SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA*

*Luis Astey***

1. Con un conjunto no muy numeroso de antiguos textos griegos, casi todos fragmentarios, se inicia para el pensamiento de Occidente la lucha por afirmar la autonomía, y la soledad, del hombre frente a los dioses, y por desposeerlos del privilegio —desde este punto de vista, usurpado— de la creación de la cultura. Puede ser interesante traer nuevamente ante los ojos —a veces en versiones anteriores, a veces en propia traducción— los elementos de ese breve corpus. Envueltos en un último texto, éste secundario, que sólo tiene como propósito reexaminar algunos fenómenos de recepción, inevitablemente condicionados por la reflexión contemporánea acerca de aquéllos.

11

I

Un estásimo en la Antígona de Sófocles

2. Estrictamente descontextualizados, los versos 332 a 363 de la *Antígona* (442 a JC) de Sófocles pueden ser leídos como un manifies-

* El presente texto, que su autor dejó inconcluso, fue publicado original y fragmentariamente en *Estudios* n° 2 (primavera 1985), n° 3 (otoño 1985) y n° 4 (primavera 1986), ediciones agotadas.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

LUIS ASTEY

to, el más antiguo redactado en Europa,¹ de una concepción radical del humanismo:

Prodigios² existen muchos, pero ninguno más prodigioso que el hombre. Él es quien sabe avanzar por el mar gris cuando el

12

¹ El humanismo confuciano es, desde luego, más antiguo –Confucio enseñó durante las dos primeras décadas del siglo V a JC– aunque su expresión escrita más importante, el *Lun Yü* (las *Analectas*), quizá no preceda al siglo II a JC (si bien con elementos de los siglos V y IV). Ver M. Granet, “Confutius et l’esprit humaniste”, en *La pensée chinoise* (París, 1950; L’Evolution de l’Humanité, 35bis), 473-89 (hay traducción al español, de V. Clavel: México, (1959), o, a nivel de divulgación inteligente, P. Do-Dinh, “La doctrine”, en *Confutius et l’humanisme chinois* (París, 1960; Maitres Spirituels, 14), 88-121 (hay asimismo traducción al español, de D. Lagunillas: Madrid, 1964). Y, posteriormente, N. Vandier-Nicolas, “La filosofía china desde los orígenes hasta el siglo XVII, 2 II: Confucio”, en B. Parain (ed.), *El pensamiento prefilosófico y oriental*, trad. M. E. Benítez et al. (México, 1971; fecha del original: 1969), 243-48. O, aún más cerca, “Confucianismo”, en F. Botton Beja, *China: su historia y su cultura hasta 1800* (México, 1984), 73-77. El *Lun Yü*, a su vez, puede leerse en español en Confucio, *Los cuatro libros de filosofía moral y política de China*, trad. J. Farrán y Mayoral (Barcelona, 1954), 57-141, y, con un sentido diferente, en Confucio, *Las Analectas, el Gran compendio, el Eje firme*, trad. E. Hegewitz (Barcelona, 1975; de las traducciones de E. Pound: 1928-1951), 19-147. Por otra parte, dentro del universo de la tragedia griega, en los vv. 441-506 del *Prometeo encadenado* (c. 460 a JC; en todo caso, anterior a la *Orestíada*), casi seguramente de Esquilo, ocurre otra reflexión sobre la validez y los componentes de la cultura; pero ésta es todavía según ese pasaje (al que habría que añadir ahora los vv. 226-256) dón divino hecho al hombre, no creación deliberada de éste. Y sobre el humanismo de Protágoras, su situación cronológica y los géneros discursivos en que posiblemente fue expuesto, ver *infra*, apartado II.

² La palabra en el texto, *deinós*, implica, además, la idea de terribilidad –Odiseo la dice de Caribdis (*Odisea* 12, v. 260), Hefestos de Tetis (*Iliada* 18, v. 294), el narrador de la resonancia del arco de plata de Apolo al ser lanzadas las flechas que castigan a los aqueos (*Iliada* 1, v. 49)– algo bastante

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

tempestuoso viento sur llega, quien sabe atravesar las olas devorantes, y a la soberana entre los dioses, a la Tierra imperecedera, atormentarla con sus arados, yendo y viniendo año tras año y labrándola con la descendencia de las yeguas.

Ya la estirpe de las aves, de escasa inteligencia, él la envuelve en sus mallas y a las tribus de animales que viven en el campo y a las criaturas acuáticas dispersas en el mar las atrapa en los pliegues de sus redes, el hombre ingeniosísimo. Con sus artificios se enseñoorea del animal agreste que trepa por las colinas —y al caballo de espesa crin lo domeña mediante yugo que le circunda el cuello, y asimismo al incansable toro de los montes.

Se ha enseñado a sí mismo la palabra y el acto de pensar, veloz como los vientos, y la tendencia a vivir en ciudades bajo ley, así como a evitar la helada, inhabitable al aire libre, y los dardos de la lluvia, el hombre, numeroso en recursos. Las cosas por venir no lo hallarán sin respuesta. Del Hades solamente nunca tendrá escape, aun cuando a las enfermedades más inmanejables, haya encontrado remedio.

Pero la recontextualización del pasaje, afortunada o infortunadamente hacedera, conduce hacia sentidos diferentes. Desde luego, en una primera operación el anterior modo de lectura parece confirmarse: los treinta y dos versos son comunicados a través de la voz unánime del coro (estrofa y antistrofa 1 más estrofa 2 del primer estásimo), y, en los textos de Sófocles, esa voz desempeña la función de exponer una manera de pensar no expresada como exclusiva de un grupo sino entendida por el sujeto de la enunciación (“*speaker*”) como valedera

13

semejante al ‘tremendum’ de R. Otto. Ver “*Mysterium tremendum*”, en *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (2a. ed.: Munich, 1936), 13-37; hay traducción al español, de F. Vela: Madrid, 1925 (reimp. 1965). No encontré —no digo que no exista— palabra española contemporánea en que coincidieran los dos significados.

LUIS ASTEY

para todos los destinatarios (“*observers*”) receptivos.³ Dicho de otro modo: es la más intersubjetiva y socializada de las voces dramáticas

³ Ni Aristóteles en su breve referencia (*Poética*, 1456 a 25: “Además: es preciso considerar al coro como si fuera uno de los actores, parte del todo y colaborador en la acción, y no hacer como Eurípides, sino como Sófocles”; trad. J. D. García Bacca (México, 1946; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 29) ni Horacio en su desarrollo más amplio en la *Epístola a los Pisones* (al coro corresponde desempeñar función de actor y oficio de hombre, no cantar interludios que no conduzcan al propósito de la obra ni se adapten adecuadamente a él, favorecer a los buenos y darles consejo de amigo, moderar el iracundo y amar a los que experimentan el temor de transgredir, elogiar los manjares de una mesa escasa y los provechos de la justicia, de las leyes y de la paz, guardar las confidencias, implorar a los dioses y rogarles que Fortuna retorne a los desdichados y se aparte de los soberbios: vv. 193-201; sobre las traducciones de esta “Arte poética” ver más adelante) relacionan al coro con la voz del poeta. Entre ciertos comentaristas modernos, en cambio, se halla esparcida la idea de que el coro es portavoz del pensamiento de aquél. Ver, por ejemplo, Ph. W. Harsh, *A handbook of classical drama* (Stanford, Cal., 1948), 18-19: “The choral lyrics generalize the particular events and interpret the action of the play as the poet would have it interpreted”, y, éste precisamente con respecto a este estásimo de la *Antígona*, A. Lesky, *La tragedia griega* (*Die griechische Tragödie*), trad. J. Godó Costa (Barcelona, 1966; fecha de la segunda edición del original: 1947), 130: “Dejemos que hable el poeta mismo” (salvo que se trate de una traducción ineficaz). Si bien recientemente se ha llegado, por lo menos en ocasiones, a posturas más mitigadas. En la tercera edición (Göttingen, 1972) de la otra obra, más ‘científica’, del mismo Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (que sólo conozco asimismo en traducción: A. Lesky, *Greek tragic poetry*, trad. M. Dillon, New Haven y Londres, 1983) no se hace ninguna observación sobre el vínculo del coro con el poeta al examinar el estásimo (p. 135 de la traducción), y, en otro orden de cosas, en la introducción a su versión de Eurípides, *Tragedias*, I (Madrid, 1977), A. Medina González y J. A. López Pérez señalan: “No sabemos hasta qué punto sirve el coro de transmisor a las ideas del escritor, pero, desde luego, parece exagerado pensar que su contenido no corresponde en ningún caso a los pensamientos del poeta” (p. 61). Adopto el punto de vista de

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

al alcance de la tragedia griega. Pero ya una segunda recontextualización —que, por lo demás, pudo haber sido la primera— actúa, sin duda, inversamente. Siempre con el hombre como punto de referencia, la misma voz del coro, con un alterado peso, añade a continuación:

Poseedor de un saber de procedimientos ingeniosos por encima de cualquier esperanza, se encamina o hacia el bien o hacia el mal. Si (en su saber) inserta las leyes del país y la justicia de los dioses, a la que ha hecho juramento, será excelso en la ciudad. Se convertirá en proscrito, en cambio, si por virtud de osadía lo contamina el crimen. Que no participe de mi hogar ni tenga pensamientos iguales a los míos el que esto último obre.⁴

Y, apenas es necesario decirlo, estos doce versos (364-375 = antístrofa 2) reducen a las coordenadas de la sabiduría ateniense convencional —temor de los dioses y respeto a las leyes como única, doble, garantía

A. Kaimio, *The chorus of the Greek drama within the light of the person and number used* (Helsinki, 1970; Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum, 46), 243. Para la mala suerte —por decirlo de algún modo— de las traducciones de la *Epístola* horaciana al español, prácticamente todas en verso, ver Q. Horacio Flaco, *Arte poética*, trad. T. Herrera Zapién (México, 1970; Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), XCII-CX. Por desgracia, la versión “en hexámetros castellanos” (p. CX) de este traductor no parece alterar la condición del problema.

15

⁴ Para los vv. 332-375 traduzco el texto de A. Dain en *Sophocle*, I (París, 1955; Collection des Universités de France), 84-86. Acerca de las más importantes traducciones al español anteriores a 1944, ver M. R. Lida, *Introducción al teatro de Sófocles* (Buenos Aires, 1944), 38-40. La propia autora presenta (pp. 54-55) una nueva versión del estásimo y, desde luego, ha habido posteriormente otras traducciones de la Antígona, Las más accesibles —ambas han sido publicadas en México— se hallan en *El teatro de Sófocles en verso castellano: las siete tragedias y los 1129 fragmentos*, trad. A. Espinosa Pólit (1960), 205-62 y Sófocles, *Las siete tragedias*, trad. A. M. Garibay K. (1962; varias reimpressiones), 189-208.

LUIS ASTEY

del funcionamiento de la polis: véanse las elegías 1 y 3 de Solón—⁵ todas las posibilidades de radicalizar el humanismo que hayan podido pensarse abiertas a partir de los primeros enunciados.

Pero ocurre, todavía, otra reducción. Frente al programa dramático que los versos 367 a 371 (“Si ... crimen”) parecen proponer, la recontextualización de las estrofas y antistrofas del estásismo⁶ con la tragedia como totalidad y con la dinámica del proceso histórico-cultural⁷ en que ella se inscribe exige que aquéllas sean vistas bajo una luz diferente. En efecto, es indudable que la validez del gobierno despótico —la conducción de la polis por la voluntad de un solo hombre y según la manera como éste se representa el bien de aquélla ante un segmento, deliberadamente segregado y convertido en cómplice, de un pueblo al que se le suponen o en el que se quieren prevenir sublevaciones posibles—⁸ queda anulada, sobre el áspero pleno de los hechos, por la retractación, impotente por otra parte contra las fuerzas que él mismo ha puesto en movimiento, y por la última soledad del déspota. Pero en el procedimiento seguido para obtener tales hechos, la transgresión del primero de los puntos del programa, el puramente jurídico-político, no se halla presente. El tirano sólo es mostrado en razón de su decisión religiosamente más espectacular: la prohibición de celebrar los ritos funerarios y de dar sepultura al cadáver de un hombre. Y lo que se

16

⁵ Ver F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a JC)*, I (Barcelona, 1956; Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), 182-90. Traducción más reciente en C. García Gual (trad.), *Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV a JC)* (Madrid, 1980), 40-43.

⁶ El épodo (vv. 376-383), a cargo de la voz singular del corifeo, se ocupa simplemente de anunciar, entre el terror y la conmisericordia, la llegada de Antígona y del guardia que acaba de aprehenderla.

⁷ Para el sentido de este proceso ver, por ejemplo, F. Rodríguez Adrados, “Teorías políticas de la ilustración en su primera fase”, en *La democracia ateniense* (Madrid, 1975), 159-215.

⁸ Es interesante releer el programa de gobierno de Creonte y la situación de comunicación en que es planteado (vv. 155-222).

SOFISTAS, DIOSOS Y LITERATURA

confronta con esa decisión es, muy congruentemente, sólo la eficacia de un antiguo derecho sacro, insertado en la estructura de una organización pre-política aún fundada en los privilegios de los clanes nobiliarios⁹ y colocado bajo el amparo del Zeus del cercado familiar (“*Herkeios*”: v. 487), del Zeus de la solidaridad de la sangre (“*Xynaimós*”: vv. 658-659)¹⁰ —derecho cuya intachable vigencia se sitúa a salvo de, y por encima de, cualquier ordenamiento de la polis.¹¹ De aquí que el costo,

⁹ Para la relación entre ritos mortuorios, derecho familiar y clanes nobiliarios puede verse, en el aspecto político, A. Andrewes, “The growth of the city state”, en H. Lloyd-Jones (ed.), *The Greek world* (Harmondsworth, 1965), 26-65 (hay traducción al español, de J. C. Cayol de Bethencourt: Madrid, 1974). Desde la perspectiva religiosa, F. Vian, “La religión griega en la época arcaica y clásica, 3: La religión familiar”, en H.-Ch. Puech (ed.), *Las religiones antiguas*, II, trad. J. L. Balbé y A. Cardín Garay (México, 1977; fecha del original: 1970), 270-81. Y, más recientemente, E. Vermeule, “Enterramiento y duelo”, en *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, trad. J. L. Melena (México, 1984; fecha del original: 1979), 38-53.

¹⁰ Los tres versos pertenecen a enunciados de Creonte, quien manifiesta, así, estar consciente de la existencia de ese antiguo derecho al que desautoriza.

¹¹ En su réplica a Creonte (vv. 450-470), Antígona llama a las disposiciones del derecho familiar “proclamas (*kerygmata*: literalmente, enunciados que se pregonan por medio de heraldo) no escritas, inquebrantables de los dioses” (v. 454), que “no son de hoy, ni de ayer, sino que han tenido vida desde siempre y nadie sabe desde cuando se han manifestado” (vv. 456-457). Sobre el sentido general del conflicto entre Antígona y Creonte quizá sea éste el lugar, para registrar dos interpretaciones, extraordinariamente autorizadas, divergentes ambas de la que arriba se propone. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau (México, 1946, fecha del original: 1916), I 298: “Para cumplir con la ley no escrita y realizar el más sencillo deber fraternal (Antígona) rechaza con plena conciencia el decreto tiránico del rey, fundado en la fuerza del estado” (tampoco conozco el texto en alemán). Y A. Lesky, *Tragische Dichtung*: “Se puede afirmar con certidumbre que hoy prevalece una interpretación que ... ve en la *Antígona* una lucha personal contra la excesiva autoridad de un estado que

LUIS ASTEY

para Creonte, de su error político de base —“Ninguna polis pertenece a un solo hombre”: v. 737, en voz de Hemón, el hijo de Creonte— enmascarado por el patetismo religioso de la decisión espectacular, consista en el suicidio del hijo y de la esposa,¹² no en la pérdida del poder. Y esta manera de plantear las relaciones entre lo jurídico-religioso y lo jurídico-político no sólo va en dirección contraria a la implicada en la tesis que Esquilo había formulado unos dieciocho años antes (458 a JC) como desenlace de la *Orestíada*: las viejas y terribles diosas de la venganza familiar, hijas de la Noche, trocadas en venerandas y bienhechoras pero sin haber perdido su virtud de castigar los delitos de sangre,¹³ se integran al derecho político ateniense por obra del orden olímpico y con participación del orden humano, de Atenas y del tribunal del Areópago que, conjuntamente aunque situado cada uno en su propia dimensión jerárquica, han absuelto a Orestes de un matricidio

18

no reconoce como absolutamente válida ninguna ley fuera de su alcance o por encima de su propia omnipotencia” (traduzco de la versión al inglés citada en la nota 3: p. 140). Sin embargo, con respecto a esta última tesis ver ya G. Norwood, *Greek tragedy* (4a. ed.: Londres, 1984), 137: “But the admiration (de la *Antígona*) often rests on a misunderstanding. It is customary to regard Antigone as a noble martyr and Creon as a stupid cruel tyrant, because of an assumption that she must be what a similar figure would be and often has been, in a modern play.”

¹² Desde la perspectiva de Aristóteles (*Poética*, 1453 b 19), esta catástrofe sería susceptible de otra interpretación, estrictamente literaria, que al parecer no invalida la arriba propuesta: “Accidentes que pasen entre amigas —como cuando hermano mata o está a punto de matar o hacer algo parecido con hermano, hijo con padre, o madre con hijo, o hijo con madre son puntualmente lo que se debe buscar” (trad. García Bacca).

¹³ Sobre las Erinias sigue siendo válida la exposición de J. Harrison, “The demonology of ghosts and sprites and bogeys”, en *Prolegomena to the study of Greek religion* (3a. ed.: Cambridge, 1922; uso la reimpresión de Nueva York, 1957), 163-256, o la mucha más breve de C. Kerényi en *The gods of the Greek*, trad. N. Cameron (Londres, 1951; el original fue preparado exclusivamente para esta traducción), 46-48.

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

tribalmente necesario y que conlleva la obligación, asimismo tribal, de ser a su vez vengado¹⁴ (*Euménides*, vv. 744-1043). Ni solamente remonta, como es patente que lo hace, a posiciones pre-solónicas.¹⁵ Sino que, además, vuelve absolutamente inoperante lo que la estrofa y la antistrofa I más la estrofa 2 del estásismo, descontextualizadas, habían proclamado como fundamentación para lo terriblemente prodigioso del excepcional ser del hombre. Pues lo que humaniza a éste ya no es ni su habilidad para establecer el señorío sobre los elementos no humanos del mundo ni la disciplina de racionalidad y de civilización —señorío sobre sí mismo— en que, él solo, ha sabido formarse. Radica, ahora, en su aptitud para recoger, o aun a veces para discernir los designios de los dioses y en su ductilidad para lograr que la acción humana se adapte a esos designios.

Esta tercera operación de recontextualizar parece imponer, así, otro modo de lectura a las estrofas y antistrofas del estásismo—incluidos, por tanto, los versos 364 a 375. Pues el discurso del coro, por poderosa que dramáticamente sea la voz que lo produce, no prevalece contra el sentido en que se orienta el complejo discursivo entretejido por las demás voces dramáticas —y por la misma voz del coro en el párodo y en los demás estásimos— que en la *Antígona* son asimismo sujetos de enunciación. De este modo, los versos 332 a 375 quedan convertidos

19

¹⁴ En esta perspectiva, lo que singulariza a la historia de los Atridas con respecto a leyendas análogas radica en haber conducido al ámbito de una sola estirpe la ley de las venganzas intertribales y en haber hecho coincidir en una última figura las diversas ramas en conflicto dentro de esa estirpe. Para la elaboración literaria del tema antes de la *Orestíada* ver P. Mazon, “La légende d’Oreste avant Eschyle”, en *Eschyle*, II (París, 1965: Collection des Universités de France), I-X.

¹⁵ Ver *supra* y nota 5. Cf. Jaeger. 1936, I 257-58: “...el estado no era concebido simplemente como el aparato de la autoridad, sino como la profunda lucha de todos los ciudadanos de Atenas para liberarse del caos de los siglos pasados, hasta la consecución de las fuerzas morales anheladas y la realización del cosmos político. El estado resulta ser, en el sentido de Solón, la fuerza que pone en conexión todos los esfuerzos humanos”.

LUIS ASTEY

en una declaración de humanismo que ni reducida a los términos de la sabiduría político-religiosa convencional tiene sustento. Que está ahí, antes bien, precisamente para, a partir de ella, cancelar, en su allá y en su entonces, cualquier forma de humanismo.

Antigua sofística: fragmentos y reelaboraciones

3. En otros géneros discursivos –sometidos, por tanto, a otras leyes de construcción– se conserva el pensamiento de la primera sofística¹⁶

20

¹⁶ Para la sofística antigua acepto en principio el canon establecido por A. Levi, *Storia della sofistica*, ed. D. Pesce (Nápoles, 1966), 333 (en la p. 28 se describe el criterio que presidió su fijación) y, en lo fundamental, confirmado por A. Gómez Robledo, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía* (México, 1974 = Gómez Robledo 1974; hay reimpresión de 1982), 478-79. Pero, a diferencia de este último, no excluyo una parte (ver sus pp. 494-95) de la que Levi denomina escuela de Protágoras y, con perdón de ambos especialistas, acojo, quizás injustificadamente, al “rettore semi-sofista” Trasímaco de Calcedonia, por el peso que el prefijo ‘semi’ tiene en el libro primeramente mencionado (capítulo III). Y me represento esa misma sofística como un esfuerzo, serio y respetable, orientado en dos direcciones. En primera instancia, hacia la tarea de “educar a los hombres”. Así define su oficio Protágoras en el homónimo diálogo (317b) de Platón –ver Platón, *Oeuvres complètes* III 1: *Protagoras*, ed. y trad. A. Croiset y L. Bodin (2a. ed.; París, 1948; Collection des Universités de France), 31, así como la p. 84 en Marrou 1960, obra que será identificada un poco más adelante– y análoga fue, según todos los testimonios válidos, la práctica de los demás sofistas incluidos en el canon. Si bien es necesario hacer constar que, lo mismo en el caso de éstos que en el de Protágoras y por muy subversiva que haya aparecido ante los ojos de sus contemporáneos más conservadores o de los epígonos de éstos, dicha práctica se ejerció dejando siempre intactas todas las limitaciones de orden social que la aplicación en sentido pleno de la palabra ‘hombre’ a los seres humanos individuales comportaba en la Atenas del siglo V a JC. Y, en segundo lugar, aunque con no menor interés, hacia el empeño de fundamentar esa educación en un examen de las posibilidades de aquellos mismos hombres en cuanto a su puesto en el mundo

SOFISTAS, DIOS Y LITERATURA

y a su actividad dentro de él, es decir, en cuanto a su condición como sujetos de la cultura. Este modo de entender la sofística antigua queda colocado, entonces, más acá tanto del punto de mira desde el que la enfoca Platón —aun cuando en él sea preciso distinguir, de la actitud irónica y despectiva con respecto a los sofistas como género, por una parte la innegable ambigüedad ante la contextura de Protágoras y por otra el juego a las definiciones a que el extranjero de Elea, en algo que es al mismo tiempo un rigurosísimo ejercicio de metafísica y de lógica, se entrega durante numerosas páginas (221 c-268 d) en el *Sofista* (c. 361 a JC)— como de la que pudiera considerarse perspectiva común a la tendencia socrática ‘ortodoxa’: ni Jenofonte en el *Cinegético* (c. 401 a JC) XII 1, 1-9 o en los *Memorabilia* (c. 386-c. 365 a JC) I 6, 13 (el pasaje pertenece a la fecha más temprana), ni Aristóteles en las *Refutaciones* (entre 347 y 335 a JC) I, 165 a 21. se plantean de otra manera el problema de la sofística. Ver sobre esto (a) Platón, *El sofista*, ed. y trad. A. Tovar (Madrid, 1955; Clásicos Políticos), 11-102; (b) Xenophon, “On hunting”, en *Scripta minora*, ed. y trad. E. C. Marchant (Cambridge, Mass. y Londres, 1925: Loeb Classical Library, 183), 449-53; (c) Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, trad. J. D. García Bacca (México, 1946; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 73; y, (d) Aristotle, “On sophistical refutations”, en *On Sophistical refutations. On coming-to-be and passing-away*, ed. y trad. E.S. Forster [and] *On the cosmos*, ed. y trad. D. J. Furey (Cambridge, Mass. y Londres, 1955; Loeb Classical Library, 400), 13-15. Ya en el clásico libro de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I 2: *Vorsokratische Philosophie: Herakleitos, Empedokles, Atomisten, Anaxagoras; Sophisten*, Tübingen, 1859 —que, en lo que se refiere a los sofistas, sólo conozco por intermedio de traducción al francés: E. Zeller, *La philosophie des grecs considérée dans son développement historique*, I 2: *La philosophie des grecs avant Socrate: les Eléates; Héraclite, les Atomistes, Anaxagore; les Sophistes*, trad. E. Boutroux (París, 1882), 449-556— creo advertir diversos indicios que permiten pensar en un considerable alejamiento relativamente a la perspectiva adoptada por los socráticos mayores (ver en particular la sección “Caractères généraux de la sophistique”: pp. 479-94). Sin embargo, la representación de la sofística que subyace a todo lo que a continuación viene en este apartado II deriva capitalmente de trabajos más modernos. Para la vertiente educacional y humanística del movimiento, de los capítulos “La sofística”, “La Ilustración

LUIS ASTEY

acerca del hombre, los dioses y la participación de éstos y aquél en el acontecimiento de la cultura. O, mejor, lo que de ese pensamiento ha sobrevivido: (a) cuatro citas, al parecer directas, retiradas de textos de Protágoras, de Trasímaco y de Pródico; (b) tres segmentos de un tratado de Antifonte: *Sobre la verdad*, (c) dos de siete extractos, éstos tal vez de obras diferentes pero referibles a un solo autor, no identificado, activo hacia fines del siglo V a JC —extractos que constituyen lo que se conoce como ‘Anónimo de Jámblico’; (d) cuatro parlamentos,

22

y la sofística” (pero sin discernimientos axiológicos entre moralidad, amoralismo o inmoralismo: ver pp. 486 y 494) y “L’apport novateur de la première sophistique”, respectivamente en Jaeger 1936, I 303-46, Gómez Robledo 1974, 467-511 y II-I. Marrou, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité* (5a. ed.: París. 1960 = Marrou 1960; hay traducción al español, de la tercera edición, por N. M. Spinelli de Mazziotti; Buenos Aires 1965, con reimpresión en 1970), 81-98. Y de W. C. K. Guthrie, “The world of the sophists”, en *A history of Greek philosophy, III: The fifth-century Enlightenment* (Cambridge, 1969 = Guthrie 1969), 1-399, para sus implicaciones más estrictamente filosóficas. Aunque también es necesario dejar constancia de que asimismo en trabajos modernos reaparecen a veces, y aventajadas, las viejas posiciones: C. D. Tsatos, *La filosofía social de los antiguos griegos*, trad. C. A. Salguero-Talavera, México 1982 (no he podido controlar la fecha del original) añade a las tradicionales acusaciones venalidad, errabundez, ficción de sabiduría la de haber sido la primera sofística “la causa espiritual más fuerte que determinó el hundimiento del mundo griego antiguo” (*sic*: p. 49). Por último, y en otro orden de cosas, se habla, como se sabe, de una primera sofística o sofística antigua debido a que, en los siglos II a IV a JC. en el ámbito del mundo helenístico-romano se produjo un conjunto de escuelas de retórica y de oradores y conferencistas itinerantes que se han englobado bajo la denominación de segunda sofística. Son fuentes antiguas para ella las *Vidas de sofistas* (c. 230-238 d JC) de Filóstrato que también remiten a ciertos sofistas antiguos y las *Vidas de filósofos sofistas* (c. 400 d JC) de Eunapio las dos recogidas en Philostratus and Eunapius, *Lives of the sophists*, ed. y trad. W. C. Wright, Cambridge, Mass. y Londres 1921, Loeb Classical Library 134. Y para una aproximación reciente ver E. L. Bowie, “The importance of the sophists”, *Yale Classical Studies* 27 (1982), 29-59.

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

presentados bajo ficción de oralidad y diversamente marcados según las intencionalidades de los escritos en que aparecen, respectivamente atribuidos a Protágoras, a Trasímaco y, dos, a Hipias en la medida en que los tres operan a modo de voces interlocutorias dentro de algunos diálogos de Platón o en los *Memorabilia* de Jenofonte; y (e) algunas citas en diversos escritos de Aristóteles, o en sus escollos.

Acaso no resulte completamente inadecuado distribuir y revisar estos testimonios en función de la componente particular desde la que cada uno de ellos se representa la totalidad del acontecimiento.¹⁷ Y, en los puntos en que parezca ser preciso, confrontarlos o complementarlos con textos místicos y filosóficos no procedentes de la reflexión de los primeros sofistas.

A. El mundo del hombre

4. Es posible, entonces, situar en primer término la tesis con que Protágoras habría comenzado su *Verdad (Alétheia)*¹⁸:

¹⁷ Excepto, y a veces sólo a la larga, para lo conservado por Aristóteles o por Platón, y quizá para algún otro caso que parezca requerirlo, me refiero a los textos procedentes de la antigua sofística o concernientes a ella según aparecen en la recopilación de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 5a. ed. por W. Kranz, I-III, Berlín 1935 (=DK). No me ha sido posible consultar directamente ediciones posteriores a ésta. Identifico los textos mediante los números y letras que en la mencionada recopilación han sido usados como instrumentos organizadores. He creído necesario añadir, a veces, la localización por páginas, o inclusive por líneas.

¹⁸ Así llama Platón, en el *Teetetes*, 161c. a la obra de Protágoras a la que esta proposición pertenece (ver luego, nota 25). Sexto Empírico (s. II-III d JC). *Contra los matemáticos* (*máthēma* =saber en cuanto objeto de enseñanza), VII 60 (=DK 80 B 1) se refiere a ella como *Katabállontes* (=Demoledores o Derribadores, evidentemente del adversario y sobreentendiéndose 'Razonamientos' o cualquier otra traducción análoga de 'Logoi'). Se discute si la misma obra es mencionada también mediante un tercer título: *Acerca del ser* (*Peritōū óntos*), que usa Porfirio (232-c. 305 d

LUIS ASTEY

De todas las cosas medida es el hombre, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son (*Pánton khrēmáton métron estìn ánthrōpos, tōn mèn óntōn hōs éstin, tōn dè ouk ónton hōs ouk éstin*).¹⁹

Como se sabe, bajo la engañosa sencillez de su literalidad²⁰ el enunciado encierra varias dificultades de lectura. 'En cuanto' procede ya de una elección interpretativa, y seguramente contribuye a incrementar

JC) en un pasaje que le asigna Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica* (c. 315 d JC), X 3 (=DK 80 B 2). E. Brodero, *Protagora*, I: *Prolegomeni, vita, stile, dottrina* (Bari, 1914), 97, defiende la denominación "porque lo que sigue [a la mención del título] en el pasaje de Porfirio no es sino la traducción a diferente lenguaje filosófico del conocido axioma protagoreano" (el hombre como medida). Al parecer, prácticamente todos los demás especialistas atribuyen el tercer título a una obra diferente del propio Protágoras. Por otra parte, tanto Platón y, Sexto Empírico, *loci citati*, como Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (primera mitad del siglo I d JC), IX 51 (=DK 80 A 1), atestiguan que la tesis se hallaba colocada al comienzo del escrito.

24

¹⁹ Traduzco y translitero a partir de Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII 160 (ver nota anterior), que por lo menos desde Diels se considera como la fuente 'clásica' del texto. Únicamente en este pasaje, y, en el de Diógenes Laercio asimismo citado en la nota precedente, parece conservarse íntegro, en estilo directo y sin interpolación de comentarios el enunciado de Protágoras. De otras maneras lo manejan DK 80 A 13-14, 16, 21 a y B 1 secciones 2 y 3, así como Aristóteles, *Metafísica* X 1, 1053a 38 y XI 6, 1062b 12, testimonios estos dos no registrados en M. Es posible que en ediciones posteriores a la que uso (aún no totalmente en la sexta: ver M. Timpanaro Cardini, *I sofisti: frammenti e testimonianze* (2a. ed.: Bari, 1954), XV y 15, n. 1) ya hayan quedado recogidos. En las siguientes notas 23, 25, 28 y 36 hay traducciones, parciales o completas, tanto de los dos lugares de la *Metafísica* como de los incluidos en DK.

²⁰ Comparece Jaeger 1936, 1317: "La célebre frase de Protágoras: 'El hombre es la medida de todas las cosas'. tan característica en su misma ambigüedad del tipo de su humanismo" (subrayado mío).

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

el engaño: intenta concertar en un solo elemento léxico del español las dos posibles traducciones –‘que’ (conjunción) y ‘como’ (=modo en que)– que en los correspondientes segmentos textuales griegos *hōs* permite y que podrían asimismo ser entendidas como recíprocamente excluyentes.²¹ Además, donde carece de predicado, ¿en qué sentido ha sido escrito *éstin*? ¿Remite ya al hecho puro de existir o indica todavía, o simultáneamente, el de ‘suceder así’, el de ser eso verdaderamente? Y, esto último, ¿en el nivel de las realidades o en el nivel de las aseveraciones?²² O, en otra dirección, ¿qué son *khre̓mata*? Desde luego, no las cosas como ajenas al hombre. Tampoco *prágmata* o ni siquiera *ónta*, otros términos con que las cosas pueden ser significadas,²³ las

²¹ El alemán en DK 80 B 1 opta por mantener la disyunción: “...*der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind*” (II 263).

²² Para el sentido no existencial, o no puramente existencial, de *einai* en construcciones absolutas. ver Ch. H. Kahn, “The Greek verb ‘to be’ and the notion of being”, *Foundations of language: International Journal of Language and Philosophy* 2 (1966), 245-62. La tesis de Protágoras es tratada particularmente en las pp. 249-50, en conexión con el sentido “verídico” del verbo y la “esencial ambigüedad” de ese sentido (ver p. 252).

²³ *Prágmata* (cf. ‘praxis’) liga las cosas al hombre a través de la actividad que éste ejerce sobre ellas, pero configurándolas y mediatizándolas por la presencia, siempre en primer plano, de esa misma actividad. Al español, su traducción general más adecuada, puesta en singular, acaso sea ‘asunto’ (aquello que ha sido asumido o tomado a cargo por alguien, a lo que alguien ha constituido o tenido que constituir en objeto de su ocupación). Así por ejemplo en Esquilo, *Euménides*, vv. 475-476, sólo que entre dioses antropomorfos (habla el coro de las Erinias): “Señor Apolo, gobierna lo que te pertenece. Explica pues de qué modo tienes parte en estos asuntos (*prágmata*)” (=el matricidio, que ha sido actividad de Orestes, y la venganza de sangre, que tradicionalmente ha correspondido al área de ocupación de las Erinias). Y, también, con modificador o algún otro tipo de palabra que especializa su sentido, en Aristófanes y en Platón: “...asuntos y procesos (*prágmata kantigraphái*)”, i.e., asuntos legales: *Nubes* (432 a JC), v. 47 1; “...los asuntos políticos (*tà politikà prágmata*)”; *Apología de Sócrates* (c. 396 a JC), 31d. O de parecida manera en Heródoto, pero dentro de un

LUIS ASTEY

26

contexto que indirectamente remite al hombre como género: “Si crees ser inmortal y mandar tropar iguales a ti, no tengo necesidad alguna de exponerte mi opinión. Pero si reconoces que tú también eres hombre y mandas a otros que son como tú, piensa ante todo [en] aquello de que en los asuntos (*pragmátōn*: en genitivo a causa de la construcción griega) humanos hay una rueda que gira y no deja que siempre sean felices las mismas personas” (habla Creso a Ciro); *Historias* (c. 448-c. 428 a JC) I, 207. Para este último pasaje utilizo Heródoto, *Historias*, ed. y trad. J. Berenguer Amenós, I (Barcelona, 1960; Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), 134. En los casos anteriores traduzco de los textos en Platón, *Oeuvres Complètes*, I: *Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, ed. y trad. M. Croiset (París 1953), 159; en *Aristophane*, I: *Les Acharniens, les Cavaliers, les Nuées*, ed. y trad. V. Coulon (París, 1948), 184; y en *Eschyle*, II: *Agamemnon, les Choéphores, les Euménides*, ed. y trad. P. Mazon (París, 1965), 154 –todos en la *Collection des Universités de France*. *Khrēmata*, en cambio, tiene una connotación más apremiante: liga al hombre a las cosas desde la necesidad que él tiene de ellas, desde el valor de uso –y de cambio– que ellas le presentan. Ya en *Odisea* 2, vv. 78 s, 203 (*Homeri opera*, ed. D. B. Monro y Th. W. Allen (3a. ed., Oxford, 1920; Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), II sin paginación) Telémaco llama *khrēmata* a los componentes de su patrimonio, es decir, al conjunto de los satisfactores con los que, en su privilegiada situación de noble, hace frente a las necesidades de su vida material –patrimonio que, dicho sea de paso, le interesa mencionar ante la asamblea de Itaca porque está siendo consumido por los cincuenta pretendientes de su prudente madre. Y, casi en el otro extremo del período helénico, en el capítulo I del *Económico* (c. 380? a JC) de Jenofonte, los bienes de este mundo (un caballo, la tierra, las ovejas, una flauta, el dinero: *argýrion*) siguen siendo *khrēmata*, pero con una condición que Sócrates les impone en su diálogo con el propietario rural Aristóbulo, y ante la que es imposible no recordar el enunciado de Protágoras. En efecto, Sócrates dice: “...las mismas cosas (*ónka*), para el que sabe hacer uso (*tói mēn epistaménōi khrēsthai*) de ellas, son bienes (*khrēmata*), y, para el que no sabe, no son bienes” (I 10). Y con la novedad, o no, de que, en este sentido, algunos hombres resultan ‘crematizables’: “...los amigos, si se sabe hacer uso de ellos de modo que beneficie su amistad” (I 14) y “...los enemigos ... para el que sepa sacar partido de ellos” (I 15). Cito a partir de Jenofonte, *Económico*, ed. y trad.

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

J. Gil (Madrid, 1967), 266-77. Por otra parte, entre la *Odisea* y el *Económico*, el *khrẽmata* experimenta una ampliación de sentido. Tal vez ésta se encuentre ya en Hesíodo, *Los trabajos y los días* (=Trabajos; s. VII a JC), v. 686: “El dinero [¿la riqueza?] es vida (*psykhé*) para los miserables hombres”; Hésiode, *Théogonie, les Travaux et les jours, le Bouclier*, ed. y trad. P. Mazon (París, 1944; Collection des Universités de France), 111. Pero ciertamente está en Alceo (s. VII-VI a JC): “El dinero es el hombre (*khrẽmat ánēr*)”: *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, ed. E. Lobel y D. Page (Oxford, 1955), no. 360 (p. 275). Lo que Píndaro, *Istmicas* 2 (472 a JC), v. II, reelabora y amplifica: “El dinero, el dinero es el hombre”; *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. C. M. Bowra (Oxford, 1935: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), sin paginación. Y, no inesperadamente, ese mismo significado de la palabra admite Platón en el *Cratilo* (c. 386-385 a JC), al retomar un tan predilecto tema suyo (ver antes, nota 16): “...seguir a los que saben, pagándoles dinero y, encima dándoles las gracias. Son los sofistas...” (391 b). Por lo demás, las perspectivas tienden a confundirse, y *khrẽmata* y *prágmata* se vuelven términos conmutables. Un solo ejemplo. De nuevo en el *Cratilo* (385e-386a), y, precisamente en función de la tesis de Protágoras, Platón escribe, haciendo otra vez disertar a Sócrates: “...como decía Protágoras al declarar ser el hombre medida de todas las cosas (*khrẽmata*) de manera que tal como a mí me parecen ser las cosas así son para mí, y tal como a ti así para ti”. Traduzco estos pasajes según el texto en Platon, *Oeuvres complètes*, V 2: *Cratyle*, ed. y trad. L. Méridier (París, 1950: Collection des Universités de France), 53 y 62. *Onta*, por su parte, distancia al hombre de las cosas, pero no las desliga de él: las propone como presencias que dentro del mundo se enfrentan a la del hombre sin que éste intente, con respecto a ellas, otra operación que la de dar testimonio de su presentarse ahí. Bajo su forma épica, la palabra aparece ya al principio de la *Iliada* (I. v. 70) para designar el aquí y el ahora, el presente de ellas, todavía en conexión con una estructura meramente lingüística de la temporalidad: “...el que conoce (Calcas) lo que está siendo (*t'éonta*) y, lo que ha sido y lo que está por ser”: Homère, *Iliade*, ed. y trad. P. Mazon et al. (París, 1949: Collection des Universités de France), I 6; e igual significado conserva todavía, bajo su forma ática, en la *Helena* (c. 413-412 a JC) de Eurípides, vv. 14-15. “...llamada Theonoé porque sabía todo acerca de los dioses, y lo que está siendo (*t'ónta*) y lo porvenir”: Euripide, V: *Hélène, les Phéniciennes*, ed. y trad. H. Grégoire et al. (París, 1950: Collection des Universités de France),

LUIS ASTEY

28

50. Pero desde el llamado fragmento de Anaximandro DK 12 B 1: "...el principio ... de las cosas (*tôn óntōn*) es el *ápeiron*", i.e., lo que no tiene límites ni como experimentable ni como definible en el pensamiento de los cosmólogos presocráticos significa ya "toda existencia natural", "hablando bajo el punto de vista platónico, lo que perciben nuestros sentidos en el mundo exterior". Así, entonces, también Heráclito: "Si todas las cosas (*pánta tà ónta*) se convirtieran en humo, las narices discernirían" (=DK 22 B 7) e inclusive en Empédocles: "Cuando proyectaba todo el poder de su mente observaba con facilidad cada una de las cosas (*tôn ónton pántōn*) tanto en diez como en veinte vidas de hombres" (=DK 31 B 129, 4-6) –por ejemplo, "Parménides tomó evidentemente la palabra de ellos [¿asimismo de Empédocles?] y analizó lo que implicaba lógicamente, con vistas a revolucionar el concepto ingenuo y sensible de la existencia adoptado por los milesios". Las versiones de Empédocles y de Heráclito las extraigo de *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan et al. (I-III; Madrid, 1979-1980; Biblioteca Clásica Gredos, 12, 24 y 28), nos. 718 (trad. E. Juliá; I 381) y 597 (trad. F. della Croce; II 289). Y creo haber seguido muy de cerca en lo demás la nota 2 al segundo capítulo de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos (México, 1952: uso la reimpresión de 1980; fecha del original: 1947 =Jaeger 1947), 198. Y ver la entrada *éinai* (sin transliterar) en el "Wortindex" de W. Kranz (=DK III, 7-488), 144-47. En la especulación platónica, de ordinario el significado se mantiene. Al pasaje de las *Leyes* que posteriormente se aducirá (nota 26), podrían añadirse, por ejemplo, *Cratilo*, 385b (habla Sócrates): "¿Y el [discurso: *lógos*] que dice las cosas (*tà ónta*) como son, es verdadero?": p. 51 de la edición mencionada más arriba: *República* (c. 388-c. 375? a JC) VII, 532c (habla también Sócrates, exponiendo la alegoría de la caverna): "...sombras de los seres reales (*skiàs tôn óntōn*)": tomo la traducción de Platón, *La república*, ed. y trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, III (Madrid, 1949; Clásicos Políticos), 33; o *Sofista*, 263d (habla un extranjero de Elea): "...y las no cosas como cosas (*kai mè ónta hōs ónta*)": cf. p. 92 de la edición descrita en la nota 16. En tanto que en Jenofonte, *Económico* I 10 (ver también más arriba), si bien *ónta* sigue significando 'cosas' en el sentido precedente, ocurre en un contexto que acerca tanto ese término a la noción de utilidad que casi lo hace entenderse como *khrȇmata*. Y Jaeger 1947, loc. cit.: "En el lenguaje jurídico de los oradores áticos se encuentra con frecuencia *tà ónta* [sin transliterar] en el sentido de lo que es propiedad de una persona". De

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

apartan de aquél. Pero, ¿se trata ahora de algo que permanece situado simplemente en el orden de lo operacional²⁴ o de algo que ha sido constituido ya en objeto relativamente a una teoría del conocimiento?²⁵ Al mismo tiempo, ¿se trata de las cosas mismas o meramente de

igual manera que en 51 la del *Gorgias* (c. 392-391 a JC) de Platón (habla Calicles): "... ¿o no sabes que el que imita al tirano matará, si quiere, al que no lo imita y le despojará de sus bienes (*ónta*)?": Platón, *Gorgias*, ed. y trad. J. Calonge Ruiz (Madrid, 1951: Clásicos Políticos), 100. Por lo demás, es evidente que los referentes originales de cada uno de los tres términos hasta aquí manejados presentan una relación ineludible: los *ónta* constituyen la única fuente posible tanto de los *khřēmata* como de los *prágmata*.

²⁴ Así lo consideran, por ejemplo, Gómez Robledo 1974, 487 o, sólo para "el campo de lo ético", también Guthrie 1969, 187. Ya antes, y más tajantemente, Marrou 1960, 84: "...ils n'ont pas été à proprement parler des penseurs, des chercheurs de vérité. C'étaient des pédagogues".

²⁵ En función de teoría del conocimiento (y del valor: o del bien, si no se admite el anacronismo) lo entienden, y lo rechazan, tanto Aristóteles como Platón. Así, en el *Teetetes* (369-367 a JC), Sócrates dice (166d-e), mimando a Protágoras: "Y que existan la sabiduría y el hombre sabio de ninguna manera lo niego. Antes bien, llamo precisamente sabio a aquél que, cuando ante alguno de nosotros las cosas aparecen, y son, malas, él, mediante alguna mutación, hace que aparezcan, y que sean, buenas. Sin embargo, no trates de forzar mi razonamiento de acuerdo con las palabras, sino capta más claramente lo que quiero decir. Recuerda, pues, lo que ya fue dicho, que ante el enfermo la comida aparece, y es, amarga, y ante el sano aparece, y es, lo opuesto. Ahora bien, ninguno de los dos es de considerarse más sabio que el otro: eso es imposible, ni tampoco se puede afirmar que el enfermo sea ignorante porque opina de ese modo ni que sea sabio el sano porque lo hace diferentemente. Lo que sí cabe es cambiar un punto de vista por el otro, porque el otro es mejor." O, en dos lugares más del mismo diálogo, en ambos expresándose según su propia voz: "¿La sensación dijiste, es conocimiento (*epistēme*)? [Teetetes responde: "Sí"] Pues te has arriesgado a pronunciar una fórmula (*lógos*) no trivial acerca del conocimiento, sino la que asimismo enunció Protágoras. La dijo de otra manera, pero la cosa es la misma. Pues en alguna parte dice ser el hombre medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son"

LUIS ASTEY

30

(151a-152a); y, posteriormente (161c-d): “¿Sabes, Teodoro, lo que me asombra de tu amigo Protágoras? Teodoro responde: [“¿Qué, pues?”] Ha dicho cosas que me gustan mucho, como esa de que lo que le parece a cada uno eso además es. Sólo me pasma el principio de su razonamiento, el que al iniciar su *Verdad* no haya dicho que de todas las cosas medida es el cerdo, o el cinocéfalo, o algún otro aún más extravagante de entre quienes tienen sensación. Hubiera comenzado, así, a hablarnos magníficamente, y desdeñosamente, mostrando que mientras nosotros lo admirábamos por su sabiduría del mismo modo que a un dios, él por su parte, en cuanto a discernimiento, no era mejor que un batracio renacuajo, no digamos que cualquier otro hombre.” Y lo mismo en diversos lugares, más o menos reiterativos, de la *Metafísica* aristotélica, de los cuales quizá sea oportuno recoger únicamente dos: “Además, si las contradicciones son todas simultáneamente dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo 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 el razonamiento de Protágoras. Pues, 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” (IV 4, 1007b 18); y: “Semejante a lo expuesto es también lo dicho por Protágoras. Éste, en efecto, afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad, pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es, y es mala y es buena, y así lo demás que se dice en los juicios contradictorios, ya que muchas veces a unos les parece que una cosa determinada es hermosa y a otros lo contrario, y la medida es lo que le parece a cada uno” (XI 6, 1062b 12). Pero ver asimismo IV 5, 1009a 6; IX 3, 1046b 29; X 1, 1053a 31. Coherentemente, la misma perspectiva siguen las lecturas modernas que se apoyan en Aristóteles y en Platón: baste como ejemplo Guthrie 1969, 181-86. En otro orden de cosas: las traducciones de los pasajes aristotélicos proceden de *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por V. García Yebra (2a. ed., Madrid, 1982; Biblioteca Hispánica de Filosofía, 65), 180 y 554 (ver pp. 188-89, 442-45 y 488-89 para los aquí no recogidos). W. Jaeger. “La *Metafísica* original” y “El desarrollo de la *Metafísica*”, en *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. J. Gaos (México, 1946: uso la reimpresión de 1984; la edición alemana es de 1923 y de 1936 la versión inglesa, con reelaboraciones de Jaeger, de la que traduce Gaos), 194-261, sitúa las

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

cosas que aparecen como modalidades de otras cosas?²⁶ Y, no por último, ¿a quién designa *ánthrōpos*? Desde el *Cratilo* (c. 385 a JC) de Platón, las principales lecturas antiguas postulan al hombre individual, y más explícitamente desde el *Teetetes* (166d): “Porque yo digo que la verdad es tal como lo he escrito: medida es cada uno de noso-

reiteraciones aristotélicas en el proceso de elaboración del tratado, al mismo tiempo que, a partir del texto actual de éste, finamente discierne las etapas de dicho proceso. Y por lo que respecta al *Teetetes* traduzco el texto de A. Dies en Platon, *Oeuvres complètes*, VIII 2: *Théétète* (París, 1950; Collection des Universités de France), 170, 186 y 194.

²⁶ De este modo W. Nestle, *Historia del espíritu griego desde Homero hasta Luciano*, trad. M. Sacristán (Barcelona, 1961), 118: “En todos los terrenos [*überall*] ocurre pues lo mismo: las “cosas” (*chrémata*) de las que el hombre es medida no son cosas concretas, sino las cualidades de las cosas o las instituciones y, las ordenaciones sociales [pero el texto dice: *bzw. der gesellschaftlichen Einrichtungen und Ordnungen* = o bien de los modos de organización y de los ordenamientos sociales]. En este contexto hay que recordar que para los antiguos pensadores griegos lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo eran sustancias, y que aún en Platón (Protag. [*sic*] 361 B) las propiedades de la justicia, la medida y el valor se llaman cosas (*chrémata*). No puede pues sorprender que también en la frase de Protágoras las cualidades se llamen “cosas”. Pero la palabra “chrémata” significa al mismo tiempo lo “válido”, lo que vale, como el juicio universal por una parte y hasta el mismo dinero por la otra. Para apuntar también a esta significatividad [*Beziehung* = referencia] y comprender correctamente el sentido de la proposición la traduciremos, pues, más adecuadamente del modo siguiente: “*El hombre es la medida de toda validez (cualidad)* [*Geltungen (Qualitäten)*, las dos en plural]: *de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto que no son.*” Conservo el tratamiento tipográfico de la traducción de Sacristán. Para el texto alemán ver W. Nestle, *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt* (2a. ed.; Stuttgart, 1944=Nestle 1944), 156-57. Y muy semejante es la posición de Guthrie 1969: “...all examples given by Plato and Aristotle are of properties or attributes. These are all what would concern Protagoras as a teacher of politics, ethics and rethorics” (p. 192).

LUIS ASTEY

tros (*hékaston hēmōn*) de lo que es y de lo que no.”²⁷ Pero los pasajes de Aristóteles y de Sexto que también comentan el enunciado,²⁸ sin perjuicio de que sus autores hayan tenido acceso directo a la *Verdad*, ¿se hallarán exentos completamente de la influencia platónica?²⁹ En

²⁷ Habla nuevamente Sócrates-Protágoras (ver antes, nota 25). El *Cratilo* es más descriptivo, menos generalizador: ver, traducido al final de la misma nota 25, el texto del pasaje.

²⁸ De cada uno de los dos comentarios de Sexto traduzco enseguida solamente las líneas iniciales, que conceptualmente son las más próximas al texto de Protágoras y que, además, tal vez sean las únicas necesarias para fundamentar la afirmación propuesta arriba: (a) “También Protágoras [Sexto acaba de hablar de los cirenaicos] sostiene ser el hombre medida de todas las cosas ... y mediante ello presenta únicamente lo que se manifiesta (*tà phainómēna*) a cada uno, e introduce así la relatividad (literalmente: *tò prós ti*=lo con relación a alguien)”: *Esbozos pirronianos*, I 216 (=DK 80 A 14, p. 258, 16-21); y (b) “También a Protágoras de Abdera [Sexto acaba de hablar de Anacarsis el escita] algunos lo cuentan en las filas de los filósofos que niegan el criterio puesto que dice que todas las representaciones (*phantasías*) y opiniones (*dóxas*) son verdaderas y que la verdad es (*prós ti*) relativamente a alguien, pues lo que a alguien aparece como, o lo que es opinado por alguien, inmediatamente eso es verdad para cada uno”: *Contra los matemáticos* VII 60 (=DK B 1, p. 262, 10-273, 2). En cuanto al resto de las líneas, me parecen inobjetables dos observaciones de Guthrie 1969: “*The language of Sextus is so entirely that of a later age as to cast suspicion on his substance*” (p. 185) y “*Sextus proves an unthrushworthy witness of genuine Protagorean ideas when he tries to go further than the ‘man-measure’ statement itself and its various implications*” (p. 185-86). Por lo que respecta a Aristóteles, ver la anterior nota 25.

²⁹ Evidentemente, Sexto no es un platónico. Pero, además del conocimiento general de la doctrina de Platón que le es necesario para acercarse u oponerse a ella desde su propia perspectiva escéptica, y más allá de su particular interés por el *Timeo*, en dos lugares de los *Esbozos pirronianos* (II 22 y 28) maneja pasajes del *Teetetes* (174b y 152a, respectivamente) y en *Contra los matemáticos*, I 389-390, sigue de cerca 171a, precisamente a propósito del postulado de Protágoras. Ver *Sextus Empiricus*, ed. y trad. R. G. Bury, I-IV (Cambridge, Mass. y Londres, 1939-1959; Loeb Classical Library, 273,

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

1895, por otra parte, Th. Gomperz propuso al hombre “en sentido general (*im generellen Sinn*)” y, en 1940, W. Nestle al hombre, “en sentido colectivo (*im kollektiven Sinn*)” —esto es, “un determinado pueblo (*Volk*), una determinada tribu (*Stamm*)”.³⁰ Y es posible que

291, 311 y 382), I 165 y 169 y II 207. Por otra parte, M. Untersteiner, *Sofisti: e frammenti*, I: *Protagora e Senade* (Florencia, 1949: Biblioteca di Studi Superiori, 4 = Untersteiner 1949), 41, n. 14, cree encontrar conexión expresa entre la interpretación de *méttron* como *kritérion* que Sexto hace en *Esbozos* I 216 (ver luego, nota 36) y 160c del mismo *Teetetes*: “...y según Protágoras, yo soy juez (*kritēs*) de lo que me es en cuanto es y de lo que no me es en cuanto no es” (Sócrates habla a Teodoro).

³⁰ Tanto esta última cita como las dos expresiones que la preceden las tomo de Nestle 1944, 158. No dispongo ahora de la obra previa de este mismo autor: *Von Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung der griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940, en donde el concepto del hombre colectivo como interpretación del de Protágoras aparece formulado por primera vez. Y de la obra de Gomperz sólo conozco la traducción italiana de A. Bandini: Th. Gomperz, *Pensatori greci: storia della filosofia antica*, I-IV, Florencia 1933-1962. Ver ahí II 273 y 275-76. Es de 1895 el prefacio de Gomperz a la primera edición alemana de la obra: Leipzig, 1896-1897. Guthrie 1969, 187, por otra parte, y otra vez para “el campo de lo ético” y nada más, parece aceptar la posibilidad de que en el enunciado de Protágoras ‘hombre’ signifique simultáneamente individuo y colectividad. Como se sabe, un tópico párrafo en las *Historias* (III 38) de Heródoto es el soporte inmediato de la que quizá pudiera llamarse tesis colectivista: “...porque, si alguien propusiera a todos los hombres, mandando elegir de entre todas las costumbres las costumbres más hermosas, habiendo analizado, escogerían, cada uno las propias: tanto considera cada uno ser las propias costumbres mucho más hermosas. Es, pues, natural que no otro sino un hombre maniático [Cambises] ponga tales cosas como irrisión. Y que así han juzgado todos los hombres lo que se refiere a las costumbres, es posible calcularse por muchas otras pruebas y además también ésta: Darío en tiempo de su propio reinado, habiendo llamado a quienes de los griegos estaban junto a él, preguntaba por cuánto dinero querían devorar a sus padres al morir; y ellos dijeron que por nada harían eso. Darío, después de eso, habiendo llamado de los indios a los

LUIS ASTEY

una distancia de entre tres y cinco décadas³¹ otorgue a una lectura mayor credibilidad que una distancia de aproximadamente veintitrés siglos y medio. Pero necesario no es.

llamados calatíes, los cuales se comen a sus progenitores, preguntaba, estando presentes los griegos y enterándose, mediante un intérprete, de lo que se decía, a qué precio aceptaban consumir el fuego a sus finados padres, pero ellos, exclamando fuertemente, reclamaban que él pronunciara buenos augurios. Por tanto, así se han acostumbrado esas cosas"; trad. A. Ramírez Trejo (México, 1976: *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), II 24-25. Detrás de lo cual se hallan, desde luego, y, sin perjuicio de la 'originalidad' de Heródoto, los llamados primeros logógrafos. Ver acerca de los más importantes de entre éstos L. Pearson, *Early Ionian historians*, Oxford 1939. Fragmentos en F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I: *Genealogie and Mythographie* (Leiden, 1957), I-156 (nos. 1-5) y 317-477 (comentario). Edición especial de Hecateo o de Mileto (c. 560-c. 480 a JC: al parecer el más famoso de ellos en el antiguo mundo helénico): *Hecataei Milesi fragmenta*, ed. G. Nenci, Florencia 1954, Biblioteca di Studi Superiori 22.

34

³¹ No parece posible fechar con precisión la *Verdad* de Protágoras —ni siquiera los datos cronológicos más generales que acerca de la vida y obra de éste han conservado los testimonios antiguos son susceptibles de ajuste dentro de un solo esquema: ver por ejemplo K. Freeman, *The pre-Socratic philosophers: a companion to Dies*, "Fragmente der Vorsokratiker" (3a. ed.; Oxford, 1953), 343-44. Parto aquí de los siguientes supuestos: (a) Protágoras habría muerto hacia 414 a JC (es decir, acepto la cronología de Apolodoro en Diógenes Laercio, *Vidas*, IX 56=DK 80 A 1, p. 225, 8-11); (b) la conversación relatada por Sócrates en el *Protágoras* estaría fechada por el propio Matón en c. 432 y no en 419 a JC (es decir, considero que el anacronismo en el texto no es la presencia de los hijos de Pericles (315 a) —murieron en 429— sino la mención (327d) de la puesta en escena (420 a JC) de los *Salvajes* de Ferécrates); (c) *ex silentio* (en ninguna parte de ninguno de los parlamentos intercambiados es mencionada o aludida la tesis del sofista), la fecha dramática del diálogo platónico proporcionaría un *terminus a quo* para el escrito de Protágoras. Si todo esto, por débil que sea, se admite de ese modo, la composición de la *Verdad* habría ocurrido entre 42 y 25 años antes que la del *Cratilo* de Platón).

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

De cualquier modo, y sin pretender disminuir la densidad de los problemas histórico-filosóficos³² implicados en ellas, tal vez sea posible intentar, más acá de las interrogantes anteriores, aunque sin ignorarlas, otra lectura de la tesis de Protágoras. Una primera proposición parece derivarse ya de los elementos hasta ahora revisados: existe ciertamente, como algo verificable en el orden de los hechos, una laxa y abierta pluralidad de cosas (*ónta*) con respecto a las cuales, independientemente de índoles —cuerpo, idea, propiedad, acontecimiento, etcétera— o de procedencias —de origen natural o de producción o fabricación humanas—,³³ la tarea intelectual inmediatamente pertinente consiste en definir el modo de la relación que a todas ellas las vincula con el hombre. Y probablemente tanto el acceso a esa definición como la serie de proposiciones que permiten completar la lectura puedan ser producidas a través de la respuesta a una nueva interrogante, que otra vez se plantea en el complejo nivel de la decodificación del enunciado: ¿qué es decir de alguien —no de algo— que sea *métron*? Técnica-mente es, desde luego, una metáfora:³⁴ una palabra ha sido desprendida de su campo habitual de significación —en sentido propio *métron* hace referencia o a instrumentos materiales de medición o, en cuanto han sido medidas, a las cosas también materiales a que ellos se aplican o aun sólo a ciertas porciones de tales cosas, y únicamente a eso—³⁵ e inser-

35

³² Para el tratamiento técnico de estos problemas de significado, en el orden de la técnica histórico-filosófica, ver Guthrie 1969, 181-92.

³³ Si se toma a la letra el mito que Platón, por voz de Sócrates, atribuye a Protágoras en el diálogo mencionado en la nota anterior, habría que admitir también como fuente de procedencia la operación de los dioses. Pero para algunas consideraciones sobre los problemas que tal mito plantea ver después, aquí, los apartados 5 a 10.

³⁴ Una catacrexis. Para esta noción ver H. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, trad. J. Pérez Riesco (Madrid, 1967; Biblioteca Románica Hispánica, III 15), II 66-69 (no. 562).

³⁵ Una vara de medir (*Iliada* 2, v. 422), las dimensiones del mar (Hesíodo, *Trabajos*, v. 648), medidas de capacidad y su contenido en granos (*Odisea* 2, v. 355; Hesíodo, *Trabajos*, v. 600) o en líquidos (*Iliada* 23, v. 368; *Odisea*

LUIS ASTEY

tada en un área semántica que hasta entonces le había sido ajena. Pero esa translación no es un acto gratuito. Obedece a la necesidad de subvenir a un punto de penuria léxica en la lengua del momento –de dar primera expresión a una nota privativa del comportamiento del hombre, que anteriormente no había sido nombrada aunque asimismo es verificable en el nivel de los hechos: la de único ente en posibilidad de volver conmensurables con él los componentes de aquella imprecisa pluralidad, de tomarlos a su cargo³⁶ y de integrarlos en un orden

36

9, vv 208-210: “Y cada vez que bebían de aquel vino dulce como miel, él llenaba una copa y la vertía en veinte medidas (*métra*) de agua”), un sistema de pesos y medidas (Heródoto, *Historias*, VI 127), el punto de anclaje de un navío al término de su travesía (*Odisea* 13, v. II), por ejemplo. Temprano, la palabra experimentó dos extensiones semánticas –la segunda asimismo catacrética– ambas atañederas al hombre. Por una parte, hacia un aspecto de la medición de su vida: la plenitud de su edad juvenil –Hesíodo, *Trabajos*, v. 438 (pero tanto en *Trabajos*, v. 132, como en *Iliada* II, v. 225, *métron* parece significar ‘término de la adolescencia’). Por otra parte, hacia un modo de su comportamiento: la medida (Hesíodo, *Trabajos*, vv. 694: “Guarda la medida (*métron*): lo oportuno (*kairós*) es excelente entre todo” y 720: “...el dón más pleno: la [lengua] que procede según medida (*katà métron*)”, por ejemplo), con la fortuna que se conoce. Es patente que el *métron* de Protágoras no pasa por ninguna de las dos.

³⁶ Acaso dos pasajes en el libro IV de las *Leyes* del Platón anciano justifiquen esta proposición. En 716c, el Ateniense dice: “El dios ciertamente ha de ser nuestra medida de todas las cosas (*pantón khrēmátōn métron*), mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir.” Y antes, en 715e-716a, solemnemente había proclamado: “...el dios, que según el antiguo dicho, tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas (*ho mèn dè theós, hōsper kai ho palaiōs lōgos, arkhēn te kai teleutēn kai mēsa tōn ontōn hapántōn ékhōn*)...” Ya Jaeger 1936, I 317, cita la primera expresión, para diverso propósito. Translado ambos párrafos, la traducción del segundo con ligeras modificaciones en la colocación de las palabras, de Platón, *Las leyes*, ed. y trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (Madrid, 1960; Clásicos Políticos), I 146-47. También E. des Places en *Platon, Œuvres complètes*, XI 2: *Les lois, livres III-VI* (París, 1951; Collection des Universités

SOFISTAS, DIOSOS Y LITERATURA

cognoscitivo y axiológico,³⁷ obra exclusiva suya, que les confiere ser y valer en cuanto *khre̓mata* (o en cuanto *prágmata*). Nunca en cuanto cosas con respecto a las cuales se entiende que el hombre no ha sido enfrentado a ellas.³⁸ Puesto de otra manera: en la tesis de Protágoras

de France), 65, traduce *ékhōn* como “*qui a dans ses mains*”, y, antes, B. Jowett, *The dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions* (3a. ed.: Oxford, 1892=Jowett 1892; uso la reimpresión de 1931), v 99: “*holding in His hands*” —lo que respeta más el aspecto durativo de la acción implicado en *ékhōn*. “*Holds in his hands*” dice en su versión al inglés (desconozco el original), certificada por el autor, la paráfrasis hecha por P. Friedländer, *Plato* (Princeton, 1958-1969; Bollingen Series, LIX; fechas de la segunda edición alemana: 1954-1969)=Friedländer 1954-1969), III 432. Creo entender, por otra parte, que tanto el propio Platón en el *Cratilo* y en el *Teetetes* (ver los pasajes aducidos en las anteriores notas 25 y 29) como Aristóteles (*Metafísica* X 1, 1053a 32: “Y Protágoras afirma que el hombre es medida de todas las cosas como si dijera que lo es el que sabe y el que siente, y esto porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medida de sus objetos”, trad. García Yebra, p. 489), Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos*, 1216: “Llama [Protágoras] *métron* al criterio”, texto en DK 80 A 14) y aun, sea quien haya sido, Hermias ‘el filósofo’ (s. V, VI d JC) en su *Escarnio de los filósofos paganos*, 9: “Límite y criterio (*hóros kai krísis*) de las cosas es el hombre” (texto en DK 80 A 16) otorgan a la palabra *métron* una dimensión estrictamente cognoscitiva. Me queda la impresión de que esta segunda postura no necesariamente invalida la aquí adoptada. Otra cosa: del *Escarnio* de Hermias hay traducción al español en *Padres apologistas griegos: s. II*, ed. y trad. D. Ruiz Bueno (Madrid, 1954; Biblioteca de Autores Cristianos, III 116), 879-88.

³⁷ No de cosa diferente parecen haber estado ocupándose, a partir de sus propias concepciones del ser, Aristóteles y Platón con respecto a la tesis de Protágoras.

³⁸ Para los dos modos de esta situación, las palabras griegas son otras. En el *Timeo* (c. 361 a JC) de Platón, a las cosas que el demiurgo produce antes del advenimiento del hombre —esto es, a las cosas pensadas como sin el hombre— cuando se quiere no especificarlas se las denomina, no siempre con matices claramente distinguibles, *ho kósmos* (29a), *tò pân* (29d), *pánta*

LUIS ASTEY

el hombre es definido en función de su unicidad como creador de cultura—concebida ésta no como una más o menos inconexa colección de habilidades sino como la organización y operación de un mundo. Y si todo esto es así—valga la insistencia: no en la perspectiva estrictamente histórico-filosófica—no parece darse incompatibilidad en que sean el hombre genérico o el hombre colectivo o el hombre individual los señalados como responsables de esa operación. O, fuera ya del texto, la interacción de todos ellos.

B. La cultura como historia: sentidos de una contrahechura

38 5. Aunque su transmisión haya ocurrido, entonces, únicamente a través de fuentes indirectas y ella misma sea, por lo tanto, producto descontextualizado de una serie de lecturas más o menos rigurosas y cercanas, parece fuera de duda que la tesis revisada en el punto anterior se ciñe a las leyes de construcción del discurso filosófico a nombre personal: es citada como procedente, sin ninguna mediación, de un acto de escritura ejecutado por Protágoras en cuanto autor de la *Verdad* y, según una representación racional pero no científica de ellos, remite a referentes tenidos por verdaderos—no, por ejemplo, a entes de ficción—y, traspasándolos, de uno o de otro modo apunta hacia el

(69b), *hólos* (30b)—y el cuerpo del mundo, por ejemplo, es designado lo mismo como *toû pantōs sōma* (31b) que como *toû kósmou sōma* (32c). Ver Platón, *Oeuvres complètes*, X: *Timée, Critias*, ed. y trad. A. Rivaud (París, 1956; Collection des Universités de France), 141-45 y 195. Y esos mismos términos, aunque desde puntos de vista bastante diferentes, son empleados por los cosmólogos presocráticos cuando éstos toman como referente al conjunto de las cosas del que el hombre todavía no se ha visto diferenciado—es decir, a las cosas pensadas con el hombre existente ya pero aún no específicamente propuesto en la relación de sujeto a objeto con respecto a ellas. Ver las entradas *kósmos* (especialmente bajo el subencabezado *Weltall*), *hólos*, *pâs* y *pánta* (sin transliterar) en DK III 240-43, 307 y 337-41.

SOFISTAS, DIOS Y LITERATURA

ser de todos los entes.³⁹ Otra es la situación de enunciación en que se da lo que se ha convenido en llamar el ‘mito de Protágoras’ (=Platón, *Protágoras*, 320c-322d). En este caso, el enunciado –o, mejor, como se verá, el segmento de enunciado– es puesto en voz de Protágoras dentro de un diálogo que es al mismo tiempo la historia que –después de otro diálogo (310a-314c), preparatorio éste, asimismo colocado en el estrato de la historia– la voz de Sócrates en cuanto narrador explícito relata a un narratario explícito también aunque indeterminado –un amigo– luego de una breve conversación preliminar (309a-310a) iniciada por este último y en la que tanto él como Sócrates operan ya como personajes de Platón. El acto de enunciación del mito –el acto de su escritura no se representa– queda, así, doblemente mediatizado. Y ello dentro de un texto que no tiene por qué ser entendido como

³⁹ No conozco ningún estudio que se ocupe del discurso filosófico desde el punto de vista de la teoría del discurso, como los hay, por ejemplo, acerca del discurso literario o aun del discurso mágico. Ver T. A. van Dijk, “Estructuras y funciones del discurso literario”, en *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, trad. M. Gann (México, 1980; hay reimpresión de 1983; fecha del original: 1978), 115-42, o T. Todorov, “La notion de littérature” y “Le discours de la magie”, en *Les genres du discours* (París, 1978), 13-26 y 246-82, entre otros. O como abundan con respecto al discurso político –basten asimismo dos referencias: S. Sefchovich (ed.), *El discurso político: Simposio de México, 7-11 de noviembre, 1977*, México, 1978, Pensamiento Universitario 9, y s. Blum-Kulka, “The dynamics of political interview”, *Text* 3 (1983), 131-53. Elaboro la rudimentaria caracterización arriba expuesta a partir de M. Heidegger, *¿Qué es esto, la filosofía?*, trad. V. Li Carrillo, Lima, 1958 (fecha del original: 1955), particularmente del “Prólogo” de 1957 que el autor escribió para esa traducción (pp. 11-15), de “Ser y pensar” en la *Introducción a la metafísica* del propio Heidegger, trad. E. Estiú (3a. ed., Buenos Aires, 1972; fecha del original: 1930), 153-230 y, a través de este último capítulo, de las fuentes griegas que en él se manejan. Y creo que sin ignorar que, aún permaneciendo en este tosco nivel, serían posibles otras caracterizaciones de ese género discursivo.

LUIS ASTEY

testimonio histórico sino, básicamente, como instrumento de refutación—*endeiktikós* (=probatorio) dice con respecto a él la antigua clasificación ‘filosófica’ de Trasilo de Alejandría (s. I a JC-I d JC), aunque no se comprende la razón porque no haya podido decir ‘refutatorio’ (= *anatreptikós*)—⁴⁰ y que se construye mediante leyes discursivas provenientes tanto del relato como, principalmente, de la ficción dramática.⁴¹ El mito mismo, por su parte, dice de este modo:⁴²

⁴⁰ Leo la clasificación de Trasilo en Gómez Robledo 1974 (ver antes, nota 16), 68.

⁴¹ Para las leyes constructivas del relato, además del aún indispensable estudio de T. Todorov, “Las categorías del relato literario”, en R. Barthes *et al.*, *Análisis estructural del relato*, trad. B. Dorriots (Buenos Aires, 1970: hay reproducción, sin el nombre de la traductora y lamentable desde el punto de vista gráfico: México, 1982; fecha del original: 1966), 155-92, véanse W. Iser, “La fiction en effet: éléments pour un modele historico-fonctionnel des textes littéraires” (trad. J. Kaempfer), R. Warning, “Pour une pragmatique du discours fictionnel” (trad. W. Kügler) y K. Stierle, “Reception et fiction” (trad. V. Kaufmann), los tres en *Poétique* 39 (1979), 275-337, así como R. Fowler, “Discourse”, en *Linguistics and the novel* (Londres, 1977), 77-122. O, para una reciente y accesible revisión del estado de las cuestiones, J. M. Adam, *Le récit*, París 1984, Que sais-je? 2149. Para las de la ficción dramática, al parecer menos estudiada, K. Elam, “Dramatic logic” y “Dramatic discourse”, en *The semiotics of theatre and drama* (Londres, 1980), 98-207. Una interpretación, y revisión de otras, de lo que desde el punto de vista filosófico el diálogo como forma expresiva significa en la obra de Platón puede encontrarse en “Dialogue and existence: a question adressed to Karl Jaspers”, en Friedländer 1954-1969 (ver antes, nota 36), I 230-35.

⁴² Traduzco de Platón, *Oeuvres complètes*, III 1: *Protagoras*, ed. y trad. A. Croiset y L. Bodin (2a. ed.; París, 1948; Collection des Universités de France; ya citada en la nota 16), 35-37 (320 c-322 d). Pero solamente excluyo del texto el “di’Epimethea (a causa de Epimeteo)” al principio de 322a, y no los otros pasajes que en 321b (“*thrixìn kai* = de pelos y”) y también en 322a—para este último, en realidad el único importante desde el punto de vista de la historia de las ideas, ver a continuación la nota 45—en seguimiento

SOFISTAS, DIOS Y LITERATURA

Era pues aquel tiempo en que los dioses existían, pero en que no existían aún las especies mortales. Y cuando (320d) a su vez llegó a éstas el tiempo destinado para su nacimiento, las configuraron los dioses, en el interior de la tierra, de tierra y de fuego y mezclando lo demás que combina con el fuego y con la tierra. Y cuando fue necesario que saliesen a la luz, encomendaron [los dioses] a Prometeo y a Epimeteo que las estructurasen y que a cada una le distribuyesen sus potencias naturales según fuese adecuado. A Prometeo rogó Epimeteo ser él quien se las distribuyese. “Una vez distribuidas”, dijo, “tú supervisarás”. Y, esto obtenido, distribuyó. Al distribuir, (320e) a unas les otorgaba fuerza sin velocidad y hacía disponer de velocidad a las más débiles. Y a unas les proporcionaba armas y a las que por naturaleza dejaba inermes les disponía alguna otra potencia natural para preservarlas. A las que constreñía en pequeñez, les otorgaba huida mediante alas o habitación bajo la tierra. Y a las que incrementaba en magnitud (321a) con eso mismo las hacía salvas. Y así distribuía, según equilibrio, en todo lo demás. Y todo esto lo distribuía poniendo la atención más esmerada en que no fuera a perecer ninguna especie. Y cuando de esta manera las hubo provisto de

41

de editores alemanes los mencionados editores franceses asimismo eliminan. E intento, aunque no siempre logro, respetar las deliberadas repeticiones que presenta el original. Conozco tres versiones al español. Una en Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, trad. J. Barrios Gutiérrez (Buenos Aires, 1965, Biblioteca de Iniciación Filosófica, 98), 108-13. Otra, de F. de P. Samaranch, en Platón, *Obras Completas*, trad. M. Araujo et al. (2a. ed.; Madrid, 1974), 167-69. Y una más en la traducción de las obras completas de Platón por P. de Azcarate (Madrid, 1871-1876; 11 volúmenes), hecha sobre la latina (1483-1484) de Marsilio Ficino (1433-1499) y muy influida por traducciones al francés, pero que tiene una dignidad verbal bastante superior a la de cualquiera de las dos antes mencionadas. Para el ‘Mito de Protágoras’ he visto esta última, “nuevamente corregida y restituidos al griego los nombres propios” (I, 54), en Platón, *Diálogos*, II (México, 1922), 22-26. Debe haber otras.

LUIS ASTEY

modos de escape contra la recíproca destrucción, les dispuso recursos contra las inclemencias de las estaciones, que son de Zeus, revistiéndolas de pelambres espesas y de sólidas pieles, suficientes para defenderlas de la helada, eficaces también contra el calor y, además, cuando iban a dormirse, a modo de lecho propio (321 b) y connatural de cada una. Y a unas las calzó de pezuñas y a otras de pelos y de pieles sólidas y sin sangre. Y a unas les proporcionaba alimentos de cierto tipo y de diferente tipo a otras —a éstas de hierbas de la tierra, a aquéllas de frutos de los árboles, a estas otras de raíces. Y a algunas les asignó por alimento la carne de otros animales. Y concedió a éstas escasa descendencia y a los devorados por ellas descendencia numerosa, asegurando así la conservación de su especie.⁴³ Pero he aquí que Epimeteo, que no era por completo sensato, sin él mismo advertirlo (321 c) agotó en los que no hablan las potencias naturales. Y aún le quedaba por estructurar la especie humana. Carente de recursos, nada tenía ya que dar.

Encontrándose él en esta carencia, llegó Prometeo a supervisar la distribución. Y vio a los demás animales teniéndolo todo armoniosamente y al hombre, en cambio, desnudo, descalzo, sin lecho e inerte. Y había llegado ya el día destinado, en el que era inevitable que el hombre saliese de la tierra a la luz. Teniendo ante sí esta dificultad Prometeo, y no sabiendo qué medio de conservación (321 d) encontrar para el hombre, roba la sabiduría técnica de Hefestos y de Atena, juntamente con el fuego —pues sin el fuego era impracticable que alguien la obtuviese o pudiese hacer uso de ella— y los dona al hombre. Y de esa manera el

42

⁴³ Es costumbre conectar este pasaje con III 108, 1-2 en las *Historias* de Heródoto: “Y también cuentan esto los árabes: que toda la tierra estaría llena de estas serpientes, si no sucediera con ellas algo cual supe que sucedía también a las víboras. Y quizá la providencia de la divinidad, como también es natural, siendo sabia... a cuantos son pusilánimes y comestibles, a todos éstos los ha hecho prolíficos, para que, devorados, no falten; pero a cuantos son molestos y dañosos, poco fecundos.” Trad. Ramírez Trejo (ver antes, nota 30), II 65.

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

hombre obtuvo la sabiduría para la vida. Pero la sabiduría política no la obtuvo: porque ésta se hallaba junto a Zeus, y a Prometeo ya no le fue dado tener acceso a la acrópolis que es mansión de Zeus –además de que los guardianes de Zeus eran aterradores. Pero en el taller común de (321 e) Atena y de Hefestos, en donde ellos practicaban sus técnicas, sí pudo penetrar ocultamente y, robándose las técnicas del fuego, que pertenecen a Hefestos, y asimismo las que son de Atena, hizo entrega de ellas al hombre. Con eso el hombre tuvo a su alcance amplios recursos de vida y Prometeo después, (322 a) según se dice, hubo de pagar pena por el hurto.⁴⁴

Y cuando el hombre quedó hecho partícipe de una porción de lo divino, por su común origen con los dioses⁴⁵ fue primeramente

⁴⁴ Ver Hesíodo, *Trabajos*, vv. 42-105, así como la *Teogonía* hesiódica, vv. 507-616. Y, desde luego, el *Prometeo encadenado* (cf. *supra*, nota 1, e *infra*, apartado 8).

⁴⁵ Resulta difícil, si se parte de un modelo que obedezca a los mitos que Platón elabora cuando los destina a voces dialógicas de su adhesión, admitir la autenticidad de este último segmento textual: nada lo prepara y nada lo continúa dentro del ‘mito de Protágoras’, y es indiferente tanto para el funcionamiento integral de este último como para la validez o invalidez de la tesis sobre el origen de la religión que en el contexto inmediato se propone. Ni parecen demasiado convincentes las interpretaciones que aducen habitualmente los defensores de su presencia –un ejemplo: según Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, apud Untersteiner 1949, 102 n. 54, y, desde luego, según el propio Untersteiner (ver antes, notas 29 y 30), “Protágoras, tiene en mente el parentesco espiritual entre los dioses y los hombres, es decir, y para expresarnos filosóficamente, la divinidad del hombre, que el mito está simbolizando mediante la participación del fuego como condición de una civilización más alta” (si traduzco bien a Untersteiner y si Untersteiner tradujo a Nestle adecuadamente). Pero que el hombre, por obra de Prometeo, participe en una porción (*môira*) de lo que originariamente correspondió sólo a los dioses no implica que tenga con éstos un origen común (“*syngéneia*” = co-nacimiento, si la expresión se permite, lo denomina el texto) y, como desde hace mucho tiempo se sabe, por el procedimiento de

LUIS ASTEY

el único entre los animales que dio culto a los dioses y que comenzó a erigir altares e imágenes de dioses. Luego, muy pronto articuló, por técnica, sonidos y palabras, y encontró habitaciones y vestiduras y lecho y calzado, así como los alimentos que da la

44

la lectura simbólica se puede hacer decir a un pasaje lo que quiere que diga quien propone la lectura. Conservo el segmento textual porque lo entiendo como una inconsistencia deliberadamente introducida en la construcción del mito y operante en sentido análogo tanto al de otra inconsistencia mayor: la gratuita repetición del relato de la sustracción del fuego (321c-322a) como al de la serie de peculiaridades, menores quizá, de que se tratará más adelante—ver apartado 9, *in fine*, y notas 60 y 62. Para Guthrie 1969 (*supra*, nota 16), sin embargo, de todas estas “internal inconsistencies... there are none of any seriousness” (p. 64 n. 1). Por otra parte, el único pasaje—que tal vez se proyecte sobre la interpretación de Nestle y Untersteiner y aun sobre 322a del mito—en donde quedan expresados, con absoluta claridad y sin discordancias contextuales con los versos que lo siguen, por igual el origen común y la semejanza de dioses y de hombres es el prelude (vv. 1-7) de la sexta *Nemea* pindárica (c. 460? JC): “Una es la estirpe (*génos*) de los hombres, una la de los dioses y, sin embargo, una sola madre a las dos nos confirió el aliento. Nos separa la atribución de un poder profundamente dividido: mientras que una no es nada, a la otra el incommovible cielo de bronce le es morada para siempre. Pero, o por nuestra mente poderosa o por nuestra constitución natural (*physis*), en algo nos asemejamos a los inmortales. A pesar de que ignoremos qué curso, o durante el día o a lo largo de la noche, el destino ha trazado a nuestra carrera”: *Pindari carmina*, ed. Bowra (ver antes, nota 23), sin paginación. Porque el v. 108 en *Los trabajos y los días*: “Si quieres, te contaré brevemente otro relato, bien y sabiamente—tú ponlo en tu entendimiento—, cómo se generaron de un mismo origen los dioses y los mortales hombres” (vv. 106-108), colocado inmediatamente antes de la historia de las cinco humanidades (ver enseguida el apartado 6), resulta evidentemente ajeno a su contexto. Con respecto a su exclusión del poema, o a su aceptación en éste ya conservando el texto recibido ya modificándolo en el v. 107, ver Hesíodo, *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Escudo. Fragmentos, Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (Madrid, 1978; Biblioteca Clásica Gredos, 13), 130 n. 13, y la bibliografía ahí comentada.

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

tierra. Provistos de este modo, al principio los hombres habitaron dispersos (322b) y no existían ciudades. Y morían, en consecuencia, por obra de las fieras, ya que eran en todo más débiles que éstas, y que sus técnicas artesanales, si bien les bastaban como ayuda para el alimento, les eran insuficientes en la guerra contra las fieras. Pues aún no conocían la técnica política, de la que la de la guerra es una parte. Intentaban, entonces, constituirse en grupos y proveer a su conservación mediante la fundación de ciudades. Pero, precisamente por no poseer la técnica política, unos a otros se hacían daño en cuanto se agrupaban —de modo que, dispersándose de nuevo, perecían. Zeus entonces, (322c) temiendo por la especie nuestra, que no llegase a quedar destruida enteramente, envió a Hermes a llevar a los hombres el respeto (*aidōs*) y la justicia (*dikē*),⁴⁶ para que en las ciudades éstos fuesen principios estructuradores y vínculos que congregasen en amistad. Pregunta, pues, Hermes a Zeus de qué modo debe dar a los hombres la justicia y el respeto: ¿Tal como están distribuidas las técnicas, distribuyó así también esto? Porque aquéllas están distribuidas de la siguiente manera: uno que posee la de curar basta para muchos que son profanos en ella, y así de los demás que trabajan para el pueblo (*demiourgoi*). La justicia y el respeto, ¿debo establecerlos así entre los hombres; o debo distribuirlos a todos? (322d) “A todos”, dijo Zeus, “y que todos participen: porque no podrían subsistir las ciudades si sólo participaran pocos, como de las otras técnicas. Y de parte mía establecerás, además, esta ley: que aquél que sea incapaz de participar en el respeto y en la justicia debe ser exterminado, como epidemia de la ciudad”.

45

Es posible que el seguimiento de las líneas generales de su intertextualidad más allá de la expresamente indicada —“según se dice (*hēiper légetai*)”: 322a— más el análisis del propio texto tanto en el estrato del

⁴⁶ Comparar la función de Aidos y Némesis en los vv. 197-200 de los *Trabajos* de Hesíodo, traducidos en el siguiente apartado 6.

LUIS ASTEY

discurso –del continuo verbal con que lo relatado se relata– como en el de la historia que se cuenta, así como su contextualización con los elementos que lo envuelven inmediatamente en el *Protágoras* sean operaciones que permitan llegar a algunas propuestas acerca del sentido y de la función del mito precedente.

6. La más antigua historia mítica del hombre conservada en lengua griega se halla en los versos 109 a 201 de *Los trabajos y los días* (c. 700 a JC),⁴⁷ de Hesíodo:

De oro fue la generación de hombres dueños de voz que primeramente formaron los inmortales, que tienen su habitación en el Olimpo. Existieron en tiempo de Cronos, cuando éste todavía reinaba en el cielo. Y vivían como dioses, con el ánimo libre de cuidados, exentos y apartados de aflicciones y de penalidades. La vejez miserable no recaía sobre ellos: con brazos y piernas perpetuamente inalterables, se regocijaban en los festines, ex-

46

⁴⁷ Traduzco aquí los vv. 109-201 de *Los trabajos y los días* y, en el siguiente apartado 7, los versos de la *Teogonía* hesiódica que ahí van siendo indicados, según *Hesiodi carmina*, ed. A. Rzach (3a. ed.; Stuttgart, 1913; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; uso la reimpresión anastática de 1958), 60-65 y 9-27 (*passim*). Ver asimismo la edición citada en la anterior nota 23. No he podido tener acceso a las ediciones comentadas de M.L. West: Hesiod, *Works and days*, Oxford 1978 y Hesiod, *Theogony*, Oxford 1966. Se encontrarán otras traducciones modernas al español en Hesíodo, *La teogonía*, trad. L. Segalá y Estalella (Barcelona. 1910), 13-66 (*passim*); Hesíodo, *Los trabajos y los días* y Hesíodo, *Teogonía*, trad. P. Vianello de Córdoba (México, 1979 y 1978; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 4-7 y 4-31 (*passim*) respectivamente, en las que la competencia de la traductora logra abrirse paso a través de una inoperante “versión rítmica” (ver *Teogonía*, p. IX); y Hesíodo, *Obras y fragmentos*, trad. Pérez Jiménez y Martínez Díez (ver antes, nota 45), 130-34 y 76-100 (*passim*) –por ejemplo. Y en las pp. 48-54 de la última obra citada se encuentra una reseña de no todas éstas y sí de algunas otras versiones al español aquí no recogidas.

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

ceptuados de todos los males. Cuando morían, parecía como si se hubiesen rendido al sueño. Todos los bienes eran de ellos. Fruto les producía por ella misma la fértil tierra, abundante y sin escaseces. Y ellos, benevolentes y tranquilos, vivían en sus campos, rodeados de bienes en muchedumbre. Y después de que esta generación hubo quedado cubierta por la tierra, por voluntad del gran Zeus ellos son los genios bienhechores que residen sobre la tierra, guardianes de los hombres percederos, dispensadores de la riqueza. Porque asimismo este regio honor recibieron.

Luego una segunda generación, de plata y mucho menos noble, fue posteriormente formada por los dioses que tienen su habitación en el Olimpo. No era semejante a la de oro ni en la prestancia ni en la inteligencia. Sino que durante cien años el infante crecía junto a su madre digna, niño grande, jugando en su casa. Y cuando crecían y llegaban a la medida de la pubertad, vivían corto tiempo, y en medio de dolor a causa de sus insensateces. Porque no podían abstenerse entre ellos de la orgullosa desmesura, ni querían servir a los inmortales ni hacer sacrificios en los santos altares de los felices, como es orden establecido entre los hombres, según sus habitaciones. Por eso Zeus, hijo de Cronos, los sepultó encolerizado, porque no rendían honor a los bienaventurados, poseedores del Olimpo. Y después de que esta generación hubo asimismo quedado cubierta por la tierra, ellos son los por los mortales llamados bienaventurados que residen bajo la tierra; secundarios, pero aún así acompañados de honor también ellos.

Y Zeus, el padre, hizo después una tercera generación de hombres dueños de voz, de bronce, de ninguna manera parecida a la de plata, brotada del fresno, terrible y vigorosa. Estos se interesaron en las tareas lamentables de Ares y en obras de desmesura. Y no comían pan, sino que tenían el ánimo duro como acero, hombres inaccesibles. Grande era su fuerza e inconquistables los brazos que de sus hombros surgían más allá de sus miembros apretados. Las armas suyas eran de bronce, de bronce sus casas, trabajaban en bronce —porque aún no existía el negro hierro. Y

LUIS ASTEY

éstos sucumbieron por sus propias manos y se fueron, sin nombre, a la húmeda morada de Hades glacial. La muerte negra recayó sobre ellos, terribles como eran, y abandonaron la brillante luz del sol.

Y después de que esta generación hubo quedado asimismo cubierta por la tierra, sobre la tierra fecunda Zeus, hijo de Cronos, hizo todavía una cuarta generación, más justa y mejor, divina generación de hombres héroes, a quienes se llama semidioses, generación que ha precedido a la nuestra sobre la tierra ilimitada. Y algunos de ellos en la mala guerra y en la batalla dolorosa quedaron destruidos bien junto a Tebas la de las siete puertas en el país de Cadmo combatiendo por los rebaños de Edipo, bien, después de haber sido llevados en naves sobre el gran abismo del mar, en Troya a causa de Helena la de cabellos hermosos: en esos lugares a éstos el final que es la muerte los amortajó. Pero a los otros Zeus, el padre, hijo de Cronos, les dio una vida y una residencia lejos de todos los hombres, haciéndolos morar en los confines de la tierra. Y éstos habitan, con el ánimo libre de cuidados, en la isla de los felices, junto al Océano de profundos torbellinos, héroes benditos para quienes tres veces al año la tierra fecunda produce frutos dulces y florecientes.

Y ojalá no creciese yo entre los hombres de la quinta generación sino que, o me hubiese muerto antes, o hubiere nacido después. Porque ésta es ciertamente la generación de hierro. Y no dejarán de sufrir en el día trabajos y mortificaciones, ni de consumirse en la noche con las duras preocupaciones que los dioses han de enviarles. Aunque por lo menos encontrarán los bienes mezclados con los males. Pero Zeus destruirá también esta generación de hombres perecederos. Será cuando al nacer tengan cabello cano en las sienes. Y ni el padre será afín a los hijos ni éstos al padre, ni el huésped será amigo del anfitrión ni el compañero del compañero, ni el hermano será querido para el hermano, como en los tiempos de antes. Sino que harán deshonor a sus padres tan luego como éstos envejezcan, y para quejarse de ellos hablarán dura-

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

mente, los malvados, desconociendo el temor de los dioses. A los viejos que los han nutrido, no les compensarán los alimentos. No habrá favor para el juramento mantenido, ni para lo justo, ni para lo bueno —antes, darán honor al autor de males, al hombre de desmesura. La justicia (*dikē*) la tendrán en las manos, y el respeto (*aidōs*) no existirá. Atacará el malo al digno diciendo palabras tortuosas, y encima jurará con juramento. La envidia de boca maldiciente, que se alegra del mal ajeno, con su rostro de odio acompañará por todas partes a los miserables hombres. Y entonces hasta el Olimpo, desde la tierra de veredas amplias, envueltas en velos blancos sus bellas formas, el Respeto y la Indignación por la injusticia (*Némesis*) se irán hacia la compañía de los inmortales. Y únicamente amargos dolores quedarán a los hombres perecederos, y contra lo malo ya no habrá defensa.

Evidentemente, la historia relatada se halla construida, casi en su totalidad, a partir de dos elementos generadores, en sí mismos entendidos como análoga y concurrentemente válidos, pero activos según diferentes condiciones de operación. Por una parte, el postulado de una sucesión discontinua de diferentes humanidades o generaciones (*génoi*) de hombres —postulado que provee la estructura temporal sobre la que la historia entera se halla desarrollada y que aporta, además, algunos segmentos textuales al discurso que la relata: enunciados del inicio y del final —la quinta no lo tiene— de cada una de esas generaciones, constancia expresa —antes de la extinción de la segunda humanidad— de que “el tiempo de Cronos” ha sido sustituido por el reinado de Zeus. Por otra parte, el principio de una regresión cualitativa, de una recurrente y cada vez más extrema degeneración de cada una de esas humanidades con respecto a la o las que la preceden. Este principio, que no se aplica a la cuarta humanidad, preside la relación interna entre las otras cuatro mediante el funcionamiento —dominante, no absoluto— de un conjunto de parámetros: valor relativo de los metales —oro, plata, bronce (y fresno, como en las jabalinas), hierro—, constitución intrínseca de los hombres —inalterablemente jóvenes y

LUIS ASTEY

buenos; prolongadamente niños e insensatos y violentos en su corta edad postpueril; extraordinariamente fuertes y duros de corazón; de modo de ser indeseable, como el de los actuales hombres—, condiciones de vida materiales o espirituales —ocio preurbano (vida “como de dioses”); agresividad y dolor; guerra y desmesura; trabajo, insomnio y preocupaciones—, relación con los dioses —amados por ellos, indóciles a ellos, indiferentes hacia ellos, afligidos por y posteriormente abandonados de ellos—, modos de morir —muerte como sueño; exterminio por cólera de Zeus; matanza recíproca ¿y suicidio?; anunciada extinción por Zeus, precedida por una era de calamidades—, destino después de la muerte —genios bienhechores sobre la tierra, genios bienhechores en el subsuelo, relegados al Hades, aún sin morir en cuanto humanidad—, quizá entre otros. Aunque, como se ve, no todos los parámetros trabajen con la misma limpieza y queden, por lo demás, para cada una de las cuatro humanidades mensurables según ellos, características que no parecen reductibles a parámetros.

50

Con respecto a la humanidad colocada en el cuarto punto de la serie, o se suspende —no se aplica, por ejemplo, el esquema de los metales— o transitoriamente cambia de dirección el principio de la regresión cualitativa. En efecto, Zeus ha producido, ahora, una generación “más justa y mejor (*dikaíoteron kai áreion*)”: la generación de los hombres héroes y semidioses, personajes en los cielos legendarios de Tebas y de Troya. Su ocupación asimismo es la guerra, pero una guerra que es otra si se la compara con la que, a causa de desmesura, condujo a su destrucción por ella misma de la humanidad de bronce —es la guerra cuya justificación por motivo de necesidad argumentan como válida los poemas épicos jonios mediante todos los recursos de su persuasión narrativa. Y esta propiedad intrínseca, esencial de la actividad bélica emprendida es la que lleva a los supervivientes, más atrás de la tercera y de la segunda generaciones de hombres, a una forma de vida análoga a la de la humanidad de oro. A la vez que, con este a modo de retorno al inicio de los tiempos, vuelve mucho más intenso el sentido que marcaba ya la aparición de la quinta humanidad en función de las

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

tres primeras: ser catástrofe—en los dos significados: ruina y desenlace, que la palabra griega tiene— de la historia como totalidad.

Por otra parte, parece perfectamente claro que este principio de la degradación de las generaciones humanas, independientemente de que actúe invertido o en su propia dirección, es el que proporciona al discurso la enorme mayoría de sus segmentos textuales.

7. En otro texto que también forma parte del *corpus* hesiódico: la *Teogonía* (c. 700-c. 675 a JC) queda ya radicalmente invertido el principio de la regresión cualitativa, si bien no sin asimetrías y sólo en relación con una historia de dioses. En su aparente neutralidad enunciativa: “Porque primeramente fue generado el Caos [=el Hueco], y en seguida la Tierra (*Gâia*) de senos anchurosos, sede firme de todos para siempre, y el Tártaro brumoso, en el fondo de la Tierra de veredas amplias, y el Amor (*Eros*), el más hermoso de los dioses inmortales, que distiende los miembros y en el pecho de todos los dioses y de todos los hombres subyuga el discernimiento y la prudente decisión”, estos seis versos (116-117 y 119-122) no solamente inician un relato sino, además, proponen un problema: a partir de una tríada de deidades primigenias, terribles porque al mismo tiempo son, en la perspectiva de una cosmografía geocéntrica, elementos máximos del mundo, y que van a ser puestas en movimiento por la energía más terrible aún de Amor, no vinculada ésta a elemento alguno y siempre en disponibilidad de sobrecoger a cualquier ente intramundano—los dioses griegos lo son— y trabajando siempre en dirección contraria a la de la Inteligencia—a partir de esa esperanza inmediata de un mundo-dios desmesurado y ciego, ¿cómo llegar a un orden de cosas en el que el hombre pueda quedar insertado a la escala de su pequeñez, pero también de su racionalidad—aunque en este momento lo sea sólo de razón práctica—, habiendo de tener en cuenta, por otra parte, el supuesto de que al hombre mismo nada le es dado hacer para producir esa inserción?

El relato parece elaborar la respuesta mediante la convergencia, más o menos lograda, de tres principales líneas de material narrativo—o de historia— que, para ser eficaces en cuanto componentes de esa res-

LUIS ASTEY

puesta, tienen que dejarse orientar por el principio de la progresión cualitativa –tomado el hombre como punto de referencia de esa progresión. Así:

A) En una primera línea de la historia, al desenfrenado impulso genésico de Eros, que genera con absoluta indiferencia o de la soledad sexual o del signo de los sexos y de la índole de la materia orgánica –divina– implicados en la génesis, y más allá de la legalidad humana –del tabú del incesto, especialmente:

Y nacieron del Caos el Erebo y la Noche negra, y de la Noche, a su vez, el Eter y el Día nacieron. Y la Tierra primeramente dio a luz a un igual de ella misma, el Cielo (*Ouranós*) lleno de estrellas, a fin de que la cubriese por todas partes y para los dioses bienaventurados fuese firme sede para siempre. E hizo nacer a las grandes Montañas, grata morada de diosas, de las ninfas que habitan en las cañadas de los montes. Y trajo al ser asimismo al piélago infructífero, de furiosas hinchazones, al Mar (*Póntos*) –sin dulce unión amorosa. Mas en seguida, habiendo yacido con el Cielo, dio a luz al Océano de profundos torbellinos, y a Coios y a Críos y a Hiperión y a Japeto, y a Teia y a Rea y a Temis y a Mnemosina, y a Febe, coronada de oro, y a la amable Tetis. Y, el más joven de ellos, nació en seguida Cronos, de retorcidos pensamientos, el más terrible de sus hijos. Y odió éste a su padre floreciente ...Y no fue cosa vana lo que se escapó de su mano [de la de Cronos, que ha mutilado a Uranos]. Porque cuantas gotas de sangre brotaron, todas las recibió la Tierra. Y, luego de cumplidos los tiempos, ésta fue dando a luz a las poderosas Erinias, a los grandes gigantes de armas resplandecientes, que llevan en sus manos largas jabalinas, y a las ninfas que son llamadas Ninfas de los Fresnos en toda la tierra ilimitada. Y los órganos viriles, apenas los hubo cortado con el acero y arrojado de la tierra al mar de muchas olas, derivaron mucho tiempo sobre el piélago, y en torno a ellos de la carne inmortal brotó una espuma blanca. Y en ésta creció una doncella (versos 123-124 y 126-138 más 182-192),

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

se superpone la imagen de Afrodita:

Primeramente se acercó a la divina Citeres, y de ahí siguió a Chipre, la rodeada de olas. Y ahí salió del mar, terrible y bella diosa, y alrededor se multiplicaba la hierba bajo sus esbeltos pies. Y a ésta la llaman Afrodita los dioses y los hombres porque creció en la espuma (*en aphroi*), y también Citerea, porque primeramente se aproximó a Citeres. Y desde el primer instante el Amor fue con ella y la siguió el hermoso Deseo, desde que nació y se dirigió hacia el coro de los dioses. Y éste es el honor que ella tuvo desde el principio y la parte que le fue deparada entre los hombres y entre los inmortales dioses: el coloquio de las vírgenes y las caricias y las seducciones, y el dulce deleite y la suavidad y la ternura (versos 192-195, 197-198 y 201-206).

Ahora bien, por lo menos desde el verso 444 del canto 22 de la *Odisea* —“hasta que les arrebatéis la vida y se olviden del gozo (*aphroditē*) que tuvieron, sometidas a los pretendientes [de Penélope], cuando se acostaban con ellos en secreto”: versos 443-445 (Odiseo da órdenes a Telémaco y dos personajes más acerca de las esclavas en el caso)— Afrodita se asocia únicamente a la interacción de hombre y mujer. Fruto, pues, ella misma de un acto de generación aberrante: el Cielo y el Mar (*Póntos*, masculino también en griego) son hermanos y los órganos de reproducción del primero conservan su eficacia después de haber sido segregados del cuerpo a que corresponden, y aunque —como no quedará duda— no es ella quien inaugura en la historia la actividad heterosexual, Afrodita si proyecta hacia el mundo de los dioses —de inmediato en el reino de Cronos pero después igualmente bajo el dominio de Zeus—, con espléndida nitidez, la única posibilidad de generación —todavía— al alcance de la especie humana.

B) En una segunda línea, sin duda la que confiere al relato su mayor grado de cohesión, la pluralidad creciente de las generaciones divinas es coordinada en función de un eje de poder: la estirpe del Cielo y de la Tierra. Y, en el movimiento diacrónico de esta estirpe, ciertas infle-

LUIS ASTEY

xiones ocurridas a causa de violencia no solamente sustituyen a la deidad en turno de supremacía sino que alteran, también, los esquemas según los cuales se estructuran la legitimidad y el ejercicio de ella. En un primer paso, de un régimen patriarcal —de autoridad, entonces, investida en el padre y, en último análisis, fundamentada en la operatividad prácticamente animal de la pujanza genésica de aquél— que pudo a su vez haber desplazado a un matriarcado todavía más primitivo —la Tierra es esposa pero es también madre del Cielo— se llega al rey de los dioses” (verso 486):

54

Porque fueron terribles cuantos hijos nacieron de la Tierra y del Cielo, y su padre los odió desde el principio. Y en cuanto cada uno de ellos nacía, él los iba escondiendo a todos en un lugar oculto de la Tierra, y no les permitía que ascendiesen a la luz. El Cielo se complacía en esta obra perversa, pero la Tierra, entumecida, daba gemidos en su interior. Entonces ella imaginó un ardid (*tékhne*) nefasto y hábil. Prontamente formó el gris material acero, con él modeló una gran hoz, y se expresó luego ante sus hijos —les habló para infundirles ánimo, apesadumbrada en su corazón: “Hijos míos y de un padre insolente, si queréis persuadirlos, castigaremos el ultraje perverso de vuestro padre, porque él fue quien primeramente maquinó obras de vergüenza.” Así dijo. Pero el temor se apoderó de todos y ninguno de ellos hizo oír su voz. Solamente el gran Cronos de pensamientos retorcidos, atreviéndose, respondió estas palabras a su madre digna: “Madre, yo tomo sobre mí el llevar a término esta obra. No hago aprecio de nuestro padre, de mal nombre, porque él fue quien primeramente maquinó obras de vergüenza.” Así dijo. Mucho se regocijó en su corazón la enorme Tierra. Lo colocó y lo escondió en emboscada, puso en sus manos la hoz de dientes afilados, y le dio a conocer todo el ardid. Trayendo la noche vino luego el gran Cielo, y yació alrededor de la Tierra, anheloso de amor, extendiéndose entero sobre ella. El hijo entonces, desde la emboscada, alargó la mano izquierda en tanto que con la derecha sostenía

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

la enorme, la grande hoz de dientes afilados, cercenó bruscamente las partes viriles de su padre y en seguida, arrojándolas, las hizo caer detrás de sí... En cuanto a ellos, el padre, el gran Cielo, en reproche los denominó titanes, a los hijos que él mismo había generado. Porque decía que, esforzándose, habían realizado con insolencia un hecho atroz, y que la paga por ello estaba por venir⁴⁸ (versos 154-182 y 208-210).

Pero la supremacía de Cronos, si bien se expresa desde el nombre de una institución política —rey, ya no padre— y aun cuando pone de manifiesto —rey de los dioses— la unificación bajo ella de todas las genealogías divinas, se halla recogida en el relato sólo como una etapa de transición, frustrada además o sólo incompletamente realizada, entre lo matriarco-patriarcal y lo plenamente político. De hecho, es su desaparición el único nuevo dato de que en el texto se dispone sobre su acontecimiento:

Y Rea fue sometida por Cronos y le trajo a la luz hijos espléndidos, Hestia, Deméter y Hera calzada de oro, Hades el fuerte, que habita su mansión bajo la tierra y tiene un despiadado corazón, el retumbante Estremecedor de la tierra, y Zeus el prudente, padre de los dioses y de los hombres, a cuyo trueno se sacude la amplia tierra. Y a todos los devoraba el gran Cronos conforme cada uno de ellos salía del vientre sagrado a las rodillas de su madre, con este pensamiento: que nunca algún otro entre los altivos hijos del Cielo tuviere el honor de reinar entre los inmortales. Porque de la Tierra y del Cielo lleno de estrellas había sabido que le acacería ser sometido por su propio hijo, por poderoso que él mismo fuese, por decisión del gran Zeus.⁴⁹ Y a causa de ello no ejercía ciega vigilancia sino que, en acecho, devoraba a sus hijos. Y un dolor

55

⁴⁸ El original intenta una explicación de la denominación 'titanes' a partir de *titaínontas* (= esforzándose ellos) y de *tísis* (= paga, compensación penal).

⁴⁹ Obsérvese la proyección del tiempo del relato (el autor de la *Teogonía* hesiódica vive en la 'era de Zeus') sobre el tiempo de la historia relatada —en ésta, Zeus no nacerá sino a partir del v. 474: "Y la enviaron a Lictos..."

LUIS ASTEY

56

inolvidable se apoderaba de Rea. Pero cuando ésta se halló próxima a dar a luz a Zeus, padre de los dioses y de los hombres, suplicó entonces a sus padres, la Tierra y el Cielo lleno de estrellas, que meditasen con ella algún plan, de modo que ella diese a luz ocultamente y que pagase las retribuciones por su padre y por sus hijos el gran Cronos, de retorcidos pensamientos. Y ellos la escucharon y fácilmente se dejaron persuadir por su hija, y le dijeron todo lo que estaba destinado que ocurriese con respecto al rey Cronos y a su hijo de fuerte corazón. Y la enviaron a Lictos, en el rico país de Creta, cuando estaba ya a punto de dar a luz al último de sus hijos, al gran Zeus. Y a éste lo recibió la Tierra enorme, para nutrirlo y cuidarlo en la amplia Creta. Y de ahí vino llevándolo, rápidamente a través de la noche negra, primeramente hasta el Dictos. Y lo escondió, tomándolo con sus manos, en un antro profundísimo, bajo los lugares secretos de la tierra divina, en el monte Egeón, recubierto de bosques. Y a él, envuelta en pañales le entregó una gran piedra, al gran señor hijo del Cielo, primer rey de los dioses. Entonces tomándola con sus manos, la hizo descender a su vientre el infeliz, no considerando en su corazón cómo, en vez de la piedra, su hijo, invencible e impasible, se reservaba para más tarde y pronto, por la violencia y la fuerza de manos, lo dominaría y lo expulsaría de los honores, para reinar entre los inmortales. Rápidamente crecieron después el vigor y los gloriosos miembros del príncipe. Y, consumados los años, vencido por los sagaces consejos de la Tierra, devolvió su descendencia el gran Cronos de retorcidos pensamientos, vencido por la habilidad y por la fuerza de su hijo. Y primeramente vomitó la piedra, lo último que había devorado... Y libró [Zeus] a los hermanos de su padre de sus fuertes ataduras, a los hijos del Cielo que su padre había ligado en su extravío. Y éstos se acordaron de obrar bien hacia él por su misericordia, y le dieron el trueno y el rayo centelleante y el relámpago. Porque antes la enorme Tierra los había tenido escondidos. Y en éstos confía para reinar sobre los mortales y los inmortales (versos 453-497 y 501-506).

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

Sigue pues perteneciendo a la figura del poder patriarcal, y sin que de éste se hayan desprendido los residuos del matriarcado anterior, asimismo el origen de la supremacía del nuevo dios: como para el caso de Cronos, en el modo de ser adquirido continúa en vigencia el esquema injuria-expiación, se presenta otra vez el tema de la paternidad rechazada, y la función incitadora de la madre se ha modificado, no ha desaparecido. Y solamente decrece en intensidad la violencia ejercida sobre el padre. Pero, superado este punto, en secciones posteriores del relato funciona exclusivamente el esquema político del poder. Mediante un procedimiento político ya: la guerra, sustentada además en un tipo de fuerza nunca antes puesto en uso por el texto y que se anuncia en los versos finales del último pasaje traducido —¿potencia técnica en el orden de lo divino?—,⁵⁰ después de una compleja titano-maquia (versos 627-735) y de un último combate, asimismo victorioso, contra un postrer hijo de la Tierra (versos 820-880), obtiene Zeus, en el nivel de los hechos, la consolidación de su reinado. Y de inmediato se suma, a esta simple pero importante facticidad, la aquiescencia a su soberanía por parte de los dioses que habitan aún bajo la luz —los vencidos, Tifeo y los titanes, se hallan adecuadamente confinados a las tinieblas húmedas del Tártaro: versos 729-730 y 868—quienes, “por consejo de la Tierra [madre, sin embargo, del último derrotado] instaron entonces al olímpico Zeus, de amplia mirada, a que reinase y se convirtiese en señor de los inmortales: y fue él quien les asignó sus prerrogativas (versos 883-885). Con lo cual, y según la más estricta ortodoxia aristotélica, “por elección y aceptación (*dià dè tò airetái kai hekónton*)” ha quedado válidamente constituido uno de los cuatro

57

⁵⁰ Cf. v. 141: “Quienes [los Cíclopes] dieron a Zeus el rayo y le construyeron (*téuxan*: de *téúkhō* producir por arte, principalmente cosas materiales) el relámpago.” Aunque el verso parece representar una tradición diferente de la recogida por los vv. 504-505, los Cíclopes, como hijos que son del Cielo y de la Tierra (vv. 132-133), quedan comprendidos en, aunque no exclusivamente designados por, la expresión “hermanos de su padre (*patrokasinētoi*)” del v. 501.

LUIS ASTEY

modos posibles del régimen monárquico.⁵¹ Y, con función preventiva, a fin de impedir cualquier posibilidad de retorno al antiguo esquema de la injuria-expiación, debe Zeus ejecutar el último acto que en la historia obedece a la figura del poder patriarcal:

Y Zeus, rey de los dioses, tomó primeramente como esposa a la Prudencia (*Mêtis*)... Pero cuando ella estaba a punto de dar a luz a la divina Atena de ojos claros, entonces, engañando su corazón [de *Mêtis*] con palabras lisonjeras, la hizo descender a sus entrañas, por consejo de la Tierra y del Cielo lleno de estrellas. Porque éstos se lo habían aconsejado a fin de que no tuviere el honor de reinar, en vez de Zeus, ningún otro de los dioses que son siempre. Porque estaba destinado que de ella se originasen hijos sapientísimos, la primera la virgen de ojos claros Tritogenia, que tendría vigor y sensata decisión de igual modo que su padre. Pero luego de esto ella debería dar a luz un hijo rey de dioses y de hombres, poseedor de un violento corazón. Pero Zeus la devoró antes (versos 886 y 888-899).

58 C) Por último, en la tercera línea de la historia un arcaico estilo de dioses, desmedidos y pavorosos o por la monstruosidad de su figura y de su fuerza:

Y la Tierra dio a luz asimismo a los cíclopes de violento corazón, Brontes, Esteropeo y Arges de ánimo valeroso, y que eran

⁵¹ *Política* III 9, 1285b 2-3: Aristóteles, *Política*, trad. A. Gómez Robledo (México, 1953; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 95. Aunque cita a Hesíodo o hace alusión a él en otros pasajes de la obra —y en otras obras suyas: ver H. Bonitz, “*Hesíodos*” (sin transliterar), en *Index aristotelicus* (Berlín, 1870; uso la reimpresión anastática de Darmstadt, 1955), 321—Aristóteles mismo no establece la conexión arriba señalada: los problemas de su *Política* conciernen a las ciudades históricas de los hombres, no a las maneras como éstos suponen que sus dioses puedan estar organizados.

SOFISTAS, DIOSOS Y LITERATURA

en lo demás semejantes a los dioses sino en que un ojo único estaba colocado en medio de su frente: y fuerza y poder y habilidad eran en sus obras. Y todavía otros hijos nacieron de la Tierra y del Cielo, tres hijos grandes y poderosos, innominables, Cotos, Briareo y Gyes, hijos arrogantes. De sus hombros brotaban cien brazos a los que no era posible acercarse, y a cada uno le nacían de los hombros cincuenta cabezas por encima de los miembros apretados. Y era invencible el poderoso vigor que residía en sus figuras enormes (versos 139-140, 142-144 y 146-153),

o por su condición de angustias y amenazas en acecho:

Y la Noche dio a luz al odioso Destino y al negro Destino de Muerte y a la Muerte, y dio a luz al Sueño, y de ella nació también la estirpe de los Sueños. Sin haber yacido con nadie los hizo nacer la divina Noche tenebrosa. Y en segundo lugar asimismo al Escarnio y a la dolorosa Congoja... Y trajo al ser a las Fatalidades, y a las Perdiciones despiadadas, que persiguen las transgresiones de los hombres y de los dioses; y nunca cesan las diosas en su cólera terrible antes de haber dado mal castigo al que yerra, quien quiera que sea. Y dio a luz asimismo a la Indignación por la Injusticia, calamidad para los hombres percederos, la Noche funesta. Y después hizo ser al Engaño y a la Ternura y a la Vejez maldita, y a la lucha de ánimo recalcitrante también trajo al ser. Y la odiosa Lucha dio nacimiento a la Pena dolorosa, al Olvido y al Hambre, a los Dolores que producen lágrimas, a las Peleas y a los Combates y a los Asesinatos y a las Matanzas de Hombres, a las Querellas y a las Palabras Mentirosas, a las Disputas y a la Mala Ley y al Desastre, todos de la misma especie, y asimismo al Juramento, el que más aflige a los mortales hombres cuando alguno de ellos jura con perjurio (versos 214, 217 y 220-232),

59

son finalmente sucedidos, para exclusión de algunos —Cotos, Gyes y Obriareo custodian a perpetuidad a los titanes en el Tártaro: versos

LUIS ASTEY

734-735; a los cíclopes la *Teogonía* no los menciona más, pero otro texto asimismo albergado en el *corpus* hesiódico⁵² los hace morir por obra de Apolo—o para alivio de la obra de los que son inextirpables—quizá mientras exista el hombre no sea posible abolir a la estirpe de la Noche—, por las nuevas deidades que operan en el reino de Zeus:

Y Zeus, rey de los dioses, tomó primeramente como esposa a la Prudencia, la que más sabe entre los dioses y entre los hombres perecederos... [y la devoró] para que la diosa le hiciese comprender lo bueno y lo malo.⁵³ Y en seguida tomó a la Equidad luciente,

⁵² Escolio a *Teogonía*, v. 142: “¿Pues cómo dice que ‘son semejantes a los dioses’ y, en el catálogo de las hijas de Leucipo, hace que aparezcan matados por Apolo?” —traducción de Pérez Jiménez y Martínez Díez, 240. Es testimonio para la reconstrucción de las *Ees o Catálogo de las mujeres*. Texto en *Hesiodi sive Eoearum fragmenta*, ed. A. Traversa (Nápoles, 1951; Collana di Studi Greci, 21), 110 (testimonio 56). Los escolios antiguos a la *Teogonía* pueden encontrarse en *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, ed. L. di Gregorio, Milán 1975. Y para el concepto de escolio ver F. W. Hall, “Scholia, ancient commentaries, lexicæ”, en *A companion to classical texts* (Oxford, 1913), 144-46.

⁵³ Acto mágico que da por resultado la asimilación —en el más estricto sentido de este término— de la sabiduría contenida en lo devorado. Cf. aún, por ejemplo, el *Apocalipsis de Juan* (c. 95 d JC) 10, 8-11: “Y la voz que yo había oído [procedente: esta interpolación pertenece a los traductores] del cielo, volvió a hablar conmigo, y me dijo: ‘Ve a coger el cuaderno abierto en la mano del ángel que está en pie sobre el mar y sobre la tierra.’ Me acerqué al ángel, diciéndole que me diera el cuaderno. Y me dice: ‘Toma, y devóralo; en el vientre te será amargo, pero en la boca te será dulce como miel.’ Cogí el cuaderno de la mano del ángel, y lo devoré, y en mi boca fue dulce como miel, pero cuando lo comí, mi vientre se llenó de amargura. Y me dijeron: ‘Tienes que volver a profetizar sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes.’” Uso el español de la *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, ed. F. Cantera Burgos y M. Iglesias González (Madrid, 1975; Biblioteca de Autores Cristianos: Serie Maior, 10), 1433.

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

que le dio a luz a las Horas y a la Buena Ley y a la Justicia y a la próspera Paz, que velan por las obras de los hombres percederos, y asimismo a las Fatalidades, a quienes Zeus prudente otorgó los honores más grandes, la Tejedora, la Dispensadora de Suertes y la Irreversible, que dan a los mortales hombres el bien y el mal que tienen. Y Eurínome, hija de Océano, que posee bellísima forma, le dio a luz a las tres Gracias de mejillas hermosas, Brillantez, Alegría y Prosperidad amable. Y subió luego al lecho de la nutricia Deméter, quien le dio a luz a Perséfone, la de los brazos blancos, a la que Aidoneo raptó de junto a la madre —y se la concedió Zeus el prudente. Y amó también a Mnemosina, la del hermoso cabello, y de ella nacieron las nueve Musas de diademas de oro, a quienes complacen las fiestas y el gozo de los cantos. Y Leto dio nacimiento a Apolo y a la flechadora Artemisa, los hijos más deseables entre toda la descendencia del Cielo, luego de haberse unido en amor con Zeus que tiene la égida. E hizo a Hera floreciente la última de sus esposas, y ésta dio a la luz a Hebe y a Ares y a Ilitia, unida en amor al rey de los dioses y de los hombres. Y él mismo, de su cabeza, generó a la Tritogenia de ojos claros, terrible provocadora de lucha, infatigable conductora de ejércitos, soberana, que se complace en los tumultos y en las contiendas y en los combates. Y Hera, sin unirse en amor porque se había violentado y había reñido con el esposo, dio a luz al terrible Hefestos, el más sobresaliente en artes entre toda la descendencia del Cielo (versos 886, 900-909 y 912-929),

61

deidades que, por sus atribuciones, o sustentan la condición de ser hombre o amparan los conjuntos de actividades y de valores que de ella se derivan.

En este reino de Zeus, entonces, al que de una manera o de otra confluyen las tres grandes líneas de la historia —mucho material ha tenido que ser dejado aquí fuera de consideración, principalmente genealógico— parece encontrar solución el problema planteado por los seis versos iniciales del relato. No es un orden de cosas de donde

LUIS ASTEY

62 hayan podido quedar excluidas magnitudes anteriores. En el Hueco (Caos) entre la Tierra y el Cielo se ubican las regiones que habitan y que gobiernan los olímpicos, y ni la generación a solas –Hera y Hefestos; ciertamente, por la imprescindible mediación de Metis, es más complicado el caso de Zeus y la filiación de Atena– ni la legalidad de la generación incestuosa –Hera y Zeus, por ejemplo, son hermanos– han desaparecido. Y tampoco se han ausentado los monstruos: las Gorgonas, la Equidna, “Gerión tricéfalo”, “Cerberos... perro de Hades”, la Hidra de Lerna y el León de Nemea –a éstos dos Hera los ha nutrido–, la Quimera, “la Fix (=Esfinge) nefasta” y “una terrible serpiente que, en un lugar oculto de la tierra oscura, entre sus grandes espirales custodia corderos de oro” (versos 270-336). Pero ese orden es, ahora, fundamentalmente una polis, y el hombre un componente de ella: de igual modo para él que para los dioses Zeus es padre y es rey. De otro modo. Mediante el principio de la progresión cualitativa orientada hacia el hombre, el relato ha manejado los datos de la historia teogónica y cosmogónica con sentido de teodicea: el reino de Zeus queda justificado porque, con respecto a estadios anteriores de lo divino, ha logrado disminuir –nunca abreiga: formulada estrictamente a medida humana se anularía a sí misma toda propuesta religiosa–⁵⁴ la terribilidad del mundo y de los dioses y al hombre le es posible, en consecuencia, vivir en aquél y convivir con éstos.

⁵⁴ Como se sabe, las expresiones generadas por la tentación de la respuesta anuladora constituyen otra vertiente del pensamiento griego acerca de los dioses, bastante más rico y envuelto en tensiones de lo que se supone a veces. Iniciadas en el temprano universo de la epopeya jónica, y no tanto en la *Iliada* –en ella las escenas demasiado humanas: las discusiones de estilo conyugal entre Hera y Zeus tras la promesa de éste a Tetis (1, 531-611) o el agotamiento sexual de Zeus por Hera (14, 153-360), por ejemplo, no carecen de cierta terribilidad y están involucrados en ellas destinos de hombres– cuanto en la *Odisea* –rapsodia de Demócoco (8, 266-365): los dioses son ya Figuras de farsa para entretenimiento de nobles– quizá sólo lleguen a su fin con la prosa coloquialmente corrosiva puesta en labios divinos por los veintiséis *Diálogos de los dioses* del sirio helenizado Luciano

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

Y, como quizá resulte también fácilmente perceptible, el otro principio operante en el texto de Hesíodo, el de la discontinuidad de las generaciones, se sustituye ahora por el de la solidaridad genética: a partir del Caos, de la Tierra y del Tártaro (versos 821-822) se producen, sin interrupción, todas las estirpes de los dioses.

8. Posteriormente, en el *Prometeo encadenado*,⁵⁵ aunque en desigualdad de situaciones, son trasladados al mundo de los humanos los dos principios establecidos por la *Teogonía* hesiódica. Por una parte, y en patente intertextualidad lo mismo con *Los trabajos y los días* que con la *Teogonía* mencionada, un segmento de enunciado puesto en voz de Prometeo (versos 228-236) hace de éste el dios que impide a Zeus la destrucción de la quinta humanidad de Hesíodo y, con ello, asegura la solidaridad genética de los hombres: “Tan pronto como el nuevo señor [Zeus] se sentó sobre el paterno trono, luego repartió entre los dioses a cada cual su merced [=sus prerrogativas], y ordenó el imperio; mas para nada tuvo cuenta con los míseros mortales; antes bien, imaginaba aniquilarlos y crear una nueva raza. Ninguno le salió al paso en su intento, si no fui yo. Yo me arresté [=decidí con arrojo]; yo libré a los mortales de ser precipitados hechos polvo en el Hades profundo.”

63

de Samosata (c. 120-c. 180 d JC). Ver Luciano, *Obras*, ed. y trad. J. Alsina, I (Barcelona, 1962; Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), 19-75. Y conozco dos versiones publicadas en México: “Diálogos de los dioses”, en Luciano de Samosata, *Novelas cortas y cuentos dialogados*, trad. R. Ramírez Torres (1966), 196-142, y “Diálogos de los dioses” (cinco de ellos), en *Diez diálogos de Luciano de Samosata*, trad. “yuxtalineal” de A. E. Ramírez Trejo (México, 1985; UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos: Serie Didáctica, 6), 92-12 (con texto).

⁵⁵ Para el texto del *Prometeo*, ver *Eschyle*, I: *Les suppliants*, *Les Perses*, *Les sept contre Thèbes*, *Prométhée enchaîné*, ed. y trad. P. Mazon (4a. ed.; París, 1946; Collection des Universités de France), 161-99. Pero transcribo la traducción de F. S. Brieva Salvatierra (Madrid, 1880), según aparece en Esquilo, *Tragedias* (México, 1921), 9-48 (especialmente pp. 17-18 y 24-26).

LUIS ASTEY

Por otra parte, en el único período de la historia del hombre recogido en el texto: el proceso de la auténtica humanización —entendida ésta, por lo demás, como una secuencia de acciones divinas de las que Prometeo es agente y son los humanos únicamente sujetos receptores— funciona para éstos el principio de la progresión cualitativa. En efecto, a una etapa que, aunque capital, es la del simple afianzamiento del hombre en su condición de ocupante del mundo (versos 247-254):

Corifeo de las Oceánidas: ¿Pero no fuiste más allá con tus propósitos?

Prometeo: Por mí han dejado los mortales de mirar con terror a la Muerte.

Corifeo: ¿Y qué remedio encontraste contra ese fiero mal?

Prometeo: Hice habitar entre ellos a la ciega Esperanza.

Corifeo: Grande bien es ése que dispensaste a los mortales.

Prometeo: Pues sobre todo esto, además, puse el fuego en sus manos.

Corifeo: ¿Y, ahora poseen el fuego los seres de un día?

Prometeo: Por él aprenderán muchas artes

64

sucede —mediante técnicas (*tékhnai*), recursos (*póroi*) y artimañas (*sophísmata*) que son, en realidad, datos para la biografía de Prometeo— el tránsito del residir del hombre en el mundo como ente desprovisto de uso de razón (*nēpios*) hasta, a través de la reflexión (*phrén*) y del estar dotado de inteligencia (*énnous*), tener acceso al conocimiento del futuro con el saber de la adivinación y al dominio del mundo y de la riqueza con el descubrimiento de los metales. Habla Prometeo a las Oceánidas:

Oíd los males de los hombres, y cómo de rudos, que antes eran, hícelos avisados y cuerdos. Lo cual diré yo, no en són de queja contra los hombres, sino porque veáis cuánto los regaló [=halagó] mi buena voluntad. Ellos, a lo primero, viendo, veían en vano; oyendo, no oían. Semejantes a los fantasmas de los sue-

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

ños, al cabo de siglos aún no había cosa que por ventura no confundiesen. Ni sabían de labrar con el ladrillo y la madera casas halagadas del sol. Debajo de tierra habitaban a modo de ágiles hormigas, en lo más escondido de los antros donde jamás llega la luz. No había para ellos signo cierto, ni del invierno, ni de la florida primavera, ni del verano abundoso en frutos. Todo lo hacían sin tino, hasta tanto que no les enseñé yo las intrincadas salidas y puestas de los astros. Por ellos Inventé los números, ciencia entre todas eminente, y la composición de las letras, memoria de todo, madre generadora de las musas. Yo fui el primero que unció al yugo las bestias fieras, que ahora doblan la cerviz a la cabezada [=arreo para la cabeza], para que sustituyesen con sus cuerpos a los mortales en las más recias fatigas. Y puse al carro los caballos humildes al freno, ufanía de la opulenta pompa. Ni nadie más que yo inventó esos otros carros de alas de lino que surcan los mares... Y, sobre todo esto: ¿caían enfermos? pues no había remedio ninguno, ni manjar, ni poción, ni bálsamo, sino que se consumían con la falta de medicinas, antes de que yo les enseñase las saludables preparaciones con que ahora se defienden de todas las enfermedades. Yo instituí además los varios modos de adivinación, y fui el primero que distinguió en los sueños cuáles han de tenerse por verdades; y díles a conocer los oscuros presagios, y las señales que a las veces salen al paso en los caminos. Y definí el exacto vuelo de las aves de corvas garras; cuáles son favorables, cuáles adversas; qué estilos tiene cada cual de ellas; qué amores, qué odios, qué compañías entre sí. Y qué lustre y color necesitan las entrañas, si han de ser aceptas a los dioses, y la hermosa y varia forma de la hiel y del hígado. Y en fin, echando al fuego los grasientos muslos y el ancho lomo, puse a los mortales en camino de arte difficilísimo, y abríles los ojos, antes ciegos, a los signos de la llama. Tal fue mi obra. Pues, y las preciosidades, ocultas a los hombres en el seno de la tierra: el cobre, el hierro, la plata y el oro, ¿quién podría decir que los encontró antes que yo? Nadie, que bien lo sé, si ya no quisiere jactarse de temerario. En

LUIS ASTEY

conclusión, óyelo todo en junto. Por Prometeo tienen los hombres todas las artes (versos 442-468 y 478-506).

66 9. Más allá del tema, puramente anecdótico, de Prometeo castigado, los textos anteriores han instituido, pues, una serie más o menos articulada de configuraciones intelectuales: *a)* la representación, diversa en cada caso, del ser y del hacer del hombre, organizados conforme a diacronía y, por encima de su neutra dimensión temporal, dispuestos según alguna orientación axiológica que les confiere sentido de proceso; *b)* la unidad interna, ajena a toda diferenciación por categorías sociopolíticas y genéticamente solidaria, de la o de cada una de las humanidades que un proceso dado implique, aun cuando pueda haber discontinuidad entre ellas; *c)* la rectoría de todo proceso por la voluntad de las potencias, con el inevitable reflejo de él en el mundo que ellas constituyen: por lo menos cada momento de inflexión en el proceso respectivo se da simultáneamente como un acontecer dentro del orden de los hombres y como un operar dentro del de los dioses y, por razón de lo último, puede ser considerado como componente de la vida de alguno de éstos —al mismo tiempo que la totalidad de esas vidas se traman en otro proceso, claramente distinto del de los hombres pero concebido a su semejanza; *d)* la distancia entre un ser meramente natural y la plenitud de ese ser, única de la que con estricta propiedad se puede predicar la condición humana —sólo desde esta segunda posición se legitima denominar ‘hombre’ al primero— y la acción de la cultura, fundante y constitutiva, en el cumplimiento de dicha plenitud; y *e)* el determinante papel de Prometeo en el sub-proceso de la humanización así entendida.

En su composición, el ‘mito de Protágoras’ acoge esas configuraciones y de diversos modos las ajusta a las exigencias de su propia representación. Asume una sola humanidad, solidaria genéticamente y exenta de diversificación sociopolítica, y transcurre sobre una estructura de proceso —obedece a diacronía y a orientación según valores. Pero la extensión cronológica que cubre comienza más atrás que las que incluyen los segmentos textuales antes extraídos del *Prometeo*

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

encadenado o de *Los trabajos y los días*, aunque sin alcanzar la de un relato completo acerca de los orígenes —como tantos hay, por ejemplo, en la propia cultura helénica o en las del Oriente cercano antiguo⁵⁶ y

⁵⁶ Egipcios, sumerios, acadios, hititas y ugaríticos. Se les puede encontrar, traducidos al inglés y cómodamente agrupados bajo el rubro “Myths, epics, and legends”, en *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (2a. ed.; Princeton, 1955), 3-149 (*passim*), a lo que habría que añadir “Myths, epics, and legends”, en *The Ancient Near East: Supplementary texts and pictures relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton, 1969), 65-83 (asimismo *passim*). Existe una tercera edición de *Texts* (Princeton, 1974), que tal vez vaya más allá de la incorporación de los suplementarios pero que no ha estado a mi alcance. Acompañados de relatos similares procedentes de otras culturas (la antigua hebrea, la griega y la romana) y de otras épocas (textos gnósticos, inclusive), se hallan también, aunque un tanto entendidos esotéricamente, en *Origins: Creation texts from the ancient Mediterranean*, trad. Ch. Doria y H. Lenowitz, Nueva York 1976. De los mesopotámicos (acadios y sumerios) hay versiones al español en “Mitos sumerios: mitos sobre los orígenes y “Mitos acadios: mitos sobre la creación y los orígenes”, en *Mitos sumerios y acadios*, trad. F. Lara Peinado (Madrid, 1984), 33-66 y 221-54. Por azares de organización de este último libro, y aunque otros pasajes se hallan incluidos en las pp. 480-83 y 488-505 bajo el encabezado “Mitos acadios: mitos de exaltación divina y humana”, sólo porciones de las tablillas I y VI del *Enuma elish* —siglo XVII a JC; posiblemente el más significativo relato no bíblico acerca de la creación— han quedado recogidas en el correspondiente apartado. Para versiones completas de éste a lengua española véanse *Poema babilónico de la creación ‘Enuma eliš’*, trad. M. García Cordero Madrid 1981, o *El poema babilónico de la creación ‘Enuma elish’*, trad. L. Astey V., Monterrey 1961, Poesía en el Mundo IX —parcialmente reproducido en *El mundo antiguo*, I: *Mesopotamia, Egipto, India*, ed. J. L. Martínez (2a. ed.; México, 1984), 295-305. En *Textos literarios hititas*, trad. A. Bernabé (Madrid, 1979), 29-37 y 139-70 se pueden leer en español los tres mitos hititas más inmediatamente relacionables con la *Teogonía* hesiódica. Y R. Mondolfo, “Los primeros problemas relativos al universo en *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana*, I: *Desde los orígenes hasta Platón* (2a. ed.; Buenos Aires, 1942), 17-25, o G. S. Kirk y J. E. Raven,

LUIS ASTEY

68

como de algún modo más complicado y oscuro la *Teogonía* hesiódica lo es. Iniciada, después del tiempo extramítico de la materia y de los dioses, con la producción de “las especies mortales” —entre las que, sin embargo, las vegetales no se hallan comprendidas—, tal vez a imagen de algún modelo de la gestación del animal distingue en aquélla entre un momento, común a todas, de “configuración”, a partir de elementos materiales, en el interior de la tierra —¿implantación en el vientre materno?— y un segundo momento —“estructuración”: ¿aparición de la figura y de las virtualidades últimas del aún no nacido?—, inmediatamente anterior a aquel otro en que es ya preciso que salgan a la luz. Y desde el primero de estos momentos, e incluyéndolo, el acontecer dentro del plano de lo natural se duplica de una serie de operaciones en el plano de lo divino, que determinan los puntos de inflexión de aquél y que se presentan como cualitativamente progresivas —ahora o según la diferenciación o según la eficacia y jerarquía de las deidades que las realizan. Así, en tanto que, en cuanto pluralidad indistinta, “los dioses” modelan a la totalidad de las especies, son deidades individuadas las que les otorgan “sus potencias naturales”. Y en tanto que es Epimeteo (=el que pondera sus actos después de haberlos ejecutado) quien prepara para su nacimiento a las especies animales, quien lo hace para la especie humana es Prometeo (=el que pondera sus actos antes de ejecutarlos). Pero, en este caso, con la donación del fuego y de técnicas de la materia o del intelecto conocidas ya, y aun cuando se añada

“Los precursores de la cosmogonía filosófica”, en *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, trad. J. García Fernández (Madrid, 1981; Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63; fecha del original: 1966 = Kirk y Raven 1966/1981), 21-108 ofrecen, asimismo en español (el segundo reteniendo los originales griegos) e insertados en comentario, los fragmentos de las antiguas cosmogonías helénicas. Ver además DK 1 a 3 y 7 a 10 (I 1-37 y 43-66). Por otra parte, hay por lo menos un accesible estudio introductorio a los textos griegos, míticos y filosóficos, concernientes a los orígenes (incluido el ‘mito de Protágoras’): W. K. C. Guthrie, *In the beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres 1957 (=Guthrie 1957).

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

como novedad el ejercicio del culto religioso,⁵⁷ el sub-proceso de la humanización sólo se inicia. Asimismo en su sección terminal se prolonga, en esta coyuntura exclusivamente con respecto a la temporalidad incorporada al segmento del *Prometeo encadenado*, la extensión cronológica cubierta por la totalidad del proceso, a la vez que se extrema en intensidad su progresión cualitativa: una técnica suprema, la técnica política, produce en el hombre la conciencia moral, le vuelve posible la convivencia en ciudades y lo constituye, así, en su auténtica condición de ser humano. Y el respeto y la justicia, virtudes instrumentales de esa técnica, no estuvieron al alcance de Prometeo: únicamente el magno poder de Zeus, mediante un acto al parecer gratuito y encaminado a la salvación (*sōtēria*) de una especie en peligro de extinguirse no obstante su competencia técnica en un plano anterior, ha estado en posición de dispensarlas.

En el estrato de la historia, entonces, el ‘mito de Protágoras’ sitúa en el mundo y frente a los dioses una escala de entes diferenciados y jerarquizados de acuerdo con sus orígenes y con su orden de aparición: materia (¿increada?),⁵⁸ especies animales (Epimeteo), hombre (inteligencia técnica: Prometeo; condición moral y política: Zeus), y propone una representación del ser y del hacer del hombre –de su

69

⁵⁷ Para el significado de estas tesis con respecto a la explicación de los orígenes de la religión “bajo el punto de vista de la sociología y de la filosofía de la cultura”, ver Jaeger 1947 (*supra* nota 23), 175-76.

⁵⁸ Nestle, *Vom Mythos zum Logos* –nuevamente *apud* Untersteiner 1949, 97 penúltima nota– ha supuesto, “con buenas razones”, que con la tierra debe entenderse mezclada el agua y con el aire mezclado el fuego y que, de esta manera, el correspondiente pasaje en 320 d del mito conecta a éste con las doctrinas pluralistas de los cuatro elementos. *La Griechische Geistesgeschichte* (ver antes, nota 26) dice, más brevemente, “aus einer Mischung der Elemente (de una mezcla de los elementos)”, que probablemente signifique lo mismo. De ser todo esto así, la materia tendría que pensarse, evidentemente, como increada. Ver por ejemplo el inicio de DK 31 A 28 (acerca de Empédocles): “Postula cuatro elementos materiales, fuego, aire, agua y tierra, todos eternos (*aidia*)...” Uso la traducción en Kirk y Raven 1966/1981, 460 (no. 426).

LUIS ASTEY

índole y de su cultura— que coloca la plenitud de ambas en la dimensión de lo político y las muestra en cuanto sometidas a una análoga historicidad. Sin embargo, no trasciende las configuraciones intelectuales presentes en textos no filosóficos que se dieron con anterioridad a él: es una historia de dioses, esquematizada según actos de ellos y válida sólo en el rango de la veracidad mítica, en la que el hombre sigue siendo objeto o, cuando más, sujeto pasivo de operaciones procedentes de instancias valoradas como más altas que la suya. Y esto, que evidentemente es arcaizante o platonizante o ambas cosas a la vez, ofrece patentes dificultades de concertación tanto con la tesis del hombre como medida que se revisó en el precedente apartado 4 como con otro enunciado que después se examinará —conservado asimismo él como cita directa y concerniente precisamente a los dioses—, y suscita, con ello, el problema de la participación del Protágoras histórico en la composición del mito que se le atribuye.⁵⁹

70

⁵⁹ Desde luego, si el mito pudiera leerse aislado serían plenamente admisibles tanto la observación de Gómez Robledo 1974, 483: “Lo haya dicho realmente Protágoras o Platón o quien haya sido, no tiene la menor importancia frente a la magnitud del descubrimiento” (el descubrimiento de que “el hombre viene a este mundo con el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”) como tal vez también la posibilidad tan epidérmicamente expresada por Croiset y Bodin: “*Peut-être l'invention [del mito] en appartenait-elle au sophiste lui-même, à qui Platon l'aurait emprunté comme Xénophon a pris, on dit, à Prodicos le mythe d'Héraclès entre le Vice et la Vertu*” (ed. cit., 9). Pero desde su primera edición de los *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 1903), Diels colocó el mito bajo la rúbrica ‘Imitation’ (p. 521; y cf. DK80 C 1:II269) —lo que evidentemente implica ya reconocer, si bien aún no delimitar, trabajo de imitador y trabajo de imitado. Y aparentemente a partir de J. Kaerst, “Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum”, *Zeitschrift für Politik* 3 (1909), 513 n. 1 (*apud* Guthrie 1969, 66 n. 21), la presencia de los fragmentos arriba mencionados —del segundo de ellos, particularmente— hizo necesaria una aproximación al problema para la que no fuesen indiferentes ni la presencia paralela de una discursividad mítica y un sustrato ‘lógico’ en el texto ni, con la mayor

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

finura posible, la discriminación entre la obra de Platón y la obra de Protágoras en él. A nivel histórico-filosófico, han concurrido dos posturas dominantes con respecto a esta discriminación. Para la primera, baste con el resumen de Untersteiner 1949. 96 n. 1: “...in generale, [el mito] viene considerato autentico [i. e. de Protágoras] per quanto si riferisce al contenuto”. La segunda, por su parte, supone platónico en el relato algo más que su mera envolvente (“Hülle”: Nestle, *Griechische Geistesgeschichte*, 162), si bien presenta variantes en el trazado de las áreas de atribución. Así por ejemplo, y aun cuando indica: “How much of the story is Plato’s own invention must he left undecided”, Friedländer considera asimismo pertenecientes a éste varios temas y esquemas lingüísticos que reaparecen en la *República*, el *Político* y el *Timeo*, o, de otro modo: “A great many of the ideas and images that later became important for Plato are already anticipated in the myth of Protagoras” (I 176-177)—en tanto que para E. A. Havelock la habilidad editorial (“editorial skill”; p. 92) de Platón lo hace ir bastante más lejos: ...under the guise of a narrative it [el mito] really dramatizes a series of Socratic classifications” y “...he [Protágoras] can be personally excepted from any responsibility for the metaphysical structure of this so-called myth”: *The liberal temper in Greek politics* (Londres, 1957), 91-93. O puede llevarlo hasta la suplantación: “Here [en 322b, cuando se trata de los intentos del hombre por reunirse en ciudades] Plato falsifies the original” (p. 92). En lo arriba escrito se ha implicado una tesis análoga sobre todo a esta última, aunque quizá sin sus extremos: provendrían de Protágoras las dos ideas principales que sustenta el mito—el hombre y su cultura son entidades sujetas a historia y su culminación se cumple en el ordenamiento de lo político— y, arcaizándola, Platón habría transformado en segmento textual subordinado a los fines que mediante su diálogo persigue la estructura discursiva, cualquiera que ésta haya sido, de que Protágoras haya hecho uso para exponerlas. Aunque es importante hacer constar que no ha sido abandonada la postura—que se funda sobre la fe en el valor literal de los testimonios platónicos acerca de los filósofos de que en los diálogos se da cuenta (y especialmente acerca de Protágoras) y que, en este caso, pone el acento en la conciencia que el propio Protágoras habría tenido de la distinción entre la expresión mítica y el estrato de racionalidad subyacente a ella— que parece considerar inexistente cualquier intervención “sustancial” por parte de Platón en la composición del mito. Así por ejemplo Guthrie: (1) “Supongo aquí que el mito que Protágoras expone en el diálogo

LUIS ASTEY

Por otra parte, en el estrato del discurso son congruentes con el modo de la historia los procedimientos de construcción intertextualizados: la colocación inicial del 'Era pues aquel tiempo' (comparar con 'Había una vez'), la atadura del relato mediante flexiones de unos cuantos verbos capitales más o menos persistentemente recurrentes: 'estructurar' (*kosmeîn*), 'salvar' (*sōizein*), 'distribuir' (*némein*), y la ordenación según el antes y el después por medio de la reiteración de 'y cuando' —entre otros.⁶⁰ Desde luego, el verso ha quedado sustituido por la prosa.⁶¹

72

platónico de ese título es verdaderamente mítico en el sentido de que todo el aparato divino puede ser eliminado sin que se pierda nada grave del mensaje que quiere comunicar" (curiosa concepción de lo mítico para ser moderna, dicho sea de paso) o (2) "*Zeus's decree stands for what in non-mythical anthropologies (and in Protágoras's mind)* [subrayado mío] *was the work of time, bitter experience and necessity* y (3) "*In the list of his works [de Protágoras] appears a title which may be translated 'On the original state of man', and it will be assumed here that when Plato puts in his mouth a speech on that topic he is substantially reproducing Protágoras' own views, must probably as given in the work so named*" o (4) "*It is refreshing to turn to the common sense of a historian of Greek literature, Lesky, who says... 'anyone who doubts it must hold that Plato is lying or mistaken'*" y (5) asimismo haciendo suya la opinión de otro: "*What interest could Plato, who speaks with no little respect of Protágoras, have in foisting on him views which would have distorted or falsified our picture of him?*" Respectivamente en Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles, trad. F. M. Torner (México, 1953; Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 88), 72 n. 1: para el texto en inglés ver *The Greek philosophers: from Thales to Aristotle* (Londres, 1950; hay reimpressiones), 70 n. 1 (1): y en Guthrie 1969, 66 (2), 63-63 (3), 189 (4) y 64 n. 1 (5).

⁶⁰ Para más peculiaridades estilísticas ver Untersteiner 1949, 96-106, notas (*passim*).

⁶¹ Para el significado y las implicaciones intelectuales y socio-culturales del proceso de sustitución del verso —inicialmente instrumento de sacralización del espacio verbal pero al mismo tiempo recurso mnemotécnico conectado con una época de comunicación exclusiva o predominantemente

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

10. Pero, independientemente de esas peculiaridades que lo marcan en el estrato del discurso,⁶² el ‘mito de Protágoras’, como los versos 332 a 363 en el primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles, se halla circundado de contexto. De inmediato, y si por razón de simplicidad se acepta que un enunciado puede ser descrito como una unidad de sentido que pide respuesta por parte de un interlocutor diferente del que lo emite,⁶³ antes y después de dicho mito se sitúan los otros segmentos del enunciado a que él mismo pertenece y que, como ya se vio, por mediación de Sócrates en cuanto narrador de una historia, es atribuido a Protágoras en su función de personaje dentro de un diálogo platónico. Este enunciado comienza inmediatamente después de que Sócrates, asimismo en cuanto personaje de Platón, plantea su duda sobre si la virtud (o excelencia: ‘*areté*’)⁶⁴ en general y en particular la excelencia política —que es lo que el personaje Protágoras profesa enseñar (318d-319a y 328b)— pueden en verdad ser enseñadas (319a-320c) y de que Protágoras es dejado en libertad por sus co-personajes dialógicos para que “como viejo ante jóvenes” (320a), elija el proce-

oral— por la prosa que, en el ámbito de la expresión expositiva ocurre en Grecia durante los siglos VI y V a JC, ver A. Bernabé, “Los filósofos presocráticos como autores literarios”, *Emérita* 47 (1979), 357-94.

⁶² Ver Croiset y Bodin: “...*quand Platon compose des mythes pour son propre compte, il écrit d'un autre style*” (ed. cit., 10), o Guthrie 1957, cap. 5 n. 10: “*The style is certainly not Plato's*” (p. 140).

⁶³ Para una elaboración más fina del concepto de enunciado ver M. Bajtín, “El problema de los géneros discursivos, 2: El enunciado”, en *Estética de la creación verbal*, trad. T. Bubnova (México, 1982; fecha de la edición original: 1979; pero “El problema...” es de 1952-1953), 256-90 y E. Benveniste, “El aparato formal de la enunciación”, en *Problemas de lingüística general*, II, trad. J. Almela (México, 1977, hay reimpresión de 1983; fecha del original: 1974), 82-91. Resumen del primero en T. Bubnova, “El texto literario, producto de interacción verbal: teoría del enunciado en M. Bajtín”, *Acta Poética* (México) 4-5 (1982-1983), 215-33.

⁶⁴ Sobre este concepto el estudio más acabado sigue siendo aún “Nobleza y areté”, en Jaeger 1936, I 19-31 (ver antes, nota 15).

LUIS ASTEY

dimiento que considere más adecuado para satisfacer esa duda. Termina inmediatamente antes de que Sócrates narrador comunique a su innominado amigo narratario: “Protágoras pues, tras de haberse ostentado (*epideixámenos*) tan amplio y tan magnífico, suspendió el discurso (*lógos*)” (328d). Y se halla condicionado por las personales observaciones en que Sócrates personaje fundamenta su duda. Pues ha visto, por una parte, que los atenienses, inteligentes según consenso de él mismo y “de otros griegos”, aceptan en su asamblea únicamente la palabra de expertos si se discute sobre asuntos especializados, pero permiten hablar a cualquiera cuando se trata “del gobierno de la ciudad” (319b-d). En tanto que conoce, por otra parte, casos ocurridos en el ámbito de la vida privada —el de Pericles, que puede educar en todo a sus hijos menos “en aquellas cosas en las que él mismo es sabio”, resalta como un ejemplo insigne— en que los óptimos ciudadanos no han podido hacer mejores “ni a los extraños ni a los de casa” (319e-320b).

Conforme al sentido literal de su primer segmento: “Me parece ciertamente”, dijo [Protágoras personaje: el ‘dijo’ proviene de Sócrates narrador], ‘que será más agradable que os relate un mito’ (320a), el enunciado que así comienza no podría contener más componente ulterior que las palabras con que el mito se formula y a éste, en consecuencia, le correspondería funcionar como respuesta unitaria y completa a la doble dimensión en que la duda condicionante se propone. Sin embargo, las cosas acontecen de otro modo. Apenas relatado, en voz del propio Protágoras personaje el mito es sucedido de una serie de cuatro segmentos cuyas leyes de construcción son las del discurso filosófico a nombre personal, no todos homogéneos ni en cuanto a las metas inmediatas ni en cuanto a los postulados —expresos o inferibles— a que en cada uno de ellos el razonamiento se ajusta, e insertados en una segunda serie, ésta de señales metadiscursivas incorporadas al discurso, cuya orientación no concuerda siempre con el sentido de los segmentos. Así, y en sus correspondientes niveles:

SOFISTAS, DIOSES Y LITERATURA

A) La primera señal: “De tal manera, oh Sócrates... ésta, oh Sócrates, es la causa de ello” (322 d-323 a), al mismo tiempo que opera todavía como ancilar con respecto al mito, en la capacidad de respuesta originalmente atribuida a éste efectúa una reducción que lo dirige ahora exclusivamente hacia la primera de las observaciones en que se sustenta la duda condicionante y que recibe su expresión más concisa en los términos con que se constituye la tercera señal: “De esto pues, de que con razón se admita el consejo de cualquier hombre acerca de esta virtud [la política], esto digo” (323 b-c). De la segunda señal y del primer segmento, que pertenecen a este mismo subconjunto discursivo pero que aplican al mito otro modo de reorientación, se tratará más adelante;

B) Después de la tercera señal, el mito se abandona y aun parece quedar por lo menos transitoriamente abolido: respectivamente mediante una interpretación no por retribución sino por ejemplaridad de la imposición de castigo a causa de “todo aquello que es contrario a la virtud política” (323 e) y mediante una mostración —“lógos”: exposición continua y prolongada acerca de un solo tema (324 d) la denomina el texto— de que toda comunidad educa en aquello “en que todos los ciudadanos han de participar si es que la ciudad va a ser posible” (324 d) y que “en una palabra declaro ser la excelencia básica del hombre” (325 a), el segundo (323 d-324 c) y el tercero (324 d-326 e) de los segmentos toman a su cargo la totalidad de la duda condicionante, exactamente como si en el enunciado nada antes se hubiese producido con respecto a ella. Y no obstante el esfuerzo de vinculación por suma ejercido por la quinta señal metadiscursiva (“De este modo pues te he mostrado que según razón tus conciudadanos se aconsejan de un forjador o de un peletero en cosas de política y que consideran a la virtud como enseñable y transmisible”: 324 c-d), la señal cuarta (323 c), colocada antes de los dos segmentos, anticipa claramente esta escisión entre ellos y la primera sección filosófica del enunciado al introducir un concepto de la relación hombre-virtud política diferente de y al mismo tiempo no compatible con el que aquella implica: en ésta, la virtud política seguía sin ser de adquisición humana en tanto que, ahora,

LUIS ASTEY

no es ni formada “por naturaleza (*phýsei*)” ni resultado “de lo espontáneo (*toû automátou*)” —y en 323 d se añadirá que tampoco es producida “por el azar (*týkhēi*)”. Por otra parte, la sexta señal (“Pero queda pendiente un problema todavía, el que suscitabas a propósito de los excelentes varones...”: 324 d), situada antes del tercer segmento, evidentemente carece de cualquier conexión con él;

76 C) La séptima señal: “¿Por razón de qué, pues, muchos hijos de hombres excelentes resultan de baja calidad (*phaûloi*)?” (326 e), repite el sentido de la sexta. Y, en este caso, el cuarto segmento del discurso filosófico sí se orienta exclusivamente hacia la segunda de las observaciones en que la duda condicionante se fundamenta. Pero, para enfrentarla, recurre a un nuevo deslizamiento en la manera de concebir la relación hombre-virtud política: ni por dón de los dioses ni por obra de educadores la presencia de ella es garantizable en la universalidad de los hombres, sino que las posibilidades de su recepción se encuentran esta vez determinadas por la condición, que podría decirse otorgada por el azar de una configuración genética, de “*euphyéstatos*” (=por naturaleza bien logrado) o de “*aphýēs*” (=desprovisto de cualidades naturales (327 b-c) de que disponga cada uno de ellos;

D) Por último, luego de una recomendación que de sí mismo como maestro de virtud hace Protágoras personaje y de que él mismo puntualiza el modo, religioso en el sentido de la religión tradicional, como estipula los emolumentos por su trabajo (328 b-c), una octava señal (328 c), que solamente se refiere al mito y al tercer segmento filosófico, clausura el enunciado: “Tales son”, dijo, ‘oh Sócrates, el mito y el discurso (*lógos*) con que te afirmo que la virtud es susceptible de ser enseñada...”

Originados, pues, en una a modo de retroalimentación tácita y creciente de Protágoras emisor a partir de las palabras del mito, tanto los segmentos del enunciado contruidos mediante discurso filosófico como las señales metadiscursivas incorporadas a ellos, no obstante el valor de que cada uno por sí mismo pueda estar investido y de la espec-

SOFISTAS, DIOS Y LITERATURA

tacularidad retórica con que esté dispuesta la concurrencia de todos,⁶⁵ parecen hallarse lejos de componer un conjunto intelectualmente coherente. Y, en otro sentido: si la prolongación y complicación del enunciado generadas por ellos algo logran en relación con el mito al que inmediatamente contextualizan, es poner de manifiesto la radical ineficacia de éste en cuanto instrumento de argumentación —conserva lo que

⁶⁵ Si no se quiere considerar irónica, la más antigua recepción del enunciado, la de Sócrates personaje tal como la refiere Sócrates narrador, es positiva: “Y yo, durante mucho tiempo, todavía fascinado [pero en toda fascinación se halla presente un elemento de irracionalidad, intelectualmente [legítimo, y *keleîn* también puede querer decir ‘engañar’], me quedé mirando hacia él [Protágoras], por si algo más decía, ansioso de escuchar” (328 d). Croiset y Bodin, ed. cit., matizándola, proyectan sobre la totalidad de los enunciados a cargo de Protágoras esa misma clase de respuesta: “*Dans les discours que Platon lui prête, il y a de la force et de la beauté*” (p. 6). Gómez Robledo únicamente sobre el mito: “...un bello mito” (1974-481). Aunque, asimismo sobre el mito, ya Friedländer se expresaba de otro modo: “*Myth is presented first, superficially, concealing rather than illuminating*” (1954-1969, II 14). Y tampoco proceden en una sola dirección las reacciones ante el manejo lógico del enunciado. Véanse dos casos. Guthrie 1969, 65: “*Protagoras has a difficult position to defend, and he does it with astonishing skill. If he admits that virtue... is a natural endowment of the whole human race... he would urge himself out of his job... On the other hand he has undertaken to justify the principle underlying Athenian democracy... which seems to imply that the necessary virtues are innate in every man... Both positions are maintained in the myth and the explanation which follows it*”. “*In dealing with the reply of Protagoras, we must be careful to remember that his case is not established by the mere fact that there is a great deal of truth in what he says, so far as it goes. What is required is that he should make sufficient justification for his claim to be able to teach statesmanship as a specialist, exactly as another man might teach geometry or medicine. If we keep this point carefully in view, it will be found that, though what Protagoras says is true enough, as a vindication of his own claim it is a complete ignoratio elenchi*”: A. E. Taylor, *Plato: the man and his work* (6a. ed., Londres, 1949; uso la reimpresión de 1955), 243.

LUIS ASTEY

conservar del pensamiento original del sofista, la arcaizante o platónica historia del hombre y de la cultura que Sócrates narrador atribuye a la voz de Protágoras personaje, diáfananamente muestra que hacer de la virtud política un objeto de enseñanza es una operación redundante: ya Zeus, en su providencial preocupación por la suerte de los hombres, ha hecho distribuir a todos ellos el respeto y la justicia, y para los incapaces de acoger ese dón ha señalado la muerte como único camino. Pero tampoco en esta inoperatividad suya el mito es autosuficiente. Preparado por una segunda señal metadiscursiva (323 a), el primer segmento filosófico (323 a-b) aporta una prueba (*tekmérion*) suplementaria de que “todos los hombres participan de la justicia y de lo demás de la virtud política”.

78

11. Es imposible, aquí, seguir de cerca dos contextualizaciones más amplias, que parten las dos tanto del mito como del enunciado que inmediatamente lo contextualiza: la que conecta a éstos con el resto del diálogo y la que, más allá del *Protágoras*, los comunica con otros diálogos de Platón de los que asimismo algún mito es componente —el *Fedro* (c. 366 a JC; mito del carro alado: 246 a-256 e) o la *República* (c. 388-c. 375? a JC; mito de Er: 614 b-621 d),⁶⁶ por ejemplo. Pero quizá sea legítimo, sin ello, hacer ciertos apuntes de las posiciones intelectuales a que conducen. Por una parte, cuando en la correspondiente situación de enunciación el mito es adjudicado a una voz platónicamente valedera —en los casos anteriores la de Sócrates personaje— la seriación ocurre de ordinario en el orden *lógos*-mito y este último es manejado como un instrumento de iluminación que logra llegar a niveles cognoscitivos que el *lógos* es impotente para alcanzar⁶⁷ —la inversión mito-*lógos*

⁶⁶ Ver Platón, *La república*, ed. y trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (*supra*, nota 23), III 176-87 o Platón, *La república*, trad. A. Gómez Robledo (México, 1971; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 372-82. Y Platón, *Hippias mayor*, *Fedro*, trad. J. D. García Bacca (México, 1945; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 150-83.

⁶⁷ A propósito de un mito acerca del trasmundo, con el que se cierra todo el tenso razonamiento sostenido en el diálogo, en dos pasajes del *Gorgias*

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

Platón declara por primera vez su doctrina sobre aquella forma de expresión (habla Sócrates personaje): “Escucha pues, según dicen, un bello relato (*lógos*), que tú tal vez tomarás por un mero cuento (*mýthos*) pero que yo, en cuanto a mí, pienso que es una auténtica historia (*lógos*): y teniéndolas como verdaderas te relataré las cosas que voy a relatarte” (523a) y “Tal vez por cierto estas historias te parezcan como cuentos de viejas, y las desdeñes –y de ningún modo sería de extrañar que las desdeñáramos si, investigando, hubiésemos logrado encontrar algo mejor y más verdadero– (527a). Traduzco de Platón, *Oeuvres complètes*, III 2: *Gorgias, Ménon*, ed. y trad. A. Croiset y L. Bodin (5a. ed.; París, 1949; Collection des Universités de France), 218 y 223 –ver además la traducción de Ruiz Calonge, citada antes (nota 23), 117 y 122. Y se reitera, en uno de sus aspectos, en el Menón (c. 386-385 a JC): “Sócrates: ...porque lo he oído de hombres y mujeres sabios en cosas divinas./ Menón: ¿Qué decían?/ S.: Algo verdadero, me parece a mí, y también bello./ M.: ¿Como qué, y quiénes lo decían?/ S.: Los que lo decían son aquellos sacerdotes y sacerdotisas a los cuales les importa ser capaces de justificar lo que ejercen. Lo dice también Píndaro y muchos otros de los poetas divinos. Lo que dicen es lo siguiente, y fíjate si te parecen decir la verdad. Afirman que el alma del hombre es inmortal y que ora termina –lo que se llama morir–, ora vuelve a ser, pero que nunca perece” (81a-b): uso la traducción de U. Schmidt Osmanczik (México, 1975; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 15-16. Y en el otro, matizado, en el preámbulo (*prooímion*) de Timeo, en el diálogo de su nombre, a su relato sobre la producción del mundo: “Entonces, oh Sócrates, si sobre muchísimas cosas acerca de los dioses y del nacimiento de mundo (*tês toû pantòs genéseôs*) no nos resulta posible ser capaces de producir razonamientos (*lógous*) coherentes y absolutamente exactos, o te asombres. Sino que si los suministramos de tal manera verosímiles que no sean superados por ningún otro, debemos quedar contentos, recordando que yo, el que hablo, y vosotros los que escucháis sólo tenemos naturaleza humana, de tal modo que acerca de todo esto nos es adecuado aceptar el mito verosímil (*tòn eikóta mýthon*) y no investigar todavía más allá sobre ello” (29c-d). Traduzco de Platon, *Oeuvres complètes*, X (ver antes, nota 38), 142. Por otra parte, hay excepciones a la seriación *lógos*-mito cuando ésta se atribuye a voces de alienación platónica. En el *Banquete* (c. 385 a JC), por ejemplo, el mito de Diótima (203a-204c) se halla envuelto por un diálogo ‘lógico entre Sócrates y ésta (201-203 a 204c-212a), y en el ya citado *Timeo* y en el

LUIS ASTEY

es, pues, por lo menos una inconsecuencia: pone a lo iluminable en situación de iluminar a lo iluminador. Por otra parte, y nuevamente dentro del *Protágoras*, en el enunciado de Sócrates personaje —no en el de Sócrates narrador: 328 d— que sigue al de Protágoras, a partir de “una insignificancia que me está estorbando (*smikrón tí moi empodōn*)” (328 e), la totalidad del enunciado en que el mito se halla contenido se abre a la completa demolición por parte de la estrategia erística —o, si se prefiere, de la sabiduría dialéctica— del verdadero protagonista: éste, hacia el final de la obra —y haciendo hablar al ‘diálogo’: “Y me parece que ahora la conclusión de nuestros discursos nos acusa y se burla de nosotros a modo de ser humano y que, si pudiese asumir voz, nos diría: ‘Qué extraños sois, oh Sócrates y Protágoras...’”: 361 a— puede constatar que se ha convertido a sí mismo en sostenedor de que la virtud es enseñable, “puesto que todas estas cosas son conocimiento: la justicia, la templanza (*sōphrosynē*), la fortaleza (*andreía*)”, y que ha conducido a Protágoras a “hacer ver que [la virtud] es cualquier cosa pero ciencia no (*pánta mállon phanēnai autō ē epistēmēn*)” y que, consecuentemente, no es susceptible de ser enseñada.

80

Las tres contextualizaciones anteriores trabajan, pues, en idéntico sentido: manifiestan como objeto de reprobación intelectual el enunciado que se ha venido examinando. Porque —y esto, sabido ya, podría confirmarse mediante un último trabajo de contextualización que tampoco es posible realizar aquí— es ley del universo creado por Platón en cuanto autor omnisciente y omnipotente de sus propios diálogos que las propuestas de un sofista nunca se hallen exentas de fisuras (y son siempre más las aprovechables que las aprovechadas) y que perma-

Critias (ambos de c. 361 a JC), tanto el mito de la fabricación del mundo (29 d-92 c) como, incompleto, el de la Atlántida (24 e-25 d, todavía en el *Timeo*, más 112 e-121 c, ya en el *Critias*) cobran, cada uno a su manera, una existencia independiente de cualquier lógos. Para los pasajes del *Banquete* ver Platón, *Banquete*, *Ion*, trad. J. D. García Bacca (México, 1944, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 47-65. Y, sobre la totalidad del problema, “Myth”, en Friedländer 1954-1969, I 171-210.

SOFISTAS, DIOSSES Y LITERATURA

nezcan siempre en disposición de ser invalidadas al enfrentarse con la potencia dialéctica —¿o con la agresividad erística?— de Sócrates personaje. Y, con el ‘mito y el *lógos* de Protágoras’, participan de esta misma intencionalidad, así como de análogas situaciones de enunciación —es decir, de la misma índole de contrahechuras refutables— todos los segmentos de diálogos platónicos que serán traducidos en el siguiente apartado.

(Continuará)