

de la cultura humana a partir de un estado primitivo que no tardarían¹⁵⁴ en presentarse en forma semejante en Protágoras. En la polémica en torno al origen del lenguaje se puso de lado de los que no lo veían en manifestaciones naturales (φύσει), sino en una convención humana (θέσει). También le interesaba el arte, y en particular la poesía, y en su escrito *Sobre Homero* aparece, con su examen sobre el uso del lenguaje, como un temprano precursor de la filología homérica.

Nuestra ojeada al contenido y a las orientaciones de la investigación sobre Demócrito no ha logrado dar una idea de la enorme extensión de su obra literaria, que no tiene paralelo entre los filósofos antiguos. Poseemos el catálogo de sus escritos (A 33), que redactó el pitagórico Trasilo, astrónomo de Tiberio, basándose en los trabajos de los alejandrinos. Reunió los libros de Demócrito en trece tetralogías, que separó en cinco grupos de acuerdo con el tema: escritos sobre ética, física, matemáticas, música, y escritos técnicos. Excluyó de las tetralogías nueve obras; ocho analizaban —y esto es sumamente característico de Demócrito— las causas (Αἰτ(α)) en los dominios más diversos, en tanto que la novena trataba *De la piedra (imán)* (Περὶ λθου). Los *Hypomnēmata* (memorias), que Trasilo añadió aparte, se consideran apócrifos.

No podemos hacernos una idea exacta del estilo de Demócrito, pero creemos percibir tanta claridad y colorido en los escritos de este autor, cuyas altas dotes artísticas no pueden ponerse en duda, que creemos justificado el elogio de los autores antiguos (A 34). Todavía es posible comprobar claramente a partir de sus fragmentos lo encumbrado de su estilo, vinculado a la exactitud, la propensión al paralelismo de los miembros y al cuidado en la colocación de las palabras. Es imposible juzgar de la pureza de su dialecto jónico, pues sólo poseemos fragmentos transmitidos por otros autores.

La influencia de Demócrito fue muy amplia, pero en parte se exteriorizó en formas curiosas. Junto al investigador de la naturaleza, cuya herencia movilizó fuerzas creadoras una y otra vez en el curso de los siglos, se encuentra el discípulo de los magos persas, el depositario de secretos conocimientos a quien, en época del segundo Ptolomeo, el pitagórico Bolo de Mendes convirtió en testimonio y exponente de su oscura sabiduría (B 300). A su vez, sus productos literarios tuvieron considerable influencia, continuándose hacia fines de la Antigüedad en los escritos de los alquimistas. En las cartas que a comienzos de la época imperial se falsificaban bajo el nombre de Hipócrates (C 2-6) aparece Demócrito como gran sabio con poderes mágicos.

Para la bibliografía, cf. pág. 194. Anaxágoras: VS 59. D. CIURNELLI, *La filosofia di Anassagora*, Padua, 1947. J. ZAFIROPULO, *Anaxagore de Clazomène*, París, 1948. F. M. CLEVE, *The philosophy of Anaxagoras*, Nueva York, 1949; cf. F. HEINIMANN, *Gnom.*, 24, 1952, 271, con la bibl. más reciente. J. E. RAVEN, "The Basis of Anaxagoras' Cosmology", *Class. Quart.*, 48, 1954, 123. CH. MUGLER, "Le problème d'Anaxagore", *Rev. Ét. Gr.*, 69, 1956, 314; D. BARGRAVE-WEAVER, "The cosmogony of Anaxagoras", *Phronesis*, 4,

¹⁵⁴ K. REINHARDT ha defendido en *Herm.*, 47, 1912, 492, y ahora en *Vermächtnis der Antike*, Gotinga, 1960, 114, la opinión de que los capítulos introductorios cosmológicos e histórico-culturales de Diodoro sobre *Las Egipcíacas* de Hecateo de Abdera remontaban a Demócrito. Refuta esta tesis ahora W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Schw. Beitr. 9, Basilea, 1959, el cual respecto a Diodoro piensa en una especie de Koiné helenística tardía sobre el origen del mundo y de la cultura.

1959, 77. K. BLOCH, "Anaxagoras und die Atomistik", *Class. et Mediaev.*, 20, 1959, 1. Arquelao: VS 60. — Diógenes: VS 64. J. ZAFIROPULO, *Diogène d'Apollonie*, París, 1956. — Leucipo: J. KERSCHENSTEINER, "Zu Leukippos A 1", *Herm.*, 87, 1959, 441. — Demócrito: VS 68. K. v. FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Nueva York, 1940. El mismo, "Democritus' theory of vision", *Festschr. Singer*, 1, 1953, 83. G. VLASTOS, "Ethics and Physics in Democritus", *Philosophical Rev.*, 54, 1945, 578; 55, 1946, 53. F. ENRIQUES-M. MAZZIOTTI, *Le doctrine di Democrito d'Abdera*, Bolonia, 1948. I. LANA, "Le doctrine di Protagora e di Democrito", *Acc. d. Lincei. Rend.*, 1950, Vol. 5, 185. W. KRANZ, "Die Entstehung des Atomismus", *Convivium, Festgabe f. Ziegler*, Stuttgart, 1954, 14. CH. MUGLER, "Les théories de la vie et de la conscience chez Démocrite", *Rev. Phil.*, 33, 1959, 7. En el escrito de Aš-Sakras-tānis se hallan 15 fragmentos éticos de Demócrito: F. ALTHEIM y R. STIEHL, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*, 2.^a entrega, 1960, 187.

B. LA ILUSTRACIÓN Y SUS ADVERSARIOS

I. LOS SOFISTAS Y LOS COMIENZOS DE LA ORATORIA

Hacia mediados del siglo V se inicia en Atenas un movimiento en el que las numerosas e intensas tensiones de esta época prolífica entre la invasión persa y la guerra del Peloponeso se resolvieron en forma dramática. Desde Hegel se acostumbra a trazar un paralelismo entre la sofística y la ilustración del siglo XVIII, y diversos rasgos justifican tal comparación. Sólo que habrá de tenerse en cuenta que la sofística buscó y encontró principalmente su campo de acción en una clase superior espiritual y económicamente. El magnífico mimo con que Platón inicia su *Protágoras*, y que nos muestra a los grandes de la sofística en casa del rico y culto Calias, describe cabalmente el ámbito social de este movimiento. Con todo, varios de sus representantes también aspiraron a una resonancia más amplia en las fiestas nacionales.

También la sofística tiene sus antecedentes, que se remontan a un pasado muy lejano. El aire anacrónico de la ética aristocrática en un período que con el comercio y las finanzas puso en boga nuevas formas económicas; la notable ampliación de los horizontes debido a las colonizaciones; el despertar del individuo que comenzó a expresarse en la lírica; la acerba crítica que algunos hacían del mito tradicional y su imagen de la divinidad; la ruptura de la unidad del pensamiento y conocimiento humano por filósofos como Heráclito o Parménides, todo esto preparó considerablemente el terreno a la sofística. También aquí se puede plantear la pregunta programática propia de la historia del espíritu: hasta qué punto el movimiento modificó con sus nuevos impulsos la vida espiritual de su tiempo o llevó a su total desenvolvimiento las fuerzas ya latentes. Como casi siempre en estos casos, toda respuesta extrema sería equivocada. BR. SNELL¹⁵⁵, refiriéndose a un problema similar, ha recordado humorísticamente la cuestión de qué fue primero, la gallina o el huevo.

¹⁵⁵ En el libro, rico en sugerencias, *Poetry and Society*, Indiana Un. Pr., Bloomington, 1961, 2.

No hay otro movimiento espiritual que pueda compararse con la sofística en cuanto a la duración de sus consecuencias. No es que de un golpe modificara la vida espiritual griega; antes bien, vimos ya que los círculos afectados por ella al principio eran en cierta manera restringidos. Pero el mundo de ideas arrumbado por ella nunca más volvió a formar una verdadera unidad, y las preguntas que planteaba, las dudas que suscitaba, no pudieron acallarse en el curso de toda la historia europea del espíritu hasta el día de hoy.

La concepción griega del mundo experimentó desde la época arcaica más de un enriquecimiento y modificación que significó una amenaza para su seguridad, pero en lo esencial se prolongó sin una ruptura decisiva hasta el apogeo clásico. El hombre todavía vivía con un horizonte seguro, y, aunque se vieran más de una vez sacudidos los sólidos cimientos de su existencia, las cosas permanecían en el lugar que le habían asignado sus antepasados. En todas partes había dioses, los de la gran poesía antigua y otros muchos, venerados por la devoción local. Esto vale sobre todo para el Ática, cuyo desarrollo en varios sentidos había quedado a la zaga del de los territorios marginales de la cultura griega hasta los comienzos de la "Pentekontaeteia". Lo que allí un Jenófanes o un Heráclito decía de los antiguos dioses no podía hacer vacilar la creencia en la tradición, y era apenas escuchado. Estos dioses protegían el orden de la vida que en otros tiempos ellos mismos habían establecido: la justicia que se administraba en lugar sagrado, la familia y la educación de los hijos que crecían dentro de un sólido ordenamiento de valores, la relación con conciudadanos y extranjeros; en una palabra, el ordenamiento total de la polis, protegida desde la roca por los brazos extendidos de la diosa local, como Solón tan vívidamente había sentido y expresado. Ciertamente es que en el interior no faltaban las luchas políticas, pero desde otras partes no se ponía en peligro la unidad de la polis: el saber y la ilustración todavía no se habían convertido en poderes capaces de crear divisiones y abrir una profunda brecha. Cuando los poetas trágicos daban una nueva interpretación al viejo mito, el grandioso anfiteatro de la ladera meridional reunía a todos los miembros libres de la polis que, más allá de todas las disidencias, convergían en la representación cultural.

Era necesario echar un vistazo a la tradición, al "nomos" heredado de los antepasados, para tener conciencia de las fuerzas que se propuso combatir la sofística y que destruyó, no de inmediato ni todas, pero ciertamente muchas, con el correr del tiempo. La valoración de este movimiento hubo de ser necesariamente muy variada —la dificultaba aún más el hecho de que su testigo más atento, Platón, fue a la vez su adversario más encarnizado—. Según su punto de vista, unos lo consideran como el comienzo de la descomposición del mundo griego y como amenaza mortal a los fundamentos indispensables de la existencia humana, y otros ven en él el audaz avance del espíritu humano que abandona el refugio seguro que le ofrecía la tradición, la necesaria renovación de los valores que amenazaban anquilosarse. Cada uno puede interpretar según su propio sentir esta apelación del pensamiento griego, pero para todos la sofística significa un trozo decisivo de la historia de aquella humanidad a la que, según las palabras de Hölderlin, le es dado no hallar ningún lugar de reposo.

Los presupuestos principales de la sofística se crearon en el ámbito jónico, y el que no tema cierta simplificación y exageración podría decir que en ella con-

vergen la inquietud jónica y las sólidas fuerzas áticas. Del territorio jónico o sometido a la influencia jónica procedían los iniciadores del movimiento y también su fundador, Protágoras, natural de Abdera, la patria de Demócrito. Nacido alrededor del 485, es bastante mayor que Demócrito, cuyo discípulo habría sido según la antigua tradición. La historia (A 2) de que, con ocasión de la campaña de Jerjes, estudió con magos que atravesaban la región no debería tomarse en serio como se ha hecho recientemente ¹⁵⁶.

Por lo general, los sofistas son hombres sin verdadera patria, libres, por ende, de ataduras sólidas, lo que les reprocha Platón (*Tim.* 19 e). Así también debemos imaginarnos a Protágoras ocupado frecuentemente en viajes, sin que sepamos mucho acerca de ellos. Estuvo en Sicilia y varias veces en Atenas, posiblemente por un período prolongado. Suponemos que esto ocurrió alrededor de mediados de siglo, pues en esta época debió trabar estrechas relaciones con Pericles, las cuales dieron por resultado que el estadista ateniense encomendara a Protágoras la legislación de Turios, fundada en 444/43. Nuevamente le encontramos en Atenas en el segundo año de la guerra del Peloponeso. En aquella ocasión vio a Pericles junto a los cadáveres de sus dos hijos, que habían sido víctimas de la terrible epidemia de aquel año, y admiró la grandeza de su conducta. Las estadías de Protágoras en Atenas debieron ser más numerosas de lo que sabemos. Lo cierto es que allí fue víctima de la acusación de impiedad por parte de Pitodoro, de la que se libró huyendo. Sus libros fueron quemados públicamente; en cuanto a él, probablemente perdió la vida en un naufragio en la travesía a Sicilia, hecho que parece ignorar Platón en su *Menón* (91 e). En la persona de Pitodoro se alzaba la Atenas conservadora contra el sofista. El acusador pertenecía a los círculos oligárquicos que realizaron el golpe de Estado del año 411, y el ataque contra Protágoras debió ocurrir alrededor de esta época.

En el diálogo platónico *Protágoras*, éste pone interés en subrayar que su actividad es la de un sofista (317 b). Esta denominación, a juzgar por lo que antes dice el interlocutor, se presta a reflexiones: todos los que antes de Protágoras aspiraban a instruir a los hombres, empezando por Homero, habrían escogido con suma prudencia otra denominación. El pasaje presupone ya un uso altamente diferenciado y poco benévolo de la palabra σοφιστής ¹⁵⁷, que originariamente se utilizaba en sentido mucho más amplio y sin segundo sentido. Esta evolución del sentido, que subraya el neto contraste entre los sofistas y los filósofos, tuvo lugar sobre todo en el círculo de los socráticos, que se oponían a la sofística.

Los rasgos distintivos del grupo se destacan ya claramente en Protágoras. El sofista va de ciudad en ciudad impartiendo sus conocimientos a todos los que se unen a él como discípulos. No se trata de problemas filosóficos, sino de aptitudes y conocimientos que tendrán por objeto poner al así instruido en condiciones de ocupar ¹⁵⁸ con acérrima información (εὐβουλίᾳ es un *slogan* de la época)

¹⁵⁶ Relaciones griegas de los magos, J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, París, 1938.

¹⁵⁷ Para la evolución del significado, VS 79. WILH. NESTLE (véase pág. 388), 249. M. UNTERSTEINER (edición) 1, 2.

¹⁵⁸ F. HEINIMANN, "Eine vorplatonische Theorie der τέχνη", *Mus. Helv.*, 18, 1961, 105, cree probable que ya Protágoras expuso una teoría de la τέχνη en la que exigía de una τέχνη la persecución de un determinado objetivo relacionado con la vida, diferencia-

el mejor puesto accesible a él en la lucha por la vida y en el engranaje político. Los recursos así transmitidos, los conocimientos especializados, así como la aptitud dialéctica y retórica, le parecen tan importantes al sofista y a sus oyentes, que, por regla general, aquél exige una retribución, que puede llegar a ser bastante elevada. La enseñanza se daba oralmente en cursos completos, a los que ocasionalmente se agregaban conferencias públicas. Éstas solía anunciarlas el sofista en una especie de programa (ἐπαγγελῆσθαι). Manifiesta su arte tanto en el discurso preparado cuidadosamente como en la improvisación, todo lo cual presupone una práctica que se continuó sin interrupción en la Antigüedad haciendo retroceder la poesía paulatinamente a un segundo plano en la vida de la nación.

Pero el importante papel de la transmisión oral en la actividad de los sofistas no excluyó la difusión de su doctrina por escrito. Por desgracia, casi nada ha llegado hasta nosotros, en gran parte debido a la influencia de los adversarios de la sofística. La *Helena* y el *Palamedes* de Gorgias pueden darnos una idea de la publicación de los discursos demostrativos (ἐπιδειξεις); para los trabajos didácticos sofistas hemos de contentarnos con testimonios tan pobres como las *Dialéxeis* (véase abajo) o el *Anonymus Iamblichi*, de más valor. También el discurso *Sobre el arte médico* (Περὶ τέχνης) contenido en el corpus hipocrático puede servir como ejemplo de la producción de los sofistas, si bien no se atribuye ya a Protágoras.

En Diógenes Laercio tenemos un catálogo bastante extenso de las obras de Protágoras, que reúne los títulos de diversos escritos técnicos con aquellos que se comentan a continuación. Es posible que el índice proceda de la biblioteca alejandrina, que en dicho caso se habría interesado por este sofista. Es difícil emitir un juicio sobre los títulos por el hecho de que hay buenas razones para considerar que algunos de ellos no son más que la denominación de partes de obras más amplias. Ciertamente es que no podemos asegurarlo en la medida en que lo hace UNTERSTEINER, quien sostiene la tesis¹⁵⁹ de que el catálogo no contiene más que titulillos de las *Antilogías* y que uno de ellos es también el título *Sobre los dioses*.

Por otra parte, tenemos en Diógenes (9, 54) la precisa mención de que la primera obra que leyó Protágoras en público fue *Sobre los dioses* (Περὶ θεῶν), nombrándose entre otras la casa de Eurípides como el lugar en que se efectuó la memorable lectura. El que la acusación tardía contra Protágoras se basara evidentemente sobre todo en este trabajo no significa que no fuera una obra juvenil. Comienza así (B 4): "De los dioses no me es dado saber si existen o no existen, ni tampoco cómo están formados. Pues hay muchas cosas que impiden saberlo: su invisibilidad y la brevedad de la vida del hombre". Imposible expresar más terminantemente un agnosticismo que de un 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 (A 12) se ha incluido a

ción de las otras τέχναι, y la consecución del fin por procedimientos acordes con la realidad de los hechos. HEINIMANN sospecha que esta teoría se difundió entre los hipocráticos (Περὶ τέχνης y Περὶ ἀρχαίας ἱτρικῆς), así como en el *Sócrates* platónico y en la lucha concurrente de las escuelas filosóficas.

¹⁵⁹ "Le 'Antilogie' di Protagora", *Antiquitas*, 2/3, 1947/48, 34; *I sofisti* (véase página 388).

Protágoras entre los ateos, en tanto que Cicerón lo excluía del número de ello (*de nat. deor.* 1, 2, 117). Una repulsa de las últimas conclusiones concordaría con la imagen que tenemos del pensador. Sin embargo, Diógenes de Enoanda dice en la gran inscripción¹⁶⁰ epicúrea que Protágoras δυνάμει había pensado lo mismo que el ateo Diágoras de Melos, pero que su expresión había sido más circunspecta.

Si, a juzgar por el catálogo, Protágoras escribió *Sobre las cosas en el Hades* (Περὶ τῶν ἐν "Αΐδου), esta obra sería una continuación del libro *Sobre los dioses* escrita con el propósito de atenuar las imágenes espantosas del mito.

Protágoras sentó el fundamento de su actividad, dirigida a educar al hombre político, en la obra que más tarde circuló bajo el doble título agresivo de *La verdad o los discursos demoleadores* (Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες). En su comienzo figuraba la frase que en la "gigantomaquia" en torno a la esencia de lo existente, de la que habla Platón (*Sóf.* 246 a), definía una de las dos posiciones contrapuestas: "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son". Hemos hecho una traducción simple de la frase, sin recargarla con el lastre de la problemática de la discusión moderna¹⁶¹. En nuestra opinión, la medida en que esta frase atañe meramente a la teoría del conocimiento y la medida en que cae en el dominio de la ética, e hecho de si las cosas (χρήματα) significan objetos, cualidades o valoraciones; de si el hombre debe entenderse colectiva o individualmente, son cuestiones que reclaman de las palabras diferenciaciones que no están contenidas en ellas. La frase, que hasta cierto punto incluye todas las posibilidades mencionadas, debe tomarse en sentido general y entenderse ante todo como un ataque. Contiene la protesta contra la distinción eleática entre la percepción sensorial y el ser verdadero, contra el postulado de una esencia absoluta, inmutable y sólo accesible a pensamiento. Esta interpretación está sólidamente confirmada por una observación de Porfirio sobre un trabajo de Protágoras, *Sobre el ser* (Περὶ τοῦ ὄντος B 2), que se puede identificar con la *Verdad*. Estaba dirigido contra los que defendían el ser único y, por tanto, absoluto. Así, el pensamiento de Protágoras e la antítesis del de Parménides, aunque, por otra parte, no deja de estar estrechamente relacionado con éste. Pues en el *homo-mensura* de Protágoras se puede reconocer la unidad de pensamiento y ser de Parménides, trasladada ahora radicalmente al individuo que percibe y que piensa¹⁶². Pero se puede asegurar la relación de nuestra proposición con el individuo. El que se atreviera a negarle tendría que imputar a Platón un error o una voluntaria interpretación errónea pues explica la frase en el *Teeteto* como sigue: "Piensa, pues, poco más o menos, así: Las cosas son para mí como se me muestran, y para ti como se te

¹⁶⁰ Fr. 12 c. 2, I p. 19 WILLIAM = VS 80, nota 23.

¹⁶¹ Bien E. KAPP, *Gnom.*, 12, 1936, 71. Extenso y arbitrario (también en las demás interpretaciones de los sofistas), M. UNTERSTEINER, *I sofisti* (véase pág. 388), 96; allí, 1 frase significaría: "l'uomo è dominatore di tutte le esperienze!". Cf. asimismo E. SCHWARTZ *Ethik der Griechen*, Stuttgart, 1951, 77. E. WOLF, *Griech. Rechtsdenken*, 2, Frankfurt del M., 1952, 21. Alguna bibl. en B. M. W. KNOX, *Oedipus at Thebes*, New Haven 1957, 208.

¹⁶² O. GIGON, *Herm.*, 71, 1936, 206. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Schw. Beitr.* 1, Basilea, 1945, 117.

muestran; hombre eres tú y hombre soy yo". En el mismo sentido se expresa en *Crátilo* 386 a. Pero el que quisiera desconfiar de Platón debería enfrentarse primero con pasajes de otros autores¹⁶³, en los cuales el término *ἑκάστος* alude con bastante claridad al individuo como el apostrofado en la frase *homo-mensura*.

No cabe duda de que en la frase comentada está implícito como posibilidad un relativismo sin límites que alcanza a todos los juicios de valor. Otra cuestión es si Protágoras, que sobre todo se proponía derrocar una posición opuesta a la suya, procedió consecuentemente con este relativismo al levantar la propia. Protágoras se muestra a considerable distancia del radicalismo de varios de sus sucesores, aunque naturalmente les preparó el terreno. En el *Teeteto* de Platón (166 d) leemos una defensa de la doctrina de Protágoras que parte de la formulación del *homo-mensura*. Forma parte de su concepción la tesis de que las sensaciones del gusto, opuestas en el hombre sano y el enfermo, sean reconocidas en cada caso como igualmente verdaderas y válidas. Ahora bien, aquí Protágoras —con un giro completo en la marcha de sus ideas— afirma que el estado del hombre sano es mejor que el del hombre enfermo, y por eso es tarea del médico devolverle la salud y las sensaciones vinculadas a ella, igual que el educador debe procurar el "mejor" estado de su discípulo, y el estadista el del Estado. Pero al comienzo de este mismo párrafo se nos dice que cada uno es la medida de las cosas que aparecen a los individuos de mil maneras diferentes y sólo existen para ellos bajo este aspecto. Nos preguntamos entonces de dónde le llegan al hombre las normas de lo que es "mejor" y "peor", las cuales están por encima de cualquier estimación individual. Es imposible dar una respuesta si el *homo-mensura* se mantiene consecuentemente. Pero puede comprenderse mejor el intento de solución de Protágoras si se analizan sus conceptos sobre la naturaleza y origen del Estado.

Protágoras examinaba estas cuestiones en un trabajo *Sobre el Estado primitivo* (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως), y podemos reconocer confiadamente los fundamentos de sus concepciones en un párrafo del diálogo platónico que lleva su nombre (320 c ss.). En el mito que presenta allí, renunciando a tratar el argumento en forma de "logos", expone una doctrina del origen de la cultura que se inicia en las condiciones primitivas. El hombre, que está peor preparado que los animales para la lucha por la existencia, no puede vivir en el aislamiento a pesar del don del fuego de Prometeo. Pero los intentos de unirse fracasan, pues faltan importantes presupuestos, y concluyen en la lucha de todos contra todos. Entonces, por medio de Hermes, Zeus envía a los hombres la moralidad y el sentimiento de la justicia (αἰδώς y δίκη), y así hace posible la vida ciudadana y el desarrollo de su cultura.

El cuadro de la evolución que encierra este relato está en la mayor oposición imaginable con el cuadro pesimista que presenta Hesíodo en los *Erga* sobre la decadencia creciente que se opera en la sucesión de las edades del mundo. Un optimismo progresista indeclinable es la nota característica así de la sofística como de la ilustración moderna.

Si apartamos la envoltura mítica, sorprendemos en Protágoras la convicción de que en el hombre la moralidad y el sentimiento de la justicia son cualidades innatas. La comunidad debe exterminar a los hombres que constituyen una excepción a la regla, o sea los que no se incorporan en lo más mínimo a una estructura social. Pero la predisposición normal en favor de las virtudes políticas no es suficiente en sí; debe desarrollarse mediante la educación. Su significación, que es fundamental para la sofística, resalta con particular claridad en cuanto hemos dicho. En un importante fragmento (B 3) presenta la tesis de que la enseñanza tiene necesidad de la predisposición natural (φύσις) y de la práctica (ἄσκησις). Protágoras se enfrenta, aunque no radicalmente, a la convicción arcaica y clásica del valor decisivo de la predisposición natural, pero habla con igual énfasis de la importancia del proceso¹⁶⁴ educativo. Recordamos cómo Píndaro se burlaba de los "instruidos", y descubrimos en este optimismo respecto a la educación un nuevo elemento que garantiza la base de la actividad del sofista. Por lo demás, el *Protágoras* de Platón, que también aquí podemos identificar con el histórico, tampoco da al castigo otro sentido más que el de medida pedagógica.

Protágoras evitó el peligro de destruir con el relativismo los fundamentos de la vida estatal. Estuvo en paz con el "nomos", ya se entienda por tal el uso de la tradición, ya la ley del Estado. En Protágoras todavía no se enfrenta al "nomos" el derecho no formulado de la naturaleza como una fuerza contraria y avasalladora, con pretensiones de validez única. Pero no puede pasarse por alto que la línea que lleva del *homo-mensura* al relativismo presenta una ruptura en un punto decisivo, y la introducción de valores de vigencia universal, como la moralidad y el derecho, en un mundo en el que el hombre representa la medida, constituye la mayor dificultad. Protágoras se valió de una especie de construcción auxiliar al atribuir una autoridad particular al "nomos" del Estado por ser el de una colectividad. Esto no quiere decir que de la naturaleza general del hombre se deduzcan preceptos de validez absoluta. Los "nomos" de las diversas ciudades y estados difieren totalmente; esto ya lo reconoció la historiografía jónica, y en el *Teeteto* (167 c) se presenta expresamente como parte de la doctrina de Protágoras la afirmación de que para cada ciudad es justo y bello lo que sirve a sus propósitos y sólo en tanto esto ocurre. Es así como, en una curiosa simbiosis de elementos heterogéneos, se afirma el relativismo sin que hubiera de sacrificarse la autoridad del Estado, y con ello el objetivo sofístico de educar para éste.

La obra más extensa de Protágoras posiblemente fue *Las Antilogías* (Ἀντιλογίαι), pues sabemos que sólo éstas ocupaban dos libros. No podemos darnos una idea exacta de su contenido, y la cuestión se hace aún más difícil por afirmar Aristóxeno (VS 80 B 5) que la *República* de Platón se encuentra casi enteramente en *Las Antilogías* de Protágoras. Una idea muy general del contenido nos la puede proporcionar una declaración de Diógenes Laercio (9, 51) según la cual sobre cada tema hay dos discursos que se contraponen. Con toda probabilidad, el propósito de la obra era realizar esto en los diversos terrenos de la vida. Resulta natural pensar que en ellas se tuvieran en especial consideración los problemas de

¹⁶³ Aristó. *Metaf.* 1062 b 14. Sext. *Pyrrh.* h. 1, 216 = VS 80, A 14; Platón emplea también la frase en la llamada apología de Protágoras en el *Teeteto*, 166 d.

¹⁶⁴ En Platón (*Prot.* 323 d), Protágoras llama así a la tríada pedagógica: ἐπιμέλεια, ἄσκησις, διδασχῆ.

la vida estatal y del derecho, y esta circunstancia puede explicar la hiperbólica afirmación de Aristóxeno. El descubrimiento de los “discursos dobles” (δισσοὶ λόγοι) puede a su vez significar dos cosas: o bien el notable descubrimiento de que el hombre se halla en un mundo de antinomias, o bien la invitación a que el hábil orador ilumine la cuestión de acuerdo con sus intereses. En este segundo sentido ya se interpretaban en la Antigüedad las palabras de Protágoras al anunciar su programa (ἐπάγγελμα) de hacer de la parte más débil la más fuerte (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν). Para Protágoras, esta posibilidad se derivaba automáticamente del carácter de los “discursos dobles”, y es seguro que no se proponía meramente propagar artificios retóricos. Por otra parte, no puede negarse que creó las condiciones teóricas necesarias para ellos.

A Protágoras puede aplicarse en especial lo que Pródico (B 6) decía de los sofistas: que eran un producto intermedio entre el filósofo y el político, lo cual significa particularmente luchadores con la palabra. Así es como de la actividad de Protágoras parten diversos influjos que se enlazan de múltiples maneras en el variado grupo de los sofistas, y además reciben la impronta propia de Gorgias. Toda clasificación deberá romper estos enlaces, pero es conveniente relacionar el nombre del creador del movimiento con el de dos hombres que se encuentran a su lado, guardando cierta independencia, sin revelar influencia alguna de Gorgias. Uno de ellos, Pródico, es llamado, además, discípulo de Protágoras, pero en la tradición antigua se percibe tal tendencia a establecer vinculaciones de este tipo, que noticias como ésta no significan mucho.

Pródico procede de territorio jónico, de Yúlida de Ceos, donde nació probablemente entre 470 y 460. Sabemos que en un momento representó los intereses de su patria en Atenas, lo cual, sin duda, le brindó la oportunidad de pronunciar discursos didácticos. Por lo demás, se le imagina —según el *Protágoras* platónico, donde enseña desde su lecho, en el que permanece envuelto cuidadosamente en muchas mantas— como un erudito que no buscaba al público en la misma medida que sus colegas. Con esta imagen coincide el dato de que los recursos de su voz eran pocos (A 1 a), y sólo sabemos de discursos leídos, pero no de improvisaciones. Según la *Apología* (19 e) de Platón, aún vivía en la época del proceso a Sócrates, igual que Gorgias e Hipias.

En su doctrina, que le proporcionó muchas ganancias, desempeñaban un papel preponderante los análisis lingüísticos. Se encuentran temas similares en Demócrito y Protágoras, pero Pródico se orientó sobre todo hacia la sinonimia. Su esfuerzo, a menudo exagerado, por encontrar diferencias entre las palabras de análogo significado corría paralelo con la distinción de conceptos. Es sintomático que en conexión con esto aparezca la palabra διαρεῖν (A 17. 19), pues efectivamente la actividad de Pródico anuncia la “diéresis” (división, separación), que se convirtió en un importante instrumento metódico de la academia platónica.

La sinonimia constituía el contenido de las conferencias orales, cuya fijación por escrito nos es inaccesible; tampoco sabemos gran cosa de los escritos de Pródico. Los alejandrinos los catalogaron entre los escritos retóricos, mientras que en el escolio de Aristóf. *Las Aves* 692 se les asigna a la filosofía, otro indicio más de la posición intermedia de estos hombres. Un título *Sobre la naturaleza o Sobre la naturaleza del hombre* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου) resulta dudoso; un poco más creemos saber de las *Horas* (ῥοαί) después del estudio de WILHELM

NESTLE¹⁶⁵. Puesto que no podemos determinar la época de la obra con exactitud, queda la posibilidad de que sea tardía, y con ello de que se trate de un título puesto por el mismo autor. Es probable que por las *Horas* se entendiera a las diosas de la fecundidad, dado que la agricultura como fundamento de la cultura del hombre era de capital importancia en el escrito. Reconocemos la afinidad con el problema planteado en el libro de Protágoras *Sobre el estado primitivo*, si bien el enfoque es distinto y el centro de interés recae sobre la agricultura. Con relativa seguridad atribuimos a las *Horas* los pensamientos de Pródico sobre el nacimiento de la religión como reacción del hombre contra las manifestaciones naturales de su existencia. 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 lo beneficiaban y que elevaba a la categoría de dioses. Dicho racionalismo estaba preparado por el pensamiento jónico, y es, por otra parte, un preludio a la teoría de Evémero. No andaba descaminada la Antigüedad al hacer figurar a Pródico ocasionalmente entre los ateos¹⁶⁶.

La parte más brillante de las *Horas* era la alegoría de la elección de Hércules, que se encuentra con la virtud y el vicio bajo la forma de dos mujeres de diferente aspecto y vestimenta. Los antecedentes del relato son el motivo genuinamente poético de Hesíodo de los dos caminos de la vida (*Erga* 286) y el mito de la elección y el juicio de Paris como lo había presentado Sófocles con tintes de moralidad¹⁶⁷ en su drama satírico *Crisis*. Pero el relato de Pródico no es ni poesía ni mito: inicia una serie infinita de alegorías racionalistas, y ya nada tiene que ver con la búsqueda de fuerzas divinas que en la época arcaica había inspirado relatos que se podían comparar a éste por el tema. Es sintomático que fuera precisamente Jenofonte (*Mem.* 2, 1, 21) quien más extensamente reprodujo la historia. Su influencia fue muy grande, su expresión más curiosa probablemente fuera el símbolo de la Y, que aparece en el siglo I d. de C. y fue atribuido a Pitágoras. Por su forma, la letra simboliza el camino que se bifurca y donde debe elegir Heracles y todos los hombres después de él.

En el diálogo de Platón que lleva su nombre, Protágoras se opone a todos los sofistas que fuerzan a sus discípulos a asimilar todo tipo de conocimientos especializados, como las matemáticas, la astronomía y la música, y lo hace con una mirada de soslayo a Hipias, allí presente (318 e). Éste es el representante más típico de la orientación de la sofística que busca realizarse en la omnisapiencia y la omnipotencia. Proveniente de Élida, representa entre los sofistas al Peloponoso. Como sus compañeros, viajó mucho por el mundo griego, actuando varias veces como embajador de su ciudad natal y obteniendo abundantes ganancias con sus discursos. Le importaba principalmente aparecer en público en Olimpia, y consiguió hacerlo con toda pompa, envuelto en un manto de púrpura como lo hicieron más tarde los sofistas famosos de la época imperial. Allí también se jactaba de haber confeccionado con sus propias manos todo lo que llevaba puesto, incluso su anillo (Plat. *Hipp. min.* 368 b). También dominaba prácticamente to-

¹⁶⁵ “Die Horen des Prodikos”, *Herm.*, 71, 1936, 151. *Griech. Studien*, Stuttgart, 1948, 403.

¹⁶⁶ Sext. Emp. *adv. math.* 9, 51. Cicerón *de nat. deor.* 1, 118.

¹⁶⁷ BR. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.^a ed., Hamburgo, 1955, 327.

dos los géneros con la pluma. Según el pasaje recién mencionado de Platón, se dedicó a la epopeya, a la tragedia, al ditirambo y especialmente a la prosa. Tenemos algunos títulos de obras en prosa que nos dan escasa información, como *Nombres de pueblos* (Ἑθνῶν ὀνομασμοί) o *Recopilación* (Συναγωγή), no sabemos de qué, pero de acuerdo con notas dispersas nos imaginamos que el contenido debió ser bastante variado. Hipias dedicó su atención a casi todos los dominios del conocimiento accesibles en aquella época: aritmética, geometría, astronomía, gramática, retórica, dialéctica y música. Tenemos, pues, aquí, aunque no en forma sistemática, los elementos que luego se unen para formar el concepto de cultura enciclopédica.¹⁶⁸

Es posible que, bajo la impresión de los dos diálogos que llevan el nombre de Hipias, subestimemos la actividad de este hombre. De cualquier modo, una de sus obras, la *Lista de los vencedores olímpicos* (Ὀλυμπιονικῶν ἀναγραφή), tiene el mérito considerable de haber dado a la cronología griega un fundamento sólido. Nos gustaría saber más sobre sus interpretaciones de poetas, en las cuales, así como en los esfuerzos análogos de otros sofistas, están los principios de la historia de la literatura griega. Para retener sus abundantes conocimientos, Hipias se valía de la mnemotecnia, que estudió sistemáticamente.

En el marco del habitual programa de los sofistas ajustado a lo pedagógico e hallaba el *Troikos*, donde, después de la ocupación de Troya, Neoptólemo pide a Néstor que le aconseje qué actividad puede hacerle conquistar la gloria a un joven. Como la conversación se tenía al finalizar una gran guerra, es probable que Néstor hablara sobre todo de las obras de la paz. En su mayor parte, los sofistas tendrían las mismas opiniones que Gorgias¹⁶⁹ sobre la guerra.

Entre las noticias relacionadas con Hipias nos llama la atención un pasaje en el *Protágoras* de Platón (337 c). Hipias se dirige al público reunido calificándolo de "parientes afines y compatriotas por naturaleza (φύσει) y no por costumbre y ley" (νόμῳ). Y agrega que la naturaleza une lo que es semejante, pero que el nomos "es un tirano (τύραννος es una variante del nomos-rey pindárico) que impone por la fuerza actuando contra la naturaleza. No cabe duda, por el tono del contexto, de que Platón reproduce efectivamente afirmaciones de Hipias. Aquí, pues, en una antítesis aún desconocida para Protágoras, pero que en el futuro tendría grandísima eficacia, aparece la ley como la adversaria de la naturaleza, la única que se considera válida. No puede comprobarse la existencia de esta antítesis antes de mediados de los años veinte. Alrededor de esta época laamos defendida enérgicamente por el sofista Antífonte; también por aquel entonces es posible que Hipias ejerciera su actividad en Atenas. Últimamente han sido aducidos¹⁷⁰ argumentos dignos de consideración en el sentido de que él, que tantas penas había tenido preocupaciones filosóficas, no fue el autor de esta teoría.

Los años veinte, en que después de la muerte de Pericles y bajo la influencia de la guerra se desarrolló con particular rapidez un nuevo movimiento espiritual, llevaron también a Atenas a Gorgias. El hombre que en 427 había llegado a Atenas en una embajada de su ciudad natal siciliana, Leontinos, y que allí causó la más viva impresión por el arte de su elocuencia, era ya entonces de edad avan-

zada. Probablemente nació en la primera década del siglo v; la muerte de este longevo debe situarse varios años después de la muerte de Sócrates. Sabemos poco de sus viajes —parece que estuvo en buenas relaciones con Tesalia— y aún menos sobre su formación. Se cree que fue discípulo de Empédocles y, de acuerdo con Sátiro (A 3), poco digno de crédito, la noticia procedería de él mismo. Sus relaciones con la filosofía griega occidental se nos presentan testimoniadas más fidedignamente a través de su trabajo *Sobre el no ser o sobre la naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως), que conocemos gracias al juicio crítico de Sexto (B 3) y al que se encuentra en el tratado anónimo *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*¹⁷¹ (véase arriba, pág. 236). Debía demostrar tres tesis: nada existe; si algo existiese, no sería cognoscible; si fuese cognoscible, no sería transmisible. Este trabajo no era puro juego, ni tampoco filosofía seria, que como tal habría privado de todo fundamento a la actividad sofística. Con todo acierto, GIGON lo contrapone a afirmaciones de hombres como Protágoras o Jeniades (VS 81), que en último término dependen de Parménides y que llevaron determinadas cuestiones de la teoría del conocimiento hasta sus últimas consecuencias, a veces en forma paradójica. Aún se ve con claridad que Gorgias realiza esto con la misma argumentación apagógica que emplea en las pruebas más destacadas de su arte que se conservan: de una serie de posibilidades, todas menos una quedan eliminadas por absurdas.

Con el juicio recién expuesto de la obra desaparece también la posibilidad de considerarla como parte decisiva en el cuadro de una evolución que primero hace de Gorgias un físico bajo la influencia de Empédocles, luego bajo la influencia de los eleáticos un filósofo, y finalmente, cuando tanta filosofía acaba por desorientarle, un maestro de retórica. No sabemos absolutamente nada de esta evolución en Gorgias, y tenemos que contar con que ya en su juventud fue lo que en edad avanzada: un maestro, y maestro que enseñaba a convencer por la palabra.

No fue la época de Gorgias la que descubrió el poder de la palabra; ya lo conocía la epopeya. En la *Ilíada* (9, 443) se nos dice lo que debe aprender el joven aristócrata: a expresar bien las palabras y realizar los actos. Desde siempre, el tribunal y la asamblea deliberante eran los lugares donde el orador tenía que demostrar sus aptitudes. Es evidente que estos presupuestos cobraron gran importancia por los progresos de la democracia y la introducción de los tribunales populares. No podemos decir con certeza¹⁷² cuándo se operó el importante proceso por el cual el lamento funeral cantado fue sustituido por el solemne discurso fúnebre. No es de suponer que ocurriese por influencia de los sofistas, pero, por otra parte, no hay duda de que ellos influyeron en la difusión del discurso de aparato (ἐπίδειξις) en las grandes fiestas nacionales. Aquí se ve con particular claridad cómo el orador le disputa el lugar al poeta, sobre todo al poeta lírico-coral.

Después de todo, la retórica como teoría de arte susceptible de ser transmitida no es creadora, pero sirve para fijar cosas que ya existían hacía mucho tiempo en la realidad de la poesía y la oratoria. Pero ahora se inicia la extraordinaria intensificación en el empleo y la apreciación de los recursos y métodos retóricos

¹⁶⁸ Precavido, R. MEISTER, *Wien. Stud.*, 69, 1956, 258.

¹⁶⁹ Cf. WILH. NESTLE (véase pág. 388), 313, 34.

¹⁷⁰ F. HEINIMANN (cf. pág. 373, nota 162), 142.

¹⁷¹ No está en VS. Pero cf. 82 B 3. Sobre la apreciación de este informe: O. GIGON, "Gorgias 'Über das Nicht-sein'", *Herm.*, 71, 1936, 186.

¹⁷² Sobre esta cuestión, F. JACOBY, *Journ. Hell. Stud.*, 64, 1944, 39, 8 y 57, 92.

que ya lleva en sí el germen del exagerado refinamiento y la descomposición. No debe subestimarse el florecimiento de un arte grande y genuino de la oratoria en el siglo IV; por más que estas exteriorizaciones de la naturaleza helénica estén hoy alejadas de nosotros, no podemos negar que la práctica retórica participó considerablemente en la decadencia de la vida espiritual.

Gorgias ya llega con un sistema a la madre patria griega. En Sicilia, Córax de Siracusa y su discípulo Tisias redactaron el primer *Manual de retórica* que conocemos¹⁷³. Debe suponerse que éste influyó en Gorgias; además, Tisias le acompañó a Atenas en 427.

Mientras que en los programas de todos los sofistas el poder de la palabra tenía un papel más o menos importante, en Gorgias fue el centro de su actividad y de su enseñanza. "La maestra de la persuasión", como probablemente ya los sicilianos llamaron a la retórica, se convierte en él en un medio de ilimitada psicagogía, un encantamiento que se describe en la *Helena* con expresiones del mundo de lo mágico. Para volver la cuestión más débil en la más fuerte, Protágoras había puesto en juego en primer lugar una hábil argumentación, es decir el logos como pensamiento. También en Gorgias lo verdadero, que no es susceptible de ser conocido ni expresado, y que tal vez ni siquiera exista, es sustituido por lo probable (τὰ ἐκτότα: Plat. *Fedr.* 267 a), que generalmente trata de comprobar por la eliminación de otras posibilidades. Gorgias daba gran valor al hábil aprovechamiento del momento útil, del καίρος, del que fue el primero en escribir (B 13)¹⁷⁴. Pero el elemento nuevo que se le agregó, y que fue lo que convirtió su oratoria en un hechizo psicagógico, era el logos en su otra acepción, era la palabra. Como portadora del sonido, Gorgias la convirtió conscientemente en el instrumento del efecto oratorio, atravesando más de una vez las fronteras entre la poesía y la prosa. No sólo y no tanto por las elecciones de las palabras cuanto por los juegos minuciosos de las figuras que llevan su nombre (σχήματα Γοργίου). No se trata de la invención de recursos totalmente nuevos, sino de la aplicación sistemática y de la exageración sin medida de los medios que utilizaban con naturalidad la poesía y el discurso apasionado. La correspondencia en la construcción de miembros que están vinculados mentalmente por un paralelismo o antítesis de pensamiento se intensifica por isocola y párisa hasta alcanzar la igualdad de sílabas y de posiciones, y también allí donde el sentido no lo justifica van y vienen relaciones musicales entre las diferentes palabras, y los finales de palabra en rima (*homoioteleuta*) suenan en nuestros oídos¹⁷⁵ hasta la saciedad.

Entre sus discursos se ha conservado un fragmento bastante extenso (B 6) del *Epitafio* a los atenienses muertos en la guerra del Peloponeso. Allí se encuentra la afirmación (B 5 b) de que el triunfo sobre los bárbaros requería cantos de alabanza; el triunfo sobre los griegos, en cambio, cantos fúnebres. Esto recuerda su exhortación a la concordia entre los helenos, que fue el contenido de su *Olimpico*. Su discípulo Isócrates adoptó este programa dirigido contra el Oriente. También sabemos de la existencia de un *Discurso de alabanza a Élide* y un *Pítico*

¹⁷³ RADERMACHER (véase pág. 388), 28.

¹⁷⁴ Parece probable el πρέπον; para esta teoría, M. POHLENZ, *GGN*, 1920, 170; 1933, 54.

¹⁷⁵ Buenos análisis de ejemplos en V. PISANI, *Storia della lingua Greca*, en *Encicl. Class.*, 2/5/1, Turín, 1960, 107.

que pronunció desde las gradas del altar de Delfos y que se relacionaba con la consagración de su estatua en oro puro (A 1. 7).

Se han conservado por entero dos obras, las declamaciones retóricas más antiguas que poseemos. Éstas, como los demás restos, están escritas en un dialecto ático lleno de afectación retórica: la *Helena*, en que Gorgias justifica con sus medios a esta mujer tan censurada sin utilizar la versión de Estesícoro de la imagen engañosa, y el *Palamedes*, con el alegato en favor de quien había sido acusado injustamente. En ambos discursos deben quedar eliminadas las posibilidades desfavorables al defendido con razones de verosimilitud (εἰκότα). El propio Gorgias califica de juego su *Helena*.

Con toda probabilidad, ambos discursos estaban contenidos como modelos en la obra técnica de Gorgias, de la que no poseemos más que noticias muy vagas¹⁷⁶. Suponemos que ésta estaba compuesta total o predominantemente por tales modelos. Ignoramos el espacio que ocupaban las discusiones teóricas.

Gorgias sabía que su arte oratorio se aproximaba a los dominios marginales de la poesía, y se expresó sobre ésta en forma notable. Veía el parentesco esencial entre el discurso tal cual él lo cultivaba y la poesía, que, según su definición, es un discurso sujeto a la métrica, en el hecho de que ambos son capaces de ejercer un dominio absoluto sobre las almas (*Hel.* 8 s.). Al calificar el efecto de la poesía sobre los oyentes como "un temeroso estremecimiento, un lamento acompañado de lágrimas y un anhelo dispuesto al sufrimiento", anuncia las famosas palabras con que Aristóteles describiría en su *Poética* el poder de la tragedia¹⁷⁷. Su declaración sobre la tragedia (B 23) revela hasta qué punto para el sofista que no conoce un ser absoluto ni valores absolutos todo se desarrolla en el ámbito de la ilusión; según ella, la tragedia provoca un engaño donde el que engaña es más justo que el que no engaña y el engañado más sabio que el que no se deja engañar. En estos pasajes se encuentran las primeras insinuaciones de una poética, sin que Gorgias hubiese pensado necesariamente en un tratamiento sistemático del tema¹⁷⁸.

Gorgias siguió ejerciendo influencia a través de numerosos discípulos. Entre ellos había poetas como el trágico Agatón, que en el *Banquete* de Platón pronuncia su discurso sobre Eros en estilo gorgiano, y el poeta ditirámico Licimnio que escribió un manual retórico (Τέχνη) en el cual revestía los términos con metáforas¹⁷⁹. También Polo de Acragas¹⁸⁰, el acompañante del maestro durante sus viajes, redactó un tratado retórico. Antes de orientarse hacia Sócrates, también Antístenes¹⁸¹ fue durante cierto tiempo discípulo de Gorgias. Mientras que el maestro dominaba la oratoria elaborada con arte de igual manera que la improvisación, estas aptitudes se polarizaron en dos de sus alumnos. Isócrates con-

¹⁷⁶ Los pasajes anteriores a B 12, cf. SCHMID 3, 68, 12. Demasiada seguridad en la reconstrucción muestra NESTLE (véase pág. 388), 310, cf. RADERMACHER (véase pág. 388), 43.

¹⁷⁷ La interpretación del pasaje de la *Poética* por W. SCHADEWALDT, "Furcht und Mitleid?", *Herm.*, 83, 1955, 129, hace aún más evidente la conexión.

¹⁷⁸ Al respecto, M. POHLENZ, "Die Anfänge der griech. Poetik", *GGN*, 1920, 142. Además, L. RADERMACHER-W. KRAUS, *Aristophanes*, "Frösche", *Sitzb. Ak. Wien*, 1954 368. H. FLASCHER, *Herm.*, 84, 1956, 18.

¹⁷⁹ RADERMACHER (véase pág. 388), 117.

¹⁸⁰ Ibid. 112.

¹⁸¹ Ibid. 120.

ería la "epideixis" (lectura o declamación pública) en obra de arte bien premiliada, en tanto que Alcídamente, procedente de la Elea cólica de Asia Menor, sólo aprobaba la improvisación en su escrito polémico *Sobre los sofistas*¹⁸² (Περὶ ὧν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν; léase Isócrates). En su nombre también poseemos un *Discurso acusatorio de Ulises* contra Palamedes, aunque su autenticidad es discutida. Se ha perdido una recopilación, *Museo*, que incluía en su variado contenido el certamen entre Homero y Hesíodo¹⁸³.

La cuestión de Antífonte plantea una serie de problemas difíciles para la historia del movimiento sofista, que continuó las ideas de Protágoras y Gorgias con múltiples variaciones. Bajo este nombre, muy frecuente en el Ática, se conoce una buena cantidad de escritos, fragmentos y títulos: diversos "discursos", tantos que fueron realmente pronunciados como los ficticios, un *Escrito contra Alcídades*, un *Político* (Πολιτικός), dos libros *Sobre la verdad*, uno *Sobre la concordia* y un *Libro de sueños*. Dídimos, a quien hace referencia Hermógenes y a quien en parte apoya (VS 87 A 2), empezó por distinguir entre dos autores del mismo nombre, atribuyendo a uno los discursos y al otro los escritos programáticos y el libro de los sueños. Algunos modernos le siguieron aceptando la distinción, en tanto que otros creen aún en un solo autor¹⁸⁴. Estamos relativamente bien informados sobre el orador. Antífonte de Ramnunte, de cuyas aptitudes Tucídides (8, 68) da un excelente testimonio: siendo una de las mejores cabezas de la época, solía mantenerse retirado, pero sabía prestar eficazísima ayuda ante los tribunales y ante el pueblo. Fue el alma de la revuelta oligárquica del año 411, cuando condenado a muerte cuando se derrumbó el gobierno de los Cuatrocientos, este hombre desarrollaba una actividad múltiple: obtuvo considerables ganancias como redactor de discursos judiciales para otros (logógrafo) —él mismo habla de los reproches que tuvo que soportar por esto en su *Discurso de defensa*—, en el *Menéxeno* de Platón (236 a) aparece como un destacado maestro de retórica; en ocasiones, a Tucídides se le llama su discípulo. Precisamente por esta ariada actividad no se puede separar netamente al orador y al sofista Antífonte, quien en las *Memorables* (I, 6) de Jenofonte se opone a la forma de vida sofística¹⁸⁵. Esto podría hacerse si en Jenofonte (I, 6, 13) pudiese interpretarse el ὅτι ἡμῖν de Sócrates dicho a Antífonte como no ático¹⁸⁶, pero esto es dudoso. Tampoco los hechos estilísticos pueden asegurar la separación; ya Hermógenes llama la atención sobre la posibilidad de diferencias de estilo que eran el producto de la diversidad de los géneros literarios. Pero lo que debe tomarse en serio es la cuestión que plantea WILH. NESTLE: si el dirigente de la revuelta oligárquica pudo haberse expresado de tal manera sobre la igualdad natural de to-

dos los hombres como aparece en el fragmento de la *Verdad* (B 44, fr. B, col. 2). Naturalmente, no conocemos el contexto en que aparece ni la extensión que abarcaba el pensamiento de este hombre, de modo que si a continuación hacemos la separación entre el orador y el sofista, debemos repetir que, no obstante, subsiste un margen de duda.

Los alejandrinos conocían sesenta discursos de Antífonte, si bien ya en el siglo I a. de C. Cecilio de Caleacte, al que mucho deben los oradores, excluyó veinticinco por considerarlos espurios. Hasta nosotros ha llegado con el nombre de Antífonte un pequeño *Corpus de discursos*, tres de los cuales, pronunciados en procesos por homicidio, son indudablemente auténticos: 1 con la acusación de un hijastro contra su madrastra por envenenamiento; 5 y 6 con el alegato en un caso de sospecha de asesinato, en el otro contra la acusación de un delito de imprudencia en la muerte de un niño coreuta. A esto se agregan restos sobre papiro¹⁸⁷ que proceden del alegato de Antífonte en su propio proceso. Con su construcción clara y hábil y su dialecto ático llano, los discursos que se conservan son testimonios valiosos de la oratoria arcaica. FR. SOLMSEN¹⁸⁸ ha mostrado cómo en ellos las antiguas pruebas (el juramento y la declaración de los esclavos torturados) se sustituyen por una nueva forma de argumentación basada en la demostración de lo probable. Es evidente la influencia de las doctrinas sofistas.

El ramnuntio fue, según Platón (*Men.* 236 a), un maestro de rango de la oratoria; por consiguiente, se le han de atribuir todos los escritos de doctrina retórica que conocemos de un tal Antífonte¹⁸⁹. Es cierto que las *Tekhnai* (Pólux 6, 143) ya en la Antigüedad estaban bajo la sospecha de inautenticidad, pero una recopilación de lugares comunes para la introducción y el final, los proemios y epílogos, está fuera de duda.

Los escritos retóricos de esta época deben haber sido en su mayor parte recopilaciones de ejemplos, y de una de éstas posiblemente procedan las tres *Tetralogías* en las que están reunidos bajo el nombre de Antífonte cuatro discursos en procesos por asesinato, respectivamente —el acusador y el acusado hablan dos veces—. Pero consideraciones objetivas y diferencias lingüísticas nos inducen a poner en tela de juicio la cuestión de si Antífonte fue el autor de las tetralogías¹⁹⁰. Prescindiendo de la cuestión de autenticidad, sigue en pie la importancia de estos discursos en el pensamiento jurídico de la época.

Agreguemos los discursos de un hombre con el que llegamos al siglo siguiente, pero cuyo destino y actividad oratoria están determinados por sucesos que preceden a la empresa siciliana. Andócides provenía de una antigua familia aristocrática de Atenas. De joven ingresó en el club aristocrático de Eufileto y tomó parte en las acciones que eran expresión de la misma mezcla de mentalidad oligárquica y librepensamiento, enemigo de la religión, que hallamos en Critias. El

¹⁸² Ibid. 135. Para la confrontación de Alcídamente e Isócrates, G. WALBERER, *Isokras und Alkidamas*, tesis doctoral, Hamburgo, 1938. W. STEIDLE, *Herm.*, 80, 1952, 285. Para particularidades de estilo de Alcídamente, cf. Aristóteles *Ret.* III 3. 1405 b 34; además, F. SOLMSEN, *Herm.*, 67, 1932, 133.

¹⁸³ RADERMACHER (véase pág. 388), 134, con bibl. más antigua. Diversas teorías sobre la naturaleza del *Museo*, en E. VOGT, *Rhein. Mus.*, 102, 1959, 217, 68.

¹⁸⁴ Un panorama en UNTERSTEINER, *I sofisti* (véase pág. 388), 274.

¹⁸⁵ Seguro de la identidad, P. VON DER MÜHLL, "Zur Unechtheit der antiphontischen Tetralogien", *Mus. Helv.*, 5, 1948, 1. Para el pasaje de Jenofonte, O. GIGON, *Schw. Beitr.* 1953, 151.

¹⁸⁶ E. R. DODDS, *Class. Rev.*, 68, 1954, 94.

¹⁸⁷ Núm. 46 P. Además, W. S. FERGUSON, "The condemnation of Antiphon", *Mélanges Glotz*, 1, 1932, 349.

¹⁸⁸ *Antiphonstudien*, Berlín, 1931.

¹⁸⁹ RADERMACHER (véase pág. 388), 76.

¹⁹⁰ VON DER MÜHLL, cf. pág. 382, nota 185. En cambio, G. ZUNTZ, "Once again the Antiphontean Tetralogies", *Mus. Helv.*, 6, 1949, 100, defiende la autenticidad y una fecha cercana a 444.

ultraje a las estatuas de Hermes del año 415 llevó a Andócides a la prisión, de la cual pudo salvarse sólo denunciando a los culpables, lo cual, naturalmente, fue una deshonra para su nombre. En el año 407 hizo ante la asamblea popular, en el más antiguo de los *Discursos* que se conservan (Περὶ τῆς ἐαυτοῦ καθόδου), el vano intento de volver a su patria ateniense. Lo logró después de la amnistía de 403, pero sus enemigos no reposaban, y en 399 lo complicaron en un proceso por ofensa de la religión. Entre los discursos de Lisias se encuentra uno falso (núm. 6) con la acusación contra Andócides, que posiblemente sea producto de la publicidad de principios del siglo IV. Se conserva la defensa del acusado en el discurso *Sobre los misterios*. Esta vez fue más afortunado y logró cierto prestigio en Atenas. Lo atestigua un monumento coréico por el triunfo conseguido con un coro de niños en las Dionisias (IG II/III, 2.^a ed., núm. 1138) y su participación en una embajada a Esparta (393/92). En aquella ocasión pronunció ante el pueblo su discurso *Sobre la paz con Esparta* (Περὶ τῆς πρὸς Λακεδαιμονίους εἰρήνης). Pero la guerra continuó y tuvo que evadirse a la condena de muerte que pesaba sobre los embajadores fugándose nuevamente al extranjero. Un cuarto discurso que se le atribuye, *Contra Alcibiades*, es un ataque ficticio contra éste con el objeto de condenarlo al ostracismo y no es auténtico. El estilo de Andócides muestra aquella sencillez y frescura exentas aún de retóricos efectismos.

Mientras Antifonte escribía para otros, Andócides habla para sí, con menos arte que aquél, pero con una mayor expresión de la personalidad. Comparable por su naturalidad, pero de menos valor artístico, es el *Discurso por Polístrato*, el vigésimo entre los discursos atribuidos a Lisias. Aquí, un hijo defiende a su padre, sobre el que pesan graves acusaciones por su actividad en el gobierno oligárquico de los Cuatrocientos. También este discurso nos parece valioso testimonio de una práctica oratoria que ya entonces debía estar muy difundida.

Después de este breve panorama volvemos a la cuestión en torno a Antifonte, y tomamos con la reserva antes expresada como segundo punto de apoyo el hecho de que un sofista distinto del orador, y que por lo demás es desconocido, redactó el trabajo *Sobre la verdad* (Ἀλήθεια) en dos libros. A algunos trozos dispersos se agregaron dos fragmentos más extensos en papiros (núm. 47 s. P.) que proceden del segundo libro y nos dan una visión de la problemática de la obra. Los pensamientos a que alude fugazmente Hipias en el *Protágoras* de Platón son llevados adelante con energía. Protágoras quería proteger el "nomos", pero no pudo evitar que el camino que él siguió terminara con su desvalorización. En un pasaje del *Epitafio* (VS 82 B 6) se afirma, en honor de los hombres que en él se alaban, que a menudo prefirieron poner en práctica una justicia benévola y no el derecho rígido, lo cual caracteriza el hecho de que una línea que partía de Gorgias tendía al mismo resultado. Esto se había puesto a discusión como toda verdad que aspiraba a una validez total. Era un proceso típico en el aspecto histórico que, en una época que ya nada sabía decir acerca de los dioses, la secularización del "nomos" significara inevitablemente su desvalorización. Pero con esto estaba dada al mismo tiempo la búsqueda de una nueva norma eficaz, y un desarrollo que se venía preparando hacía largo tiempo en la ciencia jónica llevó a que se colocara la naturaleza en el lugar, que había quedado libre, de la instancia suprema de valor absoluto.

En el primer libro de la *Verdad* Antifonte trataba cuestiones de las ciencias naturales al modo de los pensadores jónicos; en el segundo, la antítesis ley-naturaleza (νόμος-φύσις) está puesta netamente de relieve, y se rechaza la ley de la convención como una traba absurda impuesta a la naturaleza. No podemos determinar con exactitud el origen de esta antítesis ni la del derecho natural; pero indudablemente surgieron en el ámbito de la sofística y Antifonte fue un eslabón importante de esta evolución.

Basándose en el derecho natural, Antifonte proclamaba con espíritu revolucionario la igualdad de todos los hombres, primeramente la igualdad entre las familias nobles y las modestas dentro de la polis, luego asimismo la igualdad entre griegos y bárbaros, ya que todos respiramos por la boca y la nariz y comemos con las manos. En estas palabras también está implícita la igualdad entre los hombres libres y los esclavos. Más tarde, Alcídamente, a quien ya conocimos como defensor de la improvisación oratoria, sostuvo expresamente en su *Discurso mesiánico*¹⁹¹ que Dios había hecho libres a todos y no había destinado a nadie a la esclavitud. Aquí es evidente que identifica a Dios con la naturaleza (φύσις); por lo demás, el que habla es el mismo Alcídamente que llamó a la filosofía baluarte contra los "nomoi".

Su trabajo *Sobre la concordia* (Περὶ ὁμονοίας) presenta dificultades. Los restos que se conservan contienen todo tipo de consideraciones pesimistas sobre el transcurso de la vida, y podemos suponer que el escrito se ocupaba de la concordia como fundamento de la convivencia humana y en particular de la estatal. Dado que ésta no puede existir sin la ley, no es fácil reconocer aquí al autor de la *Verdad*, y se ha formulado la hipótesis de que con la madurez Antifonte se habría inclinado al respeto a la ley de Protágoras. A esto se agrega la notable diferencia de estilo entre el lenguaje seco y contundente de la *Verdad* y el caluroso énfasis de este trabajo. Con todo, no deben subestimarse las posibilidades contenidas en un individuo, tanto más si es un sofista, y así nos conformamos con consignar las diferencias sin dar una solución radical¹⁹². En el marco del programa general de los sofistas se elogia la educación como la primera de las cosas humanas (B 60), utilizándose la imagen de la semilla hundida en la tierra, que desde entonces se ha venido usando millares de veces.

Para el escrito *Contra Alcibiades*, el *Político* y el *Libro de los sueños*, no es conveniente establecer una hipótesis acerca de su atribución en vista del estado del problema.

La antítesis entre la ley y el derecho natural, que en Antifonte ya aparece con suficiente claridad, adquiere el máximo radicalismo en otros. La tradición se convertía en la traba que el pensamiento calculador de los muchos y débiles impone a los pocos y fuertes para mantenerlos dentro de los límites de un ordenamiento burgués. Pero el derecho de la naturaleza está de parte de los que rompen dichas trabas y, como verdaderos superhombres, convierten su propia voluntad en la única ley que los obliga. Ésta es la doctrina que Platón hace pronunciar a Calicles en *Gorgias* y a Trasímaco en el primer libro de su *República*. Cuando el orador de primer pasaje ve destacarse el derecho de la naturaleza en el hombre poderoso que traspasa todos los "nomoi", trastorna el pensamiento jurídico de siglos:

¹⁹¹ Escolio Aristót. *Ret.* I, 13. 1373 b 18. Baluarte: *Ret.* 3, 3. 1406 b 11.

¹⁹² Armonizador, M. POHLENZ, *Griech. Freiheit*, Heidelberg, 1955, 75.

sólo la destrucción del mito por la sofística permite explicar como doctrina de este tipo la formulación de Píndaro del "nomos" como rey de todas las cosas.

Mientras que de Calicles sabemos tan poco que injustificadamente se ha querido dudar de su existencia histórica, tenemos más conocimientos acerca de Trasímaco. El meteco de Calcedón, a orillas del Bósforo, se destacó en Atenas por sus tratados políticos. En *Sobre la constitución* protestaba contra la disputa de partidos en el grave período de guerra, y en *Por los lariseos* defendía las pretensiones de libertad de la ciudad jónica contra Arquelao de Macedonia. Los fragmentos (VS 85) son bastante escasos, pero nos permiten adivinar en Trasímaco a un precursor de la literatura política de Isócrates.

Nada denuncia en los restos conservados al impetuoso defensor del derecho natural del más fuerte, aunque se manifiesta la posibilidad de una transición en un fragmento (B 8) que contiene una queja contra los dioses despreocupados de los asuntos humanos. De no ser así, no habrían descuidado el bien supremo, la justicia, que no puede encontrarse entre los hombres. Pero lo que se conserva no justifica la imagen de un Trasímaco que por colérica desilusión se hubiese pasado al radicalismo que defiende en la *República*¹⁹³. No debe desecharse la posibilidad de que Platón aportase apreciaciones personales en la configuración de este pasaje.

El manual de retórica (*Μεγάλη τέχνη*) de Trasímaco ejerció gran influencia, y contribuyó poderosamente a la formación de la prosa artística ática. Por lo que podemos conjeturar, concedía mucho valor a la estructuración y articulación del período; las figuras musicales de Gorgias pasaron a segundo plano, aunque Trasímaco siguió dando importancia a las cláusulas rítmicas finales¹⁹⁴.

En este período se producen en forma creciente los escritos teóricos sobre retórica. Escribieron *Technai* Teodoro de Bizancio, con especial referencia a la doctrina de la disposición, y Eveno de Paros, que también compuso elegías y redactó parte de su manual en verso. La *Retórica de Oxirrínco* está escrita en dialecto jónico¹⁹⁵.

Nadie puso en acción tan radicalmente las doctrinas sofísticas que propugnaba como Critias, el tío de Platón, miembro de una antigua familia aristocrática de Atenas. En su personalidad convergen todos los impulsos del movimiento sofista, cuyo período de embate y lucha concluye simbólicamente con su dramático fin. Pero ya no era posible revocar la carta de libertades del individuo, y en más de un sentido Critias anuncia a los hombres fuertes del tiempo de los Diádocos, como Demetrio Poliorcetes.

Podemos imaginarnos al oligarca radical perteneciendo desde su juventud a uno de aquellos clanes aristocráticos que le tenían declarada la guerra a muerte a la democracia y se abrían voluntariamente a las nuevas ideas. Naturalmente, estuvo comprometido en el escándalo de los Hermes y posteriormente en relación con Alcibíades, viviendo cierto tiempo en Tesalia después de la caída de aquél. La catástrofe de Atenas hizo posible que satisficiera su ansia de poder. No tardó en alcanzar una posición eminente entre los Treinta, hizo ejecutar al moderado Terámenes y manchó su nombre cometiendo actos de terrorismo tales que ni aun el retrato favo-

¹⁹³ WOLF (véase pág. 388), 106.

¹⁹⁴ RADERMACHER (véase pág. 388), 75.

¹⁹⁵ Núm. 1785 P.; RADERMACHER (véase pág. 388), 231.

table¹⁹⁶ de Platón logró borrar. Murió en 403 combatiendo contra los demócratas que resistían en Muniquia a las órdenes de Trasíbulo.

La grande y variada capacidad de Critias, así como la inquietud de su espíritu, permitieron que ejercitase su actividad literaria en los más variados terrenos. Es el último poeta de la elegía política que iba dirigida a un círculo de hombres de las mismas convicciones y que no sobrevivió al derrumbamiento de la antigua polis. Entre los restos de sus *Elegías* se encuentran los de un poema a Alcibíades. *Las constituciones políticas*, que escribió parcialmente en metro elegíaco (*Πολιτεῖαι ἔμμετροι*) y en parte en prosa, atestiguan su vivo interés por la política. Trataban de Atenas, Tesalia y Esparta; y aún se conserva un fragmento elegíaco sobre esta última. Según podemos ver, figuraba siempre en primer plano el interés por las costumbres. Es curioso un fragmento extenso en hexámetros (B 1) que celebra con magnífico ímpetu a Anacreonte. Evidentemente, procede de una obra que estaba dedicada a los grandes poetas y tiene el mismo carácter que obras como la de Glauco de Regio *Sobre los antiguos poetas y músicos*.

Critias también escribió tragedias. En la biografía de Eurípides leemos que se consideraban falsas las tragedias *Tennes*, *Radamanto* y *Pirítoo*¹⁹⁷. Por una noticia de Ateneo (II, 496 b) sabemos, además, que ni se sabía si atribuir el *Pirítoo* a Critias o a Eurípides. Sobre esta base reposa la probable atribución a Critias de las obras nombradas. Entre los restos es digno de atención B 22: una personalidad eficiente es más sólida que la ley, que con excesiva facilidad es tergiversada por el arte de los oradores. También éste es un ejemplo de la disminución del valor del "nomos". Sexto Empírico conservó el fragmento (B 25) —importante para la historia del espíritu— de una pieza satírica, *Sísifo*, de Critias, que quizá estuvo unida a las tres tragedias formando una tetralogía. También aquí, como en Protágoras, sigue a una primera forma de existencia caótica de la humanidad la introducción de la ley y el derecho. La invención de un hombre astuto garantiza su pleno cumplimiento. Introdujo dioses que observan las acciones del hombre incluso cuando escapan a las miradas de las autoridades terrenas. Esta explicación de la esencia y del origen de la religión es la consecuencia más radical del pensamiento de los sofistas.

De los escritos en prosa de Critias conservamos además algunos títulos, como *Definiciones* (*Ἀφορισμοί*) y *Coloquios* (*Ὀμιλῆαι*), que se siente un tentado de comparar con los diálogos socráticos, aunque mejor será reconocer nuestra ignorancia al respecto. Merece recordarse que Critias escribió *Proemios* a discursos dirigidos al pueblo. Mientras de ordinario la retórica concentraba sus esfuerzos sobre todo en los discursos judiciales, el político Critias se nos aparece interesado en el efecto sobre las masas.

El radicalismo de Critias no es un rasgo característico general de la sofística en las postrimerías del siglo v. Bajo el signo del derecho natural no se proclamaba siempre el superhombre; lo mismo se hubiera podido intentar asentar sobre esta base el ordenamiento de la comunidad, y con ello la validez de las leyes estatales. Políticamente, esto significaba que el adepto al nuevo orden no debía ser necesariamente oligarca. Nuestro cuadro se completa con un tratado que el neo-

¹⁹⁶ Los pasajes en NESTLE (véase abajo), 400, 5.

¹⁹⁷ El resto de un papiro (núm. 165 P.) en D. L. PAGE, *Greek Lit. Pap.*, 1950, 120. Final de la hipótesis de RHADAMANTO, *Pap. Soc. It.*, 12/2, 1951, núm. 1286.

platónico Yámblico reprodujo en sus partes más notables en su *Protréptico*. Su título corriente es *Anonymus Iamblichus*¹⁹⁸. Aquí, la marcada antítesis de ley y naturaleza no determina la concepción del mundo; este autor más bien demuestra que la ley es una necesidad que se da con la naturaleza, una condición previa a la existencia de la sociedad. La educación, a la que como sofista atribuye un papel decisivo junto con el carácter, es la educación para la ley. El curso de las ideas vuelve a Protágoras.

Aproximadamente el mismo espíritu revela un tratado reproducido en parte¹⁹⁹ en el primer discurso pseudodemosténico *Contra Aristogiton*. Su autor, que no debía descollar por su inteligencia, acumuló con desorientación comprensible en aquella época las concepciones más variadas sobre el origen de las leyes: son dones de los dioses, preceptos de hombres sensatos y convenios comunes entre los ciudadanos.

También es bastante pobre el tratado contenido en los manuscritos de Sexto Empírico, que, por su parte principal, recibe el nombre de *Δισσοὶ λόγοι* (VS 90). Escrito en dialecto dórico, hace una referencia al reciente triunfo espartano de 404 y posiblemente esté escrito a imitación de un discurso de algún sofista. En cinco capítulos se demuestra la exactitud de la doctrina de Protágoras en diversos dominios, presentando para cada costumbre u opinión un ejemplo contrario. Es especialmente visible su derivación de la antigua etnografía jónica. Vale la pena destacar una de estas antítesis como luminoso testimonio del humanitarismo griego: "Los escitas consideran lícito que quien mata a un hombre le arranque la piel de la cabeza, lleve la cabellera como trofeo en su caballo y recubra de oro o de plata el cráneo para beber en él u ofrecérselo a los dioses, pero nadie entre los griegos desearía convivir con el que tal hiciera". Otros cuatro capítulos se refieren a la función educadora de la sofística, a objeciones formuladas contra el sorteo de funcionarios y diversas cuestiones de retórica, en la que reside toda salvación para los sofistas.

Textos de los sofistas: VS y en M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti. Bibl. di studi superiori*, vols. 4-6, Florencia, 1949 y 1954 (con bibl. y com.). A. CARPISZI, *Protagora. Ed. rivista e amplif. con un studio su la vita, il pensiero e la fortuna*, Florencia, 1955. — Textos de los retóricos en L. RADERMACHER, *Artium scriptores, Sitzb. Österr. Ak.*, 227/3, 1951. Gorgias: W. VOLLGRAFF, *L'oraison funèbre de Gorgias*, Leiden, 1952. — Antifón: L. GERNET, *Coll. des Un. de Fr.*, 1923; reimpr. 1954. A. BARIGAZZI, Florencia, 1955 (1 y 6, discursos coment.). Índice de F. L. VAN CLEEF, *Cornell Stud. in Class. Phil.*, 5, 1895. — Andócides: G. DALMEYDA, *Coll. des Un. de Fr.*, 1930; reimpr. 1960. A. D. J. MAKINK, Amsterdam, 1932 (1 discurso con coment.). U. ALBINI, *Andocide, De ređitu*, Florencia, 1961 (con coment.). — Exposiciones e investigaciones: W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940. O. GIGON, *Sokrates*, Berna, 1947, 240. M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Einaudi, 1949; ingl., Oxford, 1954 (con abundante bibl.). E. WOLF, *Griech. Rechtsdenken*, 2 vols., Francfort del M., 1952. M. GIGANTE, *Nóμος βασιλεύς*, Nápoles, 1956. — G. M. SCIACCA, *Gli dei in Protagora*, Palermo, 1958. F. ZUCKER, "Der Stil des Gorgias nach seiner inneren Form", *Sitzb. Ak. Berl.*, 1956/1. CARLA SCHICK, "Appunti per una storia della prosa Greca", *Paideia*, 11, 1956, 161. W. BRÜCKER, "Gorgias contra Parménides", *Herm.*, 86, 1958, 424. V. BUCHHEIT, *Untersu-*

¹⁹⁸ VS 89. R. ROLLER, *Untersuchungen zum Anonymus Iamblichus*, Tubinga, 1931.

¹⁹⁹ M. GIGANTE, *Nóμος βασιλεύς*, Nápoles, 1956, se inclina a atribuir la compilación al autor del discurso mismo.

chungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles, Munich, 1960. J. H. M. M. LOENEN, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1960. U. ALBINI, "Antifonte logografo 1", *Maia* N. S. 10, 1958, 38. — U. ALBINI, "Rassegna di studi Andocidei", *Atene e Roma*, 3, 1958, 129. El mismo, "Per un profilo di Andocide", *Maia* N. S. 8, 1956, 163.

2. EURÍPIDES

Al ocuparnos de Sófocles reparamos en el sincronismo que puso a los tres grandes de la tragedia en relación diversa con el año de Salamina. Indudablemente, la afirmación de que Eurípides había nacido el día de la batalla no es más que ficción, pues junto a ésta también hay otras conjeturas. La que se encuentra en el Mármol de Paros (60), que fija el año 485/84, acaso también debe ponerse en duda como sincronismo²⁰⁰ con el primer triunfo de Esquilo, pero no debe estar muy distante de la verdad. Sea como fuere, tiene un sentido particular que Eurípides pertenezca a una generación que no sabe de los gloriosos años persas más que lo que oyó relatar a sus padres. Eurípides era casi contemporáneo de Protágoras, y, si bien la diferencia con Sófocles —nacido hacia 497/96— no es demasiado grande, en el período tempestuoso iniciado a mediados del siglo V, una década significa mucho. He aquí un hecho decisivo: Sófocles conserva inmovible su fe frente a la perturbación espiritual introducida por la sofística, en tanto que la postura del poeta más joven ya era otra. Ciertamente es que debe desecharse la idea de que Eurípides fuera simplemente el poeta de la Ilustración griega, como se ha dado en llamarla. Ya la antigua tradición le había atribuido como maestros a Anaxágoras, Pródico y Protágoras. Naturalmente, conoció a estas y a otras personalidades de la Atenas intelectual, y en determinados casos pueden haberse establecido vínculos más estrechos, pero Eurípides no fue ni un mero discípulo de los sofistas ni un propagandista de sus ideas. Es verdad que se abrió ampliamente a su influencia y que los problemas de los sofistas son en gran parte los suyos, pero siempre conservó su independencia de pensamiento y más de una vez formuló críticas²⁰¹, de modo que no podemos hablar de una relación de discípulo con la sofística, pero sí de una incesante lucha apasionada con ella.

Efectivamente, la inquietud espiritual es el signo que caracteriza a este hombre y a su obra. Se expresa en forma conmovedora en el busto de Eurípides en Nápoles, y el héroe de la Tragedia de *Belerofonte*, que quiere asaltar el cielo montado en su pegaso para descubrir los secretos de los dioses, se convierte en símbolo del poeta mismo.

No es fácil encontrar una figura en la literatura antigua tan difícil de aprehender en su diversidad como Eurípides. En muchos aspectos pertenece aún al apogeo de la época clásica, y, no obstante, comienza a disolverse en su obra aquella

²⁰⁰ Para tales juegos cronológicos, F. JACOBY, *F Gr Hist*, coment. a 239 A 50. 6 y 244 F 35. Las fuentes antiguas de la biografía, en la edición de A. NAUCK, Leipzig, 1871. El texto mejor de la *Vita manuscripta* aparece en la edición de los escolios de E. SCHWARTZ, Berlín, 1887/91.

²⁰¹ Cf. *Héc.* 1187 contra las artes retóricas y fr. 439.