPh*, LXXVI 1981, pp. 37-39.
- DANAGIOTOU, S., "The Parmenides and the communion of Kinds in the Sophist", *Hermes CIX* 1981, pp. 167-171.
- DAVISON, J.A., "Aeschylus and Athenian Politics, 472-456 B.C.", en *Ancient Society and Institutions Studies presented to Victor Ehrenberg*, Oxford 1966 pp. 93-107

- DEMAND, N., "Epicharmus and Gorgias", *AJPh* XCII 1971, pp. 453-463.
- DERENNE, E., *Les proces d'impietè intentes aux philosophes a Athenes au V et au IV siècles avant J.C.*, Paris 1930.
- DIAZ TEJERA, A., *Encrucijada de lo político y lo humano. Un momento histórico de Grecia*, Sevilla 1972.
- DIAZ TEJERA, A., *La Antígona de Sófocles. Su mensaje humanístico*, Sevilla 1982.
- DIAZ TEJERA, A., "Las categorías formales del humanismo griego", *Anuario Filosófico* XV 1981, pp. 4-26.
- DIEHL, E., "Kritias", *Pauly-Wissowa RE* 11, Stuttgart, 1922, pp. 1901-1912.
- DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlin 1958, reimpresión.
- DIELS, H., *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, 1969.
- DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Vols., Berlin 1960, 5ª edición.
- DIES, A., *Platon. Theétète*, Paris 1955.
- DIETZ, K.M., *Protagoras von Abdera. Untersuchungen zu seinem Denken*, Bonn 1976.
- DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Trad. de M. Araujo, Madrid 1980.
- DODDS, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.
- DODDS, E.R., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973.
- DODDS, E.R., "The Nationality of Antiphon the Sophist", *CR* LXVIII 1954, pp. 94-95.
- DOSI, A., "La definizione gorgiana della tragedia", *RIL* CII 1968, pp. 35-90.
- DOVER, K.J., "The Chronology of Antiphon's Speeches", *CQ* XLIV 1950, pp. 44-60.
- DUPREEL, E., *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel 1948.
- EHRENBERG, V., *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during the sixth and fifth centuries B.C.*, London 1968.
- EHRENBERG, V., *The Greek State*, London 1969, 2ª edición.
- FAGGI, A., "L'essere e il non essere nella sofistica greca", *AAT* LXI 1926, pp. 215-230.
- FINLEY, M.I., "Atheian Demagogues", *Past and Present*, XXI 1962, pp. 1-13.
- FORBES, C.A., *Teacher's Pay in Ancient Greece*, Lincoln 1942.
- FOSSATI, V., "Il mito nelle tragedie di Crizia", *Dionisio* XIII 1950, pp. 105-117.
- FRATI, A., "Atene e la Sofistica", *NRS* XXXVIII, 1954, pp. 277-303 y 449-475.
- FREEMAN, K., *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford 1949, 2ª edición.
- FRINGS, M.S., "Protagoras' Re-discovered: Heidegger's Explication of Protagoras' Fragment", *The Journal of Value Enquiry* VIII 1974, pp. 112-123.
- FRITZ, K., "Prodikos von Keos", *Pauly-Wissowa RE* 23, Stuttgart 1957, pp. 85-89.
- FRITZ, K., "Protagoras", *Pauly-Wissowa RE* 23, Stuttgart 1957, pp. 908-921.
- FRITZ, K., "Xeniades", *Pauly-Wissowa RE*, 2/9 Stuttgart 1967, pp. 1438-1439.
- FRUNCK-BRENTANO, Th., *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris 1879.
- FULLER, B. A. G., *History of Greek Philosophy*, Vol. II, New York, 1923.
- FURLEY, D. J., "Antiphon's Case Against Justice", en *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden 1981, pp. 81-91.
- GAGARIN, M., "Dike in Archaic Greek Thought", *CPh*, LXIX 1974, pp. 81-94.
- GAGARIN, M., "Dike in the Work and Days", *CPh*, LXVIII 1973, pp. 81-94.
- GAGARIN, M., *Plato and Protagoras Diss.* Yale 1968 pp.
- GAGARIN, M., "The Purpose of Plato's Protagoras" *TAPA* 100 1969 pp. 133-164
- GARCIA CALVO, A., *Lecturas Presocráticas*, Madrid 1982.
- GARNONS WILLIAMS, B. H., "The Political Mission of Gorgias to Athens in 427 B.C.", *CQ* XXV 1931, pp. 52-56.
- GARZYA, A., "Gorgias et l'apatè de la tragédie" *CGITA* 3 1987 pp. 149-165
- GARZYA, A., "Osservazioni sulla lingua di Crizia", *Emerita* XX 1952, pp. 402-412.
- GIANNANTONI, G., *La filosofia prearistotelica*, Roma 1963.

- GIGON, O. "Il libro Sugli dei di Protagora" RSF XL 1985 pp. 419-448
- GIGON, O., Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern 1947.
- GIGON, O., Grundprobleme der antiken Philosophie, Bern 1959.
- GIGON, O., Studien zur antiken Philosophie, Berlin 1972.
- GIGON, O., Los orígenes de la Filosofía Griega, trad. de M. Carrión, Madrid 1971.
- GILBERT, O., Griechische Religionsphilosophie, Leipzig 1911.
- GILLESPIE, C. M., "The Truth of Protagora" Mind n.s. XIX 1910 pp. 470-492
- GOMPERZ, H., Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EU LEGEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts, Leipzig 1912.
- GOMPERZ, Th., Pensatori Greci, Vol. I, Firenze 1950, 3ª edición.
- GOMPERZ, Th., Die Apologie der Heilkunst. Eine griechische Sophistenrede des fünften vorchristlichen Jahrhunderts, Leipzig 1910, pp. 2ª edición.
- GORDON, H. P., The critical double. Figurative meaning in Protagoras, James and Kafka, Yale, 1984.
- GREFFCKEN, J., "Die griechische Aufklärung", NJA XXVI 1923, pp. 15-31.
- GRIMAL, P., Diccionario de Mitología griega y romana, trad. de F. Payarols, Barcelona 1981.
- GROTE, G., History of Greece, Vol. VIII, London 1850.
- GRUBE, G. M. A., El pensamiento de Platón, trad. de T. Calvo, Madrid 1973.
- GUTHRIE, W. C. K., A History of Greek Philosophy, Vol. III The Fifth Century Enlightenment, Cambridge 1969, 3ª edición.
- GUTHRIE, W. C. K., The Sophists, Cambridge 1971.
- GUTHRIE, W. C. K., "The First Humanists", PCA, LXV 1968, pp. 13-25.
- GUZZO, A., "Gorgia e il Gorgia", Filosofia XXXV 1984, pp. 20-22.
- HAMMOND, N. G., Studies in Greek History, Oxford 1973.
- HARRISON, E. L., "Was Gorgias a Sophist?", Phoenix XVIII 1964, pp. 183-192.
- HARRISON, E. L., "Plato's Manipulation of Thrasymachus", Phoenix XXI 1967, pp. 27-39.
- HAVELOCK, E. A., The Liberal Temper in Greek Politics, New Haven 1957.
- HEGEL, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. de Sukrakamp, Vol. 18, Frankfurt 1971.
- HEGEL, G. W. F., Lecciones sobre Historia de la Filosofía, 2 vols., trad. de W. Rocés, México 1955.
- HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, Frankfurt 1979.
- HEIDEGGER, M., Ser y Tiempo, trad. de J. Gaos, México 1964, 2ª edición.
- HEINIMANN, F., Nomos und Physis, Basel 1945.
- HEINZE, M., "Prodikos von Keos", BSG XXXIV 1882, pp. 315-335.
- HEITSCH, E., "Ein Buchtitel des Protagoras", Hermes XCVII 1969, pp. 292-296.
- HOFMANN, H., "Lykophron der Sophist", Pauly-Wissowa Suppl. 14, Stuttgart, 1974, pp. 265-272.
- HOLLAND, R. F., "On Making Sense of a Philosophical Fragment", CQ L 1956, pp. 215-220.
- HOURNAI, G. F., "Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic", Phronesis VII 1962, pp. 110-120.
- HUNT, S., The Oxyrrhynchus Papyrs, London 1927.
- HUNTER, V. J., "Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology", Hermes CXIV 1986, pp. 424-428.
- IRWIN, T., Plato Gorgias, Oxford 1979.
- ISNARDI PARENTE, M., "Egualitarismo democratico nella sofistica?", RSF XXX 1975, pp. 3-26.
- JAEGER, W., La teología de los primeros filósofos griegos, Trad. de J. Gaos, México 1977.
- JAEGER, W., Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1956.
- JAEGER, W., Paideia. Los ideales culturales de Grecia, Trad. de J. Xirau y W. Rocés, México 1973, 3ª reimpresión.
- JAEKEL, S., "The Helen-speech of Gorgias. Some aspects of the reception of archaic myths in later times" GB XIV 1987 pp. 111-121
- JERUSALEM, W., "Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes" Eranos Vindobonensis 1893 pp. 153-162
- JOEL, K., Geschichte der antiken Philosophie, Vol. I, Tübingen 1921.

- KAGAN, D., *The outbreak of Peloponesian War*, Itaca-London 1969.
- KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece*, Pricenton 1963.
- KENNEDY, G.A., "The Earliest Rhetorical Handbooks", *AJPh* LXXX 1959, pp. 169-178.
- KERFERD, G.B., "Gorgias on nature or that which is not", *Phronesis* I 1955, pp. 3-25.
- KERFERD, G.B., "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic", *DUJ* XL 1947-1948, pp. 19-27.
- KERFERD, G.B. (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden 1981.
- KERFERD, G.B., "The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist. A Reconsideration", *PCPhs* 4 1956/57, pp. 26-32.
- KERFERD, G.B., *The Sophists Movement*, Cambridge 1982.
- KERFERD, G.B., "The Relativism of Prodicus", *BRL* XXXVII 1954-1955, pp. 249-256.
- KERFERD, G.B., "Plato's Account of the Relativism of Protagoras" *DUJ* XLII 1949, pp. 20-26.
- KERFERD, G.B., "Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato", *JHS* XXXIII 1953, pp. 42-45.
- KERFERD, G.B., "Thrasymachus and Justice: a Reply", *Phronesis* IX 1964, pp. 12-16.
- KERFERD, G.B., "The First Greek Sophists", *CR*, LXIV 1950, pp. 8-10.
- KERFERD, G.B., *The Sophists Movement*, 1981.
- KNAUSS, B., *La Polis, individuo y estado en la Grecia antigua*, trad. de F. González Vicén, Madrid 1979.
- KOCH, H-A., *Homo mensura. Studien zu Protagoras und Gorgias*, Tübingen 1970.
- KRIEGBAUM, S., *Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen*, Würzburg 1912.
- KROLL, W., *Rethorik*, Stuttgart 1937.
- KUHN, H., *El Estado. Una exposición filosófica*, trad. de J.J. Gil Cremades, Madrid 1979.
- LAIN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid 1958.
- LANA, I., "Tracce di doctrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo", *RFIC* LXXIX 1951, pp. 193-216 y 317-338.
- LANA, I., "Le doctrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine della stato", *RAL* CCCXLVII 1950, pp. 184-211.
- LANATA, G. (ed.), *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963.
- LANZA, D., *Anassagora. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1966.
- LEJA, P., *Der Sophist Hippias*, Sagan 1893.
- LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1971, 3ª edición.
- LESKY, A., *Historia de la Literatura Griega*, trad. de J.M. Díaz Regañón y B. Romero, Madrid 1968.
- LESSONA, M., *Il concetto di educazione e di cultura nella sofistica greca*, Sorrento 1960.
- LEVI, A., *Storia della sofistica*, Napoli 1966.
- LEVI, A., "Contributo a un'interpretazione del pensiero di Protagora" *AIV* LXV 1905-1906, II pp. 597-625
- LEVI, A., *Plutarco e il V secolo*, Milano 1955.
- LEVI, A., *Storia della Sofistica*, Napoli 1966.
- LEVIN, S., "The origin of grammar in sophistry", *General Ling.* XXII 1983, pp. 41-47.
- LISI, F.L., "Fundamentación de la ley en el Político y las Leyes", *Ethos* VIII 1980, pp. 139-154.
- LLANOS, A., *Los viejos sofistas y el humanismo*, Buenos Aires 1969.
- LOENEN, D., *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam 1941.
- LOENEN, J.H.M., *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959.
- LONGO, O., "La retorica di Gorgia. Tecnica della persuasione ed esercizio del potere", *Mus Pat* III 1985, pp. 355-360.
- LURIA, S., "Antiphon der Sophist", en *Sophistik*, 1976, pp. 537-542.
- LURIA, S., "Eine politische Schrift des Redners Antiphon aus Rhamnus", *Hermes* LXI 1926, pp. 343-348.

- LURIA, S., "Antiphon der Sophist", *Eos* LIII 1963, pp. 63-67.
- MAGUIRE, J.P., "Protagoras or Plato?", *Phronesis* XVIII 1973, pp. 115-138.
- MAIER, H., *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.
- MAKENZIE, C., *Marathon and Salamina*, London 1934.
- MARROU, H.I., *Historia de la Educación en la Antigüedad*, trad. de J.R. Mayo, Buenos Aires 1965, 3ª edición.
- MARTANO, G., "L'antinomia gorgiana", *Logos* I, 1969, pp. 560-588.
- MARTIN, J., *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974.
- MASSAGLI, M., "Gorgia e l'estetica della situazione. Contributo alla rilettura dell'estetica gorgiana", *RFN* LXXIII 1981, pp. 656-682.
- MASSON-OURSEL, P., "La sophistique. Etude de philosophie comparée", *RMM*, XXIII 1916, pp. 343-362.
- MATHIEU, V. (ed.), *Questioni di Storiografia Filosofica*, Vol. I, Brescia 1975.
- MAYER, H., *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913.
- MAYER, H., *Prodikos von Keos im die Anfänge der Synomik beiden Griechen*, Paderborn 1913.
- MAZZARA, G., "Gorgia. Origine e struttura materiale della parola", *AC* LII 1983, pp. 130-140.
- MAZZARA, G., *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo 1982.
- MEJER, J., "The Alleged New Fragment of Protagoras", *Hermes* C 1972, pp. 175-178.
- MENZEL, A., *Calicles*, trad. de M. de la Cueva, México 1964.
- MENZEL, A., "Protagoras als Gestegeber von Thurii", *BSG* LXII 1910, pp. 189-229.
- MENZEL, A., "Protagoras, des älteste Theoretiker der Demokratie", *Zeitschr. f. Politik* III 1910, pp. 205-238.
- MEYER, E., *Geschichte des Altertums*, Vol. IV, Stuttgart 1931, 3ª edición.
- MICELI, R., "Dall'«essere» degli Eleati al «non-essere» dei Sofisti", *ASF* V 1936, pp. 191-224.
- MIELI, A., "L'epoca dei sofisti e la personalità di Socrate", *Archeion* XI 1929, pp. 178-189.
- MIGLIORI, M., *La filosofia di Gorgia. Contributi per una ricoperta del sofista di Leontini*, Milano 1973.
- MOMIGLIANO, A., "Sul pensiero di Antifonte il sofista", *RFIC* LVIII 1930, pp. 129-140.
- MOMIGLIANO, A., "Ideali di vita nella sofistica: Ippia e Crizia", *La Cultura* IX 1930, pp. 321-330.
- MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires 1955.
- MONDOLFO, R., *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires 1960, 2ª edición.
- MONTERO MOLINER, F., *Parménides*, Madrid 1960.
- MONTONERI, L.- ROMANO, F. (eds.) *Gorgia e la sofistica. Atti del Convegno internazionale (Lentini-Catania, 12-15 dic. 1983)* *SicGymn* XXXVIII, 1-2 1985.
- MORRISON, J.S., "The Truth of Antiphon", en *Sophistik* 1975, pp. 519-536.
- MORRISON, J.S., "Antiphon", *PCPhS* CLXXXVII 1961, pp. 49-58.
- MORRISON, J.S., "Socrates and Antiphon", *CR* LXIX 1955, pp. 8-12.
- MORRISON, J.S., "The Place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415 B.C.)", *CQ* XXXV 1941, pp. 1-16.
- MORTLEY, R.J., "Plato and the sophistic heritage of Protagoras", *Eranos* LXVII 1969, pp. 24-32.
- MOSSE, C., *Las doctrinas políticas griegas*, trad. de R. de la Iglesia, Barcelona 1970.
- MOULTON, D.C., "Antiphon the Sophist, On Truth", *TAPA* CIII 1972, pp. 329-366.
- MOULTON, D.C., *The Argument of Antiphon's Truth and its Late Fifth-Century Analogues*, Yale 1971.
- MUIR, J.V., "Protagoras and education at Thourioi", *G&R*, XIX 1982, pp. 17-24.
- MULLER, C.W., "Protagoras über die Gotter", *Hermes* XCV 1967, pp. 140-159.
- MUÑOZ VALLE, I., "El Racionalismo Griego. Los sofistas. Su concepto del hombre y de la sociedad", *Rfil* XXVII 1968, pp. 201-212.
- McKIRAHAN, R.D. "Socrates and Protagoras on holiness and justice (Protagoras 330c-332a)" *Phoenix* XXXIX 1985 pp. 342-354

- McNEAL, R.A. "Protagoras the historian" *H&T* XXV 1986 pp. 299-318
- NASCIMENTO, A.A., "Aretê Sofística, uma Forma do Humanismo Grego", *Euphrosyne*, V 1972, pp. 121-159.
- NESTLE, W., "Thukydides und die Sophistik", *NJA* XIII 1914, pp. 648-685.
- NESTLE, W., *Die Vorsokratiker*. Düsseldorf-Köln, 1956, 4ª edición.
- NESTLE, W., "Bemerkungen zun den Vorsokratikern und Sophisten". *Philologus*, LXVII 1908, pp. 531-581.
- NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942, 2ª edición.
- NESTLE, W., *Historia del Espíritu Griego*, Trad. de M. Sacristán, Barcelona 1975, 2ª edición.
- NESTLE, W., "Sophokles und die Sophistik", *CPh* V, 1910, pp. 129-157.
- NESTLE, W., "Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des V. Jahrhunderts v. Chr.", *NJA* XII 1909, pp. 1-22.
- NEUMANN, A., "Die Problematic des Homo-Mensura-Satzes" *CPh* XXXIII 1938 pp. 368-379
- NEWIGER, H.J., *Untersuchungen zu Gorgias Schrift Ueber das Nichtseiende*, Berlin 1973.
- NILL, M., *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden. 1985.
- NILL, M.J., *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden 1985.
- NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Darmstadt 1958, 5ª edición.
- NORMAN, R., *The moral philosophers. An introduction to Ethics*, Oxford 1984.
- OBERTI, A. y BALOSSI, S., "La medicina psicosomatica in Gorgia da Leontini", *PSM* XXI 1968, pp. 56-62.
- OPPENHEIMER, K., "Thrasymachos", *Pauly-Wissowa RE* 2/6, Stuttgart 1936, pp. 584-592.
- ORSINI, M.L., "La cronologia dell'Encomio di Elena di Gorgia e le Troiane di Euripide", *Dionisio* XIX 1956, pp. 82-88.
- OVINK, B.J.H., *Philosophie und Sophistik*, Den Haag 1940.
- PATZER, H., "Der Tyrann Kritias und die Sophistik", en *Studia Platonica. Festschrift für H. Gundert*. Amsterdam, 1974, pp. 3-19.
- PENDRICK, G., "Once again Antiphon the Sophist and Antiphon of Rhamnus", *Hermes* CXV 1987, pp. 47-60.
- PETRUZZELLIS, N., "Euripides e la sofistica", *Rassegna di Sc. Filos.*, XVIII 1965, pp. 161-184.
- PETRUZZELLIS, N., "Aristofane e la sofistica", *Dionisio* XX 1957, pp. 38-62.
- PFEIFFER, R., *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968.
- PIETRA, R., "Les sophistes, nos contemporaines", *RMM*, LXXVII 1972, pp. 265-285.
- PLACIDO, D., "Protagoras et la société athénienne. Le mythe de Prométhée", *DHA* X 1984, pp. 161-178.
- PLACIDO, D., "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles", *Hispania Antiqua* III 1973, pp. 29-68.
- PLACIDO, D., "Protágoras y Pericles" *Hispania Antiqua* II 1972, pp. 7-19
- POHLENZ, M., *Die Griechische Trägödie*, Leipzig 1930.
- POHLENZ, M., *L'uomo greco*, trad. de Beniamino Proto, Firenze 1962.
- POLO BARRENA, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, Vol. II, Pamplona 1989, 2ª edición.
- POULAKAS, I., "Gorgias' Encomium to Helen and the defense of rhetoric", *Rhetorica* I,2 1983 pp. 1-167.
- PRITCHETT, W.K., *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford 1963.
- RAMNOUX, C., "Nouvelle réhabilitation des sophistes", *RMM* LXIII 1968, pp. 1-15.
- RAOSS, M., "Cronologia delle relazioni di Socrate con Crizia", *RRosm* XL 1946, pp. 63-65.
- RAOSS, M., "Anassagora e Crizia", *RRosm* XLV 1951, pp. 252-259.
- REALE, G., *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1970.
- REALE, G., *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, 1972, 4ª edición.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn 1916.

- RENSI, G., *Figure di filosofi*, Napoli 1938.
- RIGOBELLO, A., "La sofistica come intellectualismo strumentale", *Studia Pataviana*, IV 1957, pp. 99-124.
- RIJK, L. M. DE *Sophist. A Philosophical Commentary*. Amsterdam 1986 pp.
- RITTER, H., *Geschichte der Philosophie*, Vol. I, Hamburg 1836, 2ª edición.
- ROBIN, L., *La pensée grecque et les origins de l'esprit scientifique*, Paris 1973, 3ª edición.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., "La teoría del signo en Gorgias de Leontinos", *Logos semantikos. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, Berlín-Madrid Vol. I 1981, pp. 9-19.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., "Lengua ontológica y lógica en los sofistas y en Platón", *Revista de Occidente* XXXII 1971, pp. 341-365.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., "Lengua ontológica y lógica en los sofistas y en Platón", *Revista de Occidente* XXXIII 1971, pp. 285-310.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Madrid 1975.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F., *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid 1966.
- ROSATI, P., "Intorno a Prodicus di Ceo", *Logos* IV 1972, pp. 389-414.
- RUGGIERO, G. de *Storia della filosofia*, Vol. I, Bari 1950, 7ª edición.
- SAINATI, V., "Tra Parmenide e Protagora", *Filosofia* XVI 1965, pp. 40-110.
- SAITTA, G., *L'illuminismo della Sofistica greca*, Milano 1938.
- SALOMON, M., "Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten", *ZRG* XXXII 1911, pp. 129-167.
- SANCHEZ LASSO DE LA VEGA, J., *De Sófocles a Brecht*, Barcelona 1971.
- SANCHEZ LASSO DE LA VEGA, J., *De Safo a Platón*, Barcelona 1976.
- SARTRE, J.P., *L'existencialisme est un humanisme*, Paris 1964.
- SAUNDERS, T.J., "Antiphon the Sophist on Natural Laws", *Proceedings of the Aristotelian Society* LXXVIII 1977/1978, pp. 215-236.
- SCHMITT, A., *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Würzburg 1974.
- SCHMID, W.-STAHLIN, O., *Geschichte der griechischen Literatur*, Vol. I, München 1940, 7ª edición.
- SCHMIDT, J. U. "Die Bedeutung des Gerichtsmythos im Gorgias für Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik" *Saeculum* XXXVII 1986 pp. 22-33
- SCHRAM, J.M., "Prodicus' fifty-drachma show lecture and the Mytilene debate of Thucydides", *AntR* XXV 1965, pp. 105-130.
- SCIAVICCO, G., *Gorgia di Leontini nella Letteratura greca di Sicilia. Fonti e sviluppo della sua attività sofistico-retorica*, Messina 1939.
- SEGAL, C.P., "Gorgias and the Psychology of the Logos", *HSCP* LXVI, 1962, pp. 99-155.
- SEXTO EMPIRICO, *Sexti Empirici opera* Ed. de H. Mutschmann. Vol. I *Pyrrhoniae Hypoypses* Ed. I. Mau, Vol. III *Adversus Mathematicos* Ed. I. Mau. Leipzig 1958-62 pp.
- SHELLENS, M.S. "Der Gerechtigkeitsbegriff des Thrasymachus", *ZPhF* VII 1953, pp. 481-492.
- SICKING, C.M.J., "Gorgias und die Philosophen", *Mnemosyne* IV 1964, pp. 225-247 y 384-407.
- SIDGWICK, H., "The Sophists", *JPh*, IV 1872, pp. 288-307.
- SIDGWICK, H., "The Sophists", *JPh*, V 1874, pp. 66-80.
- SINCLAIR, T.A., *A History of Greek Political Thought*, Cleveland, 1968.
- SNELL, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonische Philosophie*, Berlin 1924.
- SNELL, B., *Las fuentes del pensamiento europeo*, trad. de J. Vives, Madrid 1965.
- SOLMSEN, F., *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*, Princeton 1975.
- SPRAGUE, R.K., *The Older Sophists*, Columbia 1972.
- STENZEL, J., *Antiphon*, Pauly-Wissowa. R.E Suppl. 4, Stuttgart 1924, pp. 33-43.
- STRAUSS, L., "The Liberalism of Classical Political Philosophy", *RevMetaph* XII 1958, pp. 390-439.

- STUMPO, B., *Studi introduttivi al Gorgia. (Il problema della giustizia in Platón)*, Palermo 1931.
- SUDA., *Suida Lexicon* Ed. E. Adler. Stuttgart, 1967-71 pp.
- TAYLOR, A.E., *Plato. The Man and His Work*, London 1960, 7ª edición.
- TAYLOR, C.C., *Plato. Protagoras*, Oxford 1976.
- TENNEMANN, W.G., *Geschichte der Philosophie*, Vol. I, Leipzig 1829, 2ª edición.
- THRAMS, P. *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*. Heidelberg 1986 pp.
- TOMAS DE AQUINO, In XII Libros *Metaphysicorum Expositio*, Roma 1964.
- TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Vol. I, Frankfurt, 1964.
- TOVAR LLORENTE, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid 1974, 2ª edición.
- TOVAR LLORENTE, A., *Platón. El sofista*, Madrid 1974, 2ª edición.
- TOVAR, A., *Vida de Sócrates*, Madrid 1966, 3ª edición.
- UEBERWEG, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vol. I, *Die Philosophie des Altertums*, revisada por K. Praechter, Berlin 1926, 12 edición.
- UNTERSTEINER, M., *I Sofisti*, 2 vols., Milano 1962, 2ª edición.
- UNTERSTEINER, M., *Sofisti. Testimonianze e Frammenti Vol. I: Protagora e Senocrate*, Firenze 1961, 2ª edición.
- UNTERSTEINER, M., *Sofisti. Testimonianze e Frammenti Vol. II: Gorgia, Licónfronte e Prodicó*, Firenze 1961, 2ª edición.
- UNTERSTEINER, M., *Sofisti. Testimonianze e Frammenti Vol. III: Trasimaco, Ippia, Anonymus Iamblichí, Dissoi Logoi, Anonymus Peri Nómos, Anonymus Peri Mousikés*, Firenze, 1967, 2ª edición.
- UNTERSTEINER, M., "Studi sulla sofistica. Le Antilogie di Protagora", *Antiquitas* II y III, 1947-1948, pp. 34-44.
- UNTERSTEINER, M., *Scritti Minori. Studi di letteratura e filosofía greca*, Brescia 1971.
- UNTERSTEINER, M.-BATTEGAZZORE, A., *Sofisti. Testimonianze e Frammenti Vol. IV: Antifonte e Crizia*, Firenze 1962.
- VAHLEN, J., "Der Sophist Lykophron", *RhM* XXI 1866, pp. 143-146.
- VERSENYI, L., *Socratic Humanism*, New Haven 1963.
- VERSENYI, L., "Protagoras' Man-Measure Fragment", *AJPh* LXXXIII 1962, pp. 178-184.
- VITALI, R., *Gorgia di Leontini. Saggi per una rivalutazione dell'antico sofista*, Rimini 1960.
- VITALI, R., *Gorgia. Retorica e filosofía*, Urbino 1971.
- VLASTOS, G., "Protagoras", en *Sophistik*, 1976, pp. 271-289.
- WADE-GERY, H.T., *Essays in Greek History*, Oxford 1958.
- WEISS, R. "Socrates and Protagoras on justice and holiness" *Phoenix* XXXIX 1985 pp. 334-341
- WELCKER, F.G., "Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates", *RhM* I 1833, pp. 1-39.
- WELCKER, F.G., "Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates", *RhM* IV 1836, pp. 355-356.
- WELLMANN, E. y BJORNBO, A., "Hippias", *Pauly-Wissowa RE* 8, Stuttgart 1913, pp. 1706-1711.
- WELLMANN, E., "Gorgias", *Pauly Wissowa RE*, 7, Stuttgart 1912, pp. 1598-1604.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U., *Platón I: Leben und Werke*, Berlin 1959, 5ª edición.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U., *Platón II: Beilage und Textkritik*, Berlin 1969, 4ª edición.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Kleine Schriften IV: Lese Früchte und Verwandtes*, Berlin 1962.
- WILDE, J., *Plato's Theory of Man*, Cambridge-Harvard 1948.
- WINDELBAND, W., *Historia de la Filosofía Antigua*, trad. de Rovira Armengol, Buenos Aires 1955.
- WISNIEWSKI, B., "Un essai d'interprétation du Peri tou mè óntos de Gorgias", *Eos*, LXXIII 1985, pp. 49-57.
- ZARANKA, J., "Protagoras, precursor de la gramática griega", *Forma y función* 2 1984, pp. 7-24.
- ZELLER, E., *Sócrates y los sofistas*, trad. de Rovira Armengol, Buenos Aires 1957.

- ZELLER, E., Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie, edición al cuidado de W. Nestle, Leipzig 1928, 13ª edición.
- ZELLER, E.-MONDOLFO, R., La Filosofia dei Greci. Nel suo sviluppo storico, Vols. I/3 y I/5, ediciones al cuidado de G. Reale y L. Caprizzi, Firenze 1967, reimpresión.
- ZELLER, E.-NESTLE, W., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1920, 6ª edición.
- ZEPPI, St., Studi sul pensiero etico-politico dei sofisti, Roma 1974.
- ZEPPI, St., Studi sulla filosofia presocratica, Firenze 1962.
- ZEPPI, St., Protagora e la filosofia del suo tempo, Firenze 1961.
- ZILLES, W., "Hippias aus Elis", Hermes LIII 1918, pp. 45-56.
- ZOUBOS, A.N., Zu Xenias von Korinth, Atenas 1957.
- ZUBIRI, X., Naturaleza Historia Dios, Madrid 1978, 7ª edición.
- JAEKEL, S., "The Helen-speech of Gorgias. So
- ZILLES, W., "Hippias aus Elis", Hermes LIII 1918, pp. 45-56.
- ZOUBOS, A.N., Zu Xenias von Korinth, Atenas 1957.
- ZUBIRI, X., Naturaleza Historia Dios, Madrid 1978, 7ª edición.