

Nómos y Phýsis en la democracia ateniense: Protágoras de Abdera en el debate intelectual del siglo V a.C.

Autor:

Barrionuevo, Sergio Javier

Tutor:

Gallego, Julián

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SECRETARÍA DE POSGRADO



TESIS DOCTORAL

*NÓMOS Y PHÝSIS EN LA DEMOCRACIA
ATENIENSE: PROTÁGORAS DE ABDERA EN
EL DEBATE INTELECTUAL DEL SIGLO V A.C.*

Tesis presentada por

Prof. Sergio Javier Barrionuevo
(D.N.I. 29.388.568; Exp. 889.541/13)

con el fin de cumplimentar con
los requisitos finales para la obtención del título de
DOCTOR DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES EN HISTORIA.

Bajo la dirección de
Dr. Julián Gallego

Buenos Aires, 2021

***NÓMOS Y PHÝSIS EN LA
DEMOCRACIA ATENIENSE***
**Protágoras de Abdera en el debate
intelectual del siglo V a.C.**

Sergio Javier Barrionuevo



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Buenos Aires, 2021

RESUMEN

Nómos y physis en la democracia ateniense: Protágoras de Abdera en el debate intelectual del siglo V a.C.

El tema de esta investigación es la formación y el desarrollo de conceptos políticos en la segunda mitad del siglo V a.C., tomando como eje de análisis los desarrollos teóricos centrados en la articulación entre φύσις y νόμος en el contexto de la política democrática de Atenas. De acuerdo con los testimonios conservados esta articulación estuvo asociada a un conjunto de intelectuales que hicieron de Atenas el epicentro de su discusión hacia el siglo V a.C., teniendo a Protágoras de Abdera como uno de los principales teóricos. Por esta razón, delimitaré mi análisis al estudio del vínculo entre el pensamiento protagórico y la práctica política ateniense en el siglo V a.C.

El objetivo general consiste en analizar el rol de los intelectuales en el funcionamiento de la política democrática ateniense (siglo V a.C.). Para ello me concentraré en la formación y el desarrollo de una politización de conceptos en la Atenas clásica, debido a que es una práctica teórica desarrollada durante ese período. Tendré en cuenta la conformación de los ‘lenguajes políticos’ en los que se inscriben, y prestaré especial atención a la dimensión conflictiva en la cual intervienen dichas teorías. Mientras que el objetivo específico consiste en comprender las relaciones existentes entre las prácticas políticas y la formación de conceptos políticos en la *pólis* ateniense del siglo V, para ello propongo al “discurso a Protágoras” como caso de estudio.

En función de ello argumentaré que el debate en torno a los conceptos de νόμος y φύσις, en torno al cual se construyen las posiciones teórico-políticas durante el siglo V a.C., revela la disputa entre diferentes grupos de intelectuales que luchan por la hegemonía intelectual. En este sentido, la ‘teoría *política*’ desarrollada en este período se enmarca en el contexto de una limitación de poder de la aristocracia dentro de las instituciones de gobierno y la aparición de nuevas prácticas políticas vinculadas al *dēmos*. Se tomará como caso de estudio el “discurso protagórico” para mostrar que su participación en el debate en torno de los conceptos de νόμος y φύσις, junto con la recepción polémica que se hace de este discurso, se presenta como un modo de acción política.

ABSTRACT

***Nómos* and *Phýsis* in the Athenian Democracy: Protagoras of Abdera in the intellectual debate of 5th century**

The theme of this research is the formation and development of political concepts in the second half of the fifth century BC, while taking as an axis of analysis the theoretical developments focused on the articulation between *phýsis* ('nature') and *nómos* ('custom', 'law') in the context of the democratic politics of Athens. According to the surviving testimonies, this articulation was associated with a group of intellectuals who made Athens the epicentre of their discussion around the 5th century, with Protagoras of Abdera as one of the main theorists. For this reason, my analysis will focus on the study of the link between Protagorean thought and Athenian political practice in the fifth century.

The general objective is to analyse the role of intellectuals in the administration of Athenian democratic politics (fifth century). For this aim, I will concentrate on the formation and development of the politicisation of concepts in classical Athens because it is a theoretical practice that emerged during this period. I will take into account the conformation of the 'political languages' in which they are registered, and I will pay special attention to the conflicting dimension in which these theories intervene. While the specific objective is to understand the relationships between political practices and the formation of political theory in the Athenian *pólis* of the fifth century, I propose the 'discourse of Protagoras' as a case study.

On this basis, it is argued that the debate regarding the *phýsis* / *nómos* concepts, on which theoretical-political positions were constructed during the fifth century BC, reveals the dispute between different groups of intellectuals who fight for intellectual hegemony. These ideas are articulated and complemented with the following thesis: '*political* theory' emerges in the context of a limitation of power in the aristocracy within government institutions and the emergence of new political practices linked to the *démos*. The "protagoric discourse" will be taken as a case study to show that its participation in the debate about the concepts of *nómos* and *phýsis*, together with the polemical reception of this discourse, is presented as a mode of political action.

SUMARIO

Resumen	ii
Abstract	iii
Sumario	iv
Índice extendido	v
Dedicatoria	xi
Agradecimientos	vi
Nota preliminar	xv
Abreviaturas	xvii
Siglas	xix
Epígrafe	xxii
INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE. INTELLECTUALES Y POLÍTICA EN ATENAS	
Capítulo 1. Intelectuales	25
Capítulo 2. El espacio público en Atenas	62
Capítulo 3. Intelectuales, escritura y democracia ateniense	84
SEGUNDA PARTE. <i>NÓMOS</i> Y <i>PHÝSIS</i> COMO CONCEPTOS POLÍTICOS	
Capítulo 4. ‘Lo político’: aproximaciones y contexto intelectual	121
Capítulo 5. <i>Nóμος</i> y <i>φύσις</i> : términos y conceptos (siglo V)	162
Capítulo 6. Discursos que articulan <i>νόμος</i> y <i>φύσις</i> (siglo V)	196
TERCERA PARTE. PROTÁGORAS DE ABDERA EN EL DEBATE INTELLECTUAL ATENIENSE DEL SIGLO V	
Capítulo 7. Protágoras de Abdera: consideraciones preliminares	250
Capítulo 8. Protágoras en Atenas	280
Capítulo 9. Heródoto y Protágoras: la conceptualización de <i>νόμος</i> y <i>φύσις</i>	322
CONCLUSIÓN	352
Apéndices	359
Bibliografía	577

ÍNDICE EXTENDIDO

INTRODUCCIÓN	1
0.1. Tema, problema y objetivos	1
0.1.1. Tema	1
0.1.2. Problema	2
0.1.3. Relevancia del tema	4
0.1.4. Objetivos	6
0.2. Hipótesis de trabajo	7
0.3. Objeto de investigación	8
0.4. Marco de análisis	13
0.4.1. Teórico	13
0.4.2. Metodológico	15
0.4.3. Fuentes	18
0.5. Esbozo de contenidos	20
PRIMERA PARTE: INTELLECTUALES Y POLÍTICA EN ATENAS	
CAPÍTULO 1. INTELLECTUALES	25
1.1. ‘Intelectuales’ en el mundo antiguo	27
1.1.1. El concepto de ‘intelectual’	27
1.1.2. El ‘intelectual’ en el mundo antiguo	30
1.2. El término σοφιστής: de las habilidades a los saberes	34
1.2.1. Términos de la familia σοφιστής	35
1.2.2. Los usos del término σοφιστής en los siglos V-IV	36
1.2.3. Construcción del grupo de “los sofistas”	40
1.2.4. El σοφιστής como operador de bienes simbólicos	42
1.3. Los intelectuales en Atenas	46
1.3.1. “Los sofistas” como miembros de un “movimiento”	46
1.3.2. Los intelectuales como agentes de un “campo intelectual”	49
1.3.3. La formación del “campo intelectual” en Atenas	51
1.3.3.1. División social del trabajo	52
1.3.3.2. Extranjería	55
1.3.3.3. Relación maestro-discípulo	56
1.3.4. Los σοφισταί como intelectuales	57
1.4. Consideraciones sobre este capítulo	60
CAPÍTULO 2. EL ESPACIO PÚBLICO EN ATENAS	62
2.1. Acerca de la noción de “espacio público”	63
2.1.1. Lo público como aquello accesible a todos	64
2.1.2. El espacio público ateniense: ciudadanía, intelectuales y público	66
2.2. Νόμος, publicidad y espacio público	74

2.2.1. Publicidad y escritura en Atenas	74
2.2.2. El vínculo democracia y escritura	77
2.3. Consideraciones sobre este capítulo	82
CAPÍTULO 3. INTELLECTUALES, ESCRITURA Y DEMOCRACIA ATENIENSE	84
3.1. Escritura y democracia: libros, intelectuales y política	85
3.1.1. Circulación de libros y textos	85
3.1.2. Libros e intelectuales	90
3.1.3. Libros y persecución de intelectuales: el caso de Protágoras	92
3.1.4. La crítica a la escritura como dispositivo anti-sofístico en Platón	95
3.2. Intelectuales y práctica política en el marco de la democracia ateniense	103
3.2.1. La colonia de Turios en el marco del panhelenismo ateniense	105
3.2.1.1. El rol de Pericles en la fundación de Turios	105
3.2.1.2. Protágoras y la legislación de Turios	106
3.2.1.3. Protágoras y el “círculo de Pericles”	108
3.2.2. Intelectuales y el proyecto de Turios	112
3.2.2.1. democracia y racionalidad	113
3.2.2.2. Carondas y la legislación de Turios	115
3.2.2.3. Legislación de Turios: pensamiento y práctica política	116
3.3. Consideraciones sobre este capítulo	118
SEGUNDA PARTE. NÓMOS Y PHÝSIS COMO CONCEPTOS POLÍTICOS	
CAPÍTULO 4. 'LO POLÍTICO': APROXIMACIONES Y CONTEXTO INTELLECTUAL	121
4.1. La <i>pólis</i> griega en el horizonte de 'lo político'	122
4.1.1. La perspectiva institucionalista	123
4.1.2. La perspectiva funcionalista	124
4.1.3. La perspectiva antropológica	124
4.1.4. La perspectiva “dramática”	125
4.1.5. La perspectiva performativa	126
4.1.6. La perspectiva jurídica	128
4.1.7. La perspectiva territorial	128
4.1.8. La perspectiva “contextualista”	129
4.1.8.1. El contextualismo social marxista	129
4.1.8.2. El contextualismo discursivo (Escuela de Cambridge)	130
4.2. 'Lo político': Conceptos y discurso en el mundo griego antiguo	131
4.2.1. Consideraciones acerca del estudio histórico de 'lo político' en Atenas	132
4.2.1.1. 'Lo político' como criterio historiográfico	132
4.2.1.2. Conceptos	137
4.2.1.3. Discursos	139
4.2.2. Conceptos, lenguajes y discursos políticos en la antigua Grecia	145
4.3. El contexto intelectual de la teoría política: la politización (siglo V)	146
4.3.1. Analogía entre patología y política	148
4.3.2. El debate sobre la mejor forma de gobierno	152
4.3.2.1. Los discursos	153
4.3.2.2. La <i>ισονομία</i> y el marco conceptual de la <i>δημοκρατία</i>	155

4.3.2.3. Pensamiento político y democracia en Heródoto	157
4.3.3. Politización de los conceptos	160
4.4. Consideraciones sobre este capítulo	160
CAPÍTULO 5. ΝΟΜΟΣ Υ ΦΥΣΙΣ: ΤΕΡΜΙΝΟΣ Υ ΚΟΝΣΕΡΤΟΣ (ΣΙΓΛΟ V)	162
5.1. Τέρμιнос	164
5.1.1. Φύσις	164
5.1.2. Νόμος	170
5.1.3. Προπύστα δε ιντερπρετασιόν δελ παρ νόμος-φύσις	176
5.1.3.1. La interpretación clásica	176
5.1.3.2. Aportes y nuevas perspectivas	180
5.2. Κονσεπтуализación de νόμος y φύσις	185
5.2.1. Arquelao	185
5.2.2. <i>Corpus hippocraticum: De aëre, aquis, locis</i>	190
5.3. Consideraciones sobre este capítulo	193
CAPÍTULO 6. ΔΙΣΚΟΥΡΟΣ ΚΥΕ ΑΡΤΙΚΥΛΑΝ ΝÓΜΟΣ Υ ΦύΣΙΣ (ΣΙΓΛΟ V)	196
6.1. Προτάγορας	198
6.1.1. La Tesis de lo Humano Medida (THM)	198
6.1.2. El «mito de Prometeo»	204
6.2. Antifonte	208
6.3. Anónimo de Jámblico	214
6.3.1. La articulación entre νόμος-φύσις: rechazo del vínculo entre πλεονεξία y κράτος	214
6.3.2. <i>Excursus</i> : Relación entre el Anónimo de Jámblico, Arquitas de Tarento y el tratado de [Pseudo(?)] Arquitas, <i>Sobre la ley y la justicia</i>	221
6.4. Calicles	225
6.5. Hipias	230
6.6. <i>Corpus hippocraticum</i>	237
6.6.1. <i>Lex</i>	237
6.6.2. <i>De victus ratione</i> [= <i>De diaeta</i>]	243
6.7. Consideraciones sobre este capítulo	247
ΤΕΡΚΕΡΑ ΠΑΡΤΕ. ΠΡΟΤΆΓΟΡΑΣ ΔΕ ΑΒΔΕΡΑ ΕΝ ΕΛ ΔΕΒΑΤΕ ΙΝΤΕΛΕΚΤΥΑΛ ΑΤΕΝΙΕΝΣΕ ΔΕΛ ΣΙΓΛΟ V	
CAPÍTULO 7. ΠΡΟΤΆΓΟΡΑΣ: ΚΟΝΣΙΔΕΡΑΚΙΟΝΕΣ ΠΡΕΛΙΜΙΝΑΡΕΣ	250
7.1. Απροξίμασιόνεσ δε Προτάγορας δε Αβδερα	251
7.1.1. Estudios generales acerca de la ‘sofística’	251
7.1.2. Pensamiento político protagórico y democracia ateniense	253
7.1.3. Acerca de la historicidad del “mito de Protágoras”	255
7.1.4. Retórica, educación y política en Protágoras	256
7.1.5. Protágoras y la historiografía	257
7.2. La conformación del <i>Corpus protagoreum</i>	259
7.2.1. Las ediciones de testimonios y fragmentos de Protágoras	260
7.2.2. Composición del <i>Corpus protagoreum</i>	262
7.2.3. Consideraciones acerca del <i>Corpus</i> utilizado en esta tesis	265

7.3. El «discurso protagórico»: panorama	267
7.3.1. Forma	267
7.3.2. Contenido	269
7.3.2.1. Sobre la naturaleza de lo humano	270
7.3.2.2. Educación	271
7.3.2.3. Discurso	272
7.3.2.4. Geometría	273
7.3.3. Aplicaciones	273
7.3.3.1. Interpretación de los poetas	274
7.3.3.2. Paradojas	274
7.3.4. Representaciones	275
7.3.4.1. Autores dramáticos	275
7.3.4.2. Platónicas	276
CAPÍTULO 8. PROTÁGORAS EN ATENAS	280
8.1. Educación y política	280
8.1.1. La visita de Protágoras a Atenas	281
8.1.1.1. Datación de la visita de Protágoras	281
8.1.1.2. Impacto de su arribo en Atenas	285
8.1.2. La educación ateniense durante el siglo V	287
8.1.2.1. La ἀρχαία παιδεία	287
8.1.2.2. La educación “sofística”	289
8.1.3. Educación en Protágoras: teoría y práctica	299
8.2. Protágoras en escena: pensamiento político y esfera pública	299
8.2.1. Impostura e impiedad de Protágoras	299
8.2.1.1. ἀλαζονεύομαι	300
8.2.1.2. ἀλιτήριος	303
8.2.2. ‘Lo político’ como clave de lectura de los fragmentos	308
8.2.3. Pensamiento político y esfera pública	311
8.3. Platón: discurso y subjetivación de Protágoras	311
8.3.1. La THM: el “perceptivismo protagórico” como “producto” platónico	313
8.3.2. Protágoras como “sujeto colectivo”	317
8.3.2. Protágoras como <i>constructo</i>	320
8.4. Consideraciones sobre este capítulo	321
CAPÍTULO 9. HERÓDOTO Y PROTÁGORAS: LA CONCEPUALIZACIÓN DE ΝΟΜΟΣ Y ΦΥΣΙΣ	322
9.1. Recepción polémica de φύσις y νόμος (Hdt. 3)	324
9.1.1. Φύσις	325
9.1.2. Νόμος	331
9.2. Νόμος-φύσις en el diálogo entre Jerjes y Demarato (Hdt. 7.101-104)	337
9.2.1. Los conceptos del debate φύσις-νόμος	338
9.2.2. La “recepción polémica” del debate φύσις-νόμος	343
9.2.3. Otredad e inferioridad	346
9.2.4. Texto y contexto	347
9.3. Consideraciones sobre este capítulo	350

CONCLUSIONES	352
APÉNDICES	359
APÉNDICE A. <i>CORPUS PROTAGOREUM</i>	360
A.1. Testimonios con noticias sobre Protágoras [N]	365
A.2. Testimonios de textos sobre el discurso protagórico [T]	386
A.3. Testimonios de la recepción antigua del discurso protagórico [R]	427
A.4. Notas de trabajo sobre algunos pasajes	466
A.5. Índices y tablas de concordancia	478
APÉNDICE B. EL TÉRMINO ΣΟΦΙΣΤΗΣ: TESTIMONIOS	496
B.1. Usos de términos de la raíz σοφ- previos al 480	496
B.2. Usos con valor moral neutro de σοφιστής (siglos V y IV)	507
B.3. Usos irónicos en el drama ático (siglo V)	515
B.4. Del uso neutral al despectivo entre los “socráticos” (siglo IV)	517
B.5. Tablas	526
B.6. Notas a los textos (S)	530
APÉNDICE C. NOTAS SOBRE TEXTOS Y AUTORES DEL SIGLO V	543
C.1. Alcmeón: fuente y tradición intelectual	543
C.2. Anónimo de Jámblico	545
C.3. Antifonte: los papiros de <i>Acerca de la verdad</i>	547
C.4. Arquelaos: persona y tradición intelectual	549
C.5. Calicles: fuentes	551
C.6. <i>Corpus hipocraticum</i>	555
C.7. Éupolis: <i>Kólakes</i>	557
C.8. Hipias de Elis: problemas textuales	558
C.9. Addenda: [Pseudo(?)] Arquitas	561
APÉNDICE D. NOTAS ACERCA DE LA FUNDACIÓN DE TURIOS	564
D.1. La fundación de Turios	564
D.2. Los intelectuales en la fundación de Turios	566
D.2.1. Lampón y Jenócrito	566
D.2.2. Hipódamo de Mileto	568
D.2.3. Heródoto de Halicarnaso	572
APÉNDICE E. ÉUPOLIS, <i>KÓLAKES</i>: ARTICULACIÓN DE LOS FF. 157 Y 158 (PCG)	575
BIBLIOGRAFÍA	578
A. FUENTES	579
B. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	584

*A los que se han apagado, pero no por
ello dejaron de iluminar.*

*A la memoria de mis padres, desde
siempre y para siempre...*

A Stefi y Moira.

AGRADECIMIENTOS

La producción de una tesis doctoral conlleva diversos niveles de compromisos y deudas (institucionales, académicas y afectivas) contraídas durante su desarrollo, y sin las cuales, en mi caso, el sostenimiento en el tiempo de dicho proceso productivo habría sido prácticamente imposible de llevar a cabo. En este caso, el acto de ‘dar las gracias’ a quienes de una u otra manera han contribuido en mi labor me permite recuperar y hacer evidente el esfuerzo colectivo que implica toda práctica científica, académica e intelectual.

Quisiera agradecer a mi director Dr. Julián Gallego, quien amablemente aceptó dirigir esta tesis y cuya función contribuyó a su elaboración, producción y escritura. Del mismo modo, destaco su constante impulso hacia la labor académica, así como a su trabajo intelectual. Debo reconocer, además, las lecturas atentas y precisas a los avances de mi tesis, así como las observaciones críticas y agudas que permitieron mejorar los aspectos oscuros o reforzar los puntos débiles de mis argumentos; asimismo, agradezco su constante disponibilidad, sus contribuciones bibliográficas y el compromiso con el que cumplió su rol de director. No puedo más que agradecer el aporte que realizó desde sus diversos roles (director de tesis, académico de primer nivel e intelectual comprometido con su tiempo). Asimismo, deseo expresar mi agradecimiento a los profesores con quienes cursé seminarios de posgrado: María Angélica Fierro, Marisa Divenosa, Ivana Costa, Pedro López Barja de Quiroga, Emiliano Buis y Elías Palti.

El paso por ciertas instituciones académicas me permitió forjar vínculos de trabajo, así como de amistad con varios de sus miembros. Muchos de ellos, con mayor o menor intensidad, han contribuido al desarrollo de esta tesis. De la Universidad Nacional de General Sarmiento deseo agradecer dentro del área de Historia del Instituto de Ciencia a quienes además de ser mis amigas/os, son compañeras/os, docentes y personas a las que admiro mucho: Alejandra Fernández, Bárbara Raiter, Mariana Pérez, Carolina Zapiola, Mariano Requena y Diego Paiaro; mención especial merecen Eleonora Dell’Elicine y Paola Miceli, cuya confianza y apoyo incondicional me han permitido avanzar y llevar adelante esta tesis, así como mi labor académica

en dicha Universidad —inmensamente agradecido y en deuda con ellas—; no puedo dejar de incluir aquí también a Héctor Francisco. Asimismo, quisiera agradecer a Dina Picotti —maestra, amiga y estímulo intelectual de muchas de las inquietudes filosóficas que movilizaron esta tesis—, José Pablo Martín (Q.E.P.D.), Patricia Dip, Fernando Momo, Damián Corral, Andrea Paul, Jazmín Ferreiro; Sol Gómez Rosanelli, Antonella Crispino, Marianela Lucero, Patricia Roldán, Luciana Argañaraz, Bárbara Espínola, Yésica Rodríguez, David Sibio, Noelia Lobo, Marcos Luque. De la Universidad de Buenos Aires deseo agradecer a Hernán Miguel, cuya confianza, apoyo y reconocimiento desde mis inicios son invaluable para mí, a María Elena Díaz, Ricardo Ibañez y el resto de mis compañeros de Cátedra en IPC; Alejandro Morin, Carlos García Mac Gaw, Marcelo Campagno, Emiliano Buis, Agustín Saade, Sergio Amor, Mariana Gardella, Rodrigo Laham Cohen, Lucas Scavino, Sergio Manterola, Elsa Rodríguez Cidre. Quisiera agradecer, también, a algunos de los colegas con quienes durante estos años he podido dialogar, discutir o compartir espacios de debate académico: Diego Alexander Olivera, María José Leorza, Daniel Piuma, Juan Manuel Gerardi, Álvaro Moreno. Asimismo, quisiera agradecer a Chelsea Harry y David Pettigrew de la Southern Connecticut State University (New Haven CT, Estados Unidos) por la invitación y la hospitalidad con que me trataron durante mi estadía como *Invited Lecturer*.

En cuanto al ámbito institucional deseo agradecer al CONICET, institución que con una beca doctoral ha financiado la mayor parte de la investigación sobre la que se produjo esta tesis. Al Instituto de Historia Antigua y Medieval “José Luis Romero” (UBA), lugar donde ha radicado mi beca. Asimismo, por la financiación de varios proyectos de investigación en los que participo y he participado debo agradecer también a la ANPCyT, la UBA y la UNGS, así como a los directores de estos proyectos. Quisiera agradecer también a la Library of Center for Hellenic Studies de la Harvard University (Washington DC), donde pude acceder a un amplio acervo bibliográfico y documental de gran valor para el desarrollo de esta tesis. Asimismo, deseo agradecer especialmente a Thomas Temple Wright, Michael Strickland y Lanah Koelle quienes hicieron de mi estadía y mi trabajo en la biblioteca del centro más que favorable. A la *Fondation Hardt* (Vandoeuvres, Suiza) por otorgarme una beca para realizar una estadía de investigación en su biblioteca, en especial a Pierre Ducrey (Director) y Gary Vachicouras (Secretario General). Así como a los colegas con quienes pude compartir mi estadía y discutir algunos aspectos de mi

investigación: Leonardo Constantino (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Antonio Stramaglia (Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”), Thomas Croward (Università Ca’ Foscari Venezia), Víctor Sabaté Vidal (Universidad de Barcelona).

Finalmente, aunque no por ello menos importante, quiero agradecer a quienes fueron sostén emocional de esta tesis. A mis padres, siempre presentes en cada paso, en cada momento y en cada logro, no puedo más que agradecerles infinitamente; no solo su apoyo incondicional, sino por ser un ejemplo de dignidad. A Hernán por estar siempre en todas. También deseo agradecer a mi inmensa familia por su apoyo y el sostén afectivo que muchas veces me brindaron y a mis amigos: Cristian Herrera, Darío Castro y Sebastián Albarracín, quienes me dieron aliento en los peores momentos. Asimismo, quisiera agradecer a quienes me acompañaron y se acercaron a donar sangre en un momento crucial.

No tengo palabras para agradecer a Stefanía, quien en los últimos años ha iluminado mi camino y ha hecho de mis días los más felices.

NOTA PRELIMINAR

A. Ediciones

Cuando se cita un texto antiguo en lengua original se indica en cada caso, ya sea entre paréntesis o después de la cita, la edición utilizada. En la mayoría de los casos se utiliza el apellido del editor y cuando la edición pertenece a una colección estándar (Oxford Classical Texts, Loeb Classical Library, Les Belles Lettres, etc.) se indica además la sigla correspondiente a la colección.¹ No obstante, sólo se indica el editor cuando se cita el texto, no así cuando se remite a un texto (excepto que varíe el sistema de referencias en la edición, como ocurre con algunos textos fragmentarios). En los casos de autores citados cuyas ediciones no figuren en las referencias bibliográficas,² se sigue la edición reproducida en el *TLG*.³

B. Traducciones

Para el caso de los textos griegos cuando no se indique traductor, la traducción me pertenece; en los casos donde se utilice una traducción publicada, se sigue un criterio similar que el utilizado para indicar el editor. Mientras que para los textos en lenguas modernas se citan sin traducir.

C. Abreviaturas

Las abreviaturas utilizadas para los textos con mayor frecuencia de citación figuran en la sección “Abreviaturas”. No obstante, para los autores y obras antiguas se siguen las listas de *DGE* y *OCD* en dicho orden de prioridad.

D. Referencias internas

En cuanto al sistema de referencias se trató de seguir un criterio lo más coherente posible. En el caso de los textos clásicos, cada uno se cita según los criterios clásicos de referencia para cada texto. Mientras que los *corpora* textuales de autores fragmentarios fueron citados en su mayor

¹ Para las referencias, ver *infra* “Siglas”.

² Ver *infra* “Bibliografía”.

³ Ver en el TLG Digital Library: “TLG Canon, Bibliography”. Cf. Berkowitz & Squitier (1990).

parte de acuerdo con la referencia y numeración de las ediciones canónicas (*Die Fragmente der Vorsokratiker, Poetae Comici Graeci, Tragicorum Graecorum Fragmenta, Die Fragmente der griechischen Historiker, Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, etc.). Para los textos de mayor relevancia se trató de utilizar o consultar la última versión editada según criterios científicos.

Esta tesis cuenta, además, con dos apéndices de *corpora* textuales (“Apéndice A. *Corpus protagoreum*” y “Apéndice B. El término σοφιστής: testimonios”), cuando se citan textos ubicados en dichos repertorios se utilizan las siglas establecidas aquí.⁴ Por ejemplo, **S23** según el sistema de siglas remite al texto n° 23 del “Apéndice B”. En los casos en que la cita se encuentre duplicada, se indica entre corchetes el número de referencia en función de poder seguir los comentarios correspondientes en cada sección. Por ejemplo, **N13. [= R54]**, indica que se refiere al texto n° 13 de la sección A.1 (Noticias) del “Apéndice A” y que es un *locus parallelus* del texto n° 23 de la sección A.3 (Recepción) en el mismo apéndice.

E. Citas

Las referencias bibliográficas siguen el sistema autor-fecha, las mismas en su mayor parte remiten al año de la primera edición en idioma original (en aquellos casos donde no se haya utilizado la primera edición, se indica en la bibliografía el año y la edición o traducción utilizada). Todas las referencias van a pie de página.

Los textos griegos son citados en idioma original acompañados de una traducción española (ya sea publicada o de mi pertenencia). En el caso de los autores modernos se citan en el idioma de la edición utilizada, sin traducción, salvo escasas excepciones. En algunos casos, cuando se citan autores modernos cuyos textos fueron editados críticamente (por ejemplo, Marx, Nietzsche, Weber, etc.) se citan según la edición científicamente establecida.

Las obras de consulta e *instrumenta studiorum* (index, concordancias, diccionarios, gramáticas, etc.) se citan según el sistema autor-fecha, excepto en aquellos casos incluidos en la lista de “Siglas”.

⁴ Ver *infra* “Siglas” p. xix.

ABREVIATURAS

Autores y obras de la antigüedad

Aeschin.Socr. = Esquines Socrático

Aeschines.Or. = Esquines Orador

A. = Esquilo (Aeschylus)

Agam. = *Agamemnon*.

Ch. = *Choephoroi*.

Eu. = *Eumenides*.

Pers. = *Persae*.

Prom. = *Prometheus uinctus*.

Supp. = *Supplices*.

Th. = *Septem contra Thebas*.

Alcid. = Alcídámante

In soph. = *περὶ σοφιστῶν*

Anon.Iamb. = Anónimo de Jámblico

Ar. = Aristófanes

Ach. = *Acharnenses*

Au. = *Aues*

Ecc. = *Ecclesiazusae*

Eq. = *Equites*

Fr. = *Fragmenta*

Lys. = *Lysistrata*

Nu. = *Nubes*

Pax.

Pl. = *Plutus*

Ra. = *Ranae*

Th. = *Thesmophoriazusae*

V. = *Vespae*

Arist. = Aristóteles

APo = *Analytica posteriora*

APr = *Analytica priora*

DA = *De anima*

DC = *De caelo*

EE = *Ethica Eudemia*

EN = *Ethica Nicomachea*

Fr. = *Fragmenta*

HA = *Historia animalium*

Metaph. = *Metaphysica*

Mete. = *Meteorologica*

PN = *Parva naturalia*

Pol. = *Politica*

Poet. = *Poetica*

Rhet. = *Rhetorica*

SE = *Sophistici elenchi*

[**Arist.**] = Pseudo-Aristóteles

Ath.Pol. = *Atheniensium respublica*.

Oec. = *Oeconomica*

VV = *De virtutibus et vitiis*

Dem. = Demóstenes <citado por número de discurso>

Democr. = Demócrito <citado por número de fragmento en DK, *loci paralleli* LM>

D.H. = Dionisio de Halicarnaso

D.L. = Diógenes Laercio

D.S. = Diódoro de Sicilia

E. = Eurípides

Alc. = *Alcestis*

Andr. = *Andromacha*

Ba. = *Bacchae*

Cyc. = *Cyclops*

El. = *Electra*

Hec. = *Hecuba*

Hel. = *Helena*

Heracl. = *Heraclidae*

HF = *Hercules furens*

Hipp. = *Hippolytus*

LA. = *Iphigenia Aulidensis*

IT = *Iphigenia Taurica*

Io.

Med. = *Medea*

Or. = *Orestes*

Ph. = *Phoenissae*

Rh. = *Rhesus*

Supp. = *Supplices*

Tr. = *Troades*

Hdt. = Heródoto, *Historia*

Heraclit. = Heráclito <citado por número de fragmento en DK, *loci paralleli* LM>

Hes. = Hesíodo

Hp. = Hipócrates y *Corpus hippocraticum*

Aër. = de aëre, aquis, locis

Aff. = de affectionibus

de Arte

Art. = de articulis

Epid. = Epidemiorum

Epid. = Epidemiorum libri I, III

Lex.

Mochl. = Mochlicum (vectarius)

Morb. 1-4 = de morbis liber I-IV

Morb.Sacr. = de morbo sacro

Nat.Hom. = de natura hominis

Nat.Puer. = de natura pueri

Vict. = De victus ratione (De diaeta)

VM = de vetere medicina

Hsch. = Hesiquio

Isoc. = Isócrates <citado por número de discurso>

Lys. = Lisias <citado por número de discurso>

Parm. = Parménides <citado por número de fragmento en DK, loci paralleli LM>

Pi. = Píndaro

I. = Isthmia

N. = Nemea

O. = Olympia

P. = Pythia

Fr. = Fragmenta

Pl. = Platón

Alc. 1, 2 = Alcibiades 1, 2

Ap. = Apologia

Cra. = Cratylus

Cri. = Crito

Criti. = Critias

Ep. = Epistulae

Euthd. = Euthydemus

Grg. = Gorgias

Hp.Ma., Mi. = Hippias Maior, Minor

La. = Laches

Leg. = Leges

Ly. = Lysis

Men. = Meno

Prm. = Parmenides

Phd. = Phaedo

Phdr. = Phaedrus

Phlb. = Philebus

Pol. = Politicus

Prt. = Protagoras

R. = Respublica

Sph. = Sophista

Smp. = Symposium

Tht. = Theaetetus

Tim. = Timaeus.

Plut. = Plutarco

Vitae Parallelae <citado por nombre del personaje biografiado>

Mor. = Moralia

Prot. = Protágoras <citado según letra y número asignado en "Apéndice A", indicado en **negrita**>

Soph. = Sófocles

Ai. = Aiax

Ant. = Antigone

El. = Electra

OC = Oedipus Coloneus

OT = Oedipus Tyrannus

Ph. = Philoctetes

Tr. = Trachiniae

Thgn. = Teognis <

Thuc. = Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*

X. = Jenofonte

Ages. = Agesilaus

An. = Anabasis

Ap. = Apologia Socratis

Cyn. = Cynegeticus

Cyr. = Cyropaedia

Eq. = de equitandi ratione

Eq.Mag. = de equitum magistro

HG = *Historia Graeca (Hellenica)*

Hier. = Hiero

Lac. = de republica Lacedaemoniorum

Mem. = Memorabilia

Oec. = Oeconomicus

Smp. = Symposium

[X.] = Pseudo-Jenofonte/El 'viejo oligarca',

Ath.Resp. = Atheniensium respublica

SIGLAS

Referencias internas (*Corpus* textuales)

N_x	Noticia número <i>x</i> sobre Protágoras	[Apéndice A]
R_x	Recepción número <i>x</i> del discurso protagórico	[Apéndice A]
S_x	Testimonio número <i>x</i> sobre σοφία, σοφός, σοφιστής	[Apéndice B]
T_x	Texto número <i>x</i> del discurso protagórico	[Apéndice A]

Siglas de textos modernos (colecciones, *instrumenta studiorum*, etc.)

<i>AO</i>	Develin (2003)
<i>APF</i>	Davies (1971)
(APhCT)	«Aris & Phillips Classical Texts», Colección (Warminster-Oxford: Aris & Phillips)
<i>ARV</i>	Beazley (1984)
<i>Ast Lexicon</i>	Ast (1956)
<i>ATE</i>	Smith & Ross (1952)
<i>ATL</i>	Meritt, Wade-Gery & McGregor (1939–53)
(B)	«Guillaumé Budé», Colección (Paris: Les Belles Lettres)
Bailly	Bailly (2000)
(BCG)	«Biblioteca Clásica Gredos», Colección (Madrid: Gredos)
(BM)	«Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana», Colección (México: UNAM)
<i>BNJ</i>	Worthington (ed.) (2009)
<i>BNP</i>	Landfester (ed.) (2006)
Bonitz <i>Index</i>	Bonitz (1961)
Byw	Bywater (1877)
C	Capizzi (1955)
<i>CAF</i>	Kock (ed.) (1880)
<i>CAG</i>	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i> , 41 vols. (Berlin: Reimer, 1883-1902)
<i>CAH</i>	VVAA, <i>Cambridge Ancient History</i> (Cambridge: Cambridge University Press)
(CAS)	«Clarendon Aristotle Series», Colección (Oxford: Clarendon Press)
(CGL)	«Colección Griegos y Latinos», Colección (Buenos Aires: Losada)
(CLU)	«Cátedra Letras Universales», Colección (Madrid: Cátedra)
<i>CMG</i>	«Corpus Medicorum Graecorum», Colección (Leipzig-Berlin: Teubner)
<i>CPCInv.</i>	Hansen & Nielsen (eds.) (2004)
<i>CPF</i>	<i>Corpus dei papiri filosofici greci e latini</i> , 11 vols. (Firenze: Leo S. Olschki, 1989-2015)
<i>DG</i>	Diels (1879)

<i>DGE</i>	Rodríguez Adrados (1980-)
Dhl	Diehl (1954)
DK	Diels & Kranz (eds.) (1952)
<i>DMic</i>	Aura Jorro (1985/1993)
D-S	Diano & Serra (1989)
<i>DSA</i>	Wehrli (1967-69)
<i>DT</i>	Audollent (ed.) (1897)
<i>FCG</i>	Meineke (1839)
<i>FGE</i>	Page (ed.) (1982)
<i>FGH</i>	Jacoby (1929-58); Schorn (online); Gehrke & Maier (online)
<i>FHG</i>	Müller (1841-72)
<i>FOC</i>	Storey (2011)
<i>FP</i>	Eggers Lan <i>et al.</i> (2006)
<i>FrC</i>	Most <i>et al.</i> (2014-2018)
<i>FS</i>	Mársico (2014)
G	Gentili (1958)
GP	Gentili & Prato (1988)
<i>GrPart.</i>	Denniston (1954)
<i>IEG</i>	West (1989-92 ²)
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i>
KRS	Kirk, Raven & Schofield (1983)
KSA	Colli & Montinari (1967-88)
L	Luria (1970)
(LCL)	«Loeb Classical Library», Colección (Cambridge MA: Harvard University Press)
<i>LG</i>	Rodríguez Adrados (1999-2007)
<i>LGA</i>	Rodríguez Adrados (2001)
<i>LGPN</i>	<i>Lexicon of Greek Personal Names</i>
LM	Laks & Most (2016)
<i>LMPG</i>	Muñoz Delgado (2001)
LSJ	Liddell, Scott & Jones (1940)
Mch ^{a/b/c/d/e/f}	Marcovich ^a (1967); ^b (1968); ^c (1999-2008); ^d (2007); ^e (1986); ^f (1995)
Mev	Mouraviev (1999-2011)
M&L	Meiggs & Lewis (2004)
<i>MAO</i>	Maidment & Burtt (1941-54)
MEW	<i>Marx-Engels-Werke</i>
Msc.	Moscarelli (2014)
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i> , ed. Aland <i>et al.</i> (1966)
<i> OCD</i>	Hammond & Schullard (eds.) (1970)
(OCT)	«Oxford Classical Texts», Colección (Oxford: Clarendon Press)
<i>OF</i>	Bernabé (ed.) (2004-2007)
<i>Ostras</i>	Viereck (1923)

<i>PA</i>	Kirchner (1901)
<i>PBerol.</i>	<i>Papyri Berolinenses.</i>
<i>PDerv.</i>	<i>Papiro de Derveni</i> , ver Bernabé (2004-2007) fasc. 3
<i>Perseus</i>	Crane, G. E. (ed.). <i>Perseus Digital Library</i>
<i>PGM</i>	Preisendanz & Heinrichs (eds.) (1973/4)
<i>PHerc.</i>	<i>Papiro Herculianensis.</i>
<i>PHOxy.</i>	<i>Helénica de Oxyrrinco</i> , ver Lérída Lafarga (2007)
<i>Pyth.Hell.</i>	Thesleff (1965)
<i>PLF</i>	Lobel & Page (1955)
<i>PMG</i>	Page (1962)
<i>PMag.</i>	<i>Papiros de magia</i> : Calvo Martínez & Sánchez Romero (1987)
<i>POxy</i>	<i>Papiro de Oxirrinco (Oxyrhynchus papyri)</i>
<i>PP</i>	Nails (2002)
<i>PPar.</i>	<i>Papiro de París</i>
<i>Q.</i>	Número de cuaderno en Gramsci (1977)
<i>R&O</i>	Rhodes & Osborne (eds.) (2003)
<i>RA</i>	Rodríguez Adrados (1990-2007)
<i>Sc.Epicur.</i>	Longo Auricchio (1988)
<i>SEPh</i>	Zalta (ed.) (2012)
<i>SEG</i>	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> (Amsterdam: Gieben/Leiden: Brill)
<i>SG</i>	Colli (1977-80)
<i>SM</i>	Snell & Maehler (1975-80)
<i>SSC</i>	Mársico (trad.) (2012)
<i>SSGR</i>	Rice & Stambaugh (eds.) (2009)
<i>SSR</i>	Giannantoni (1990)
(T)	«Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», Colección (Leipzig-Stuttgart; Munchen-Leipzig [desde 1999]: Teubner)
<i>TGF</i>	Nauck (1889)
<i>TLG</i>	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>
<i>TrGF</i>	Snell, Radt & Kannicht (1971-2004)
<i>U</i>	Untersteiner (1949-67)
<i>Us.</i>	Usener (1887)
<i>VVH</i>	Mitchell (2012)
<i>W</i>	West (1972)
<i>Σ.</i>	<i>Scholía</i>

My governing assumption is that even the most abstract works of political theory are never above the battle; they are always part of the battle itself.

Quentin Skinner, *Hobbes and the Republican Liberty*
(Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. xvi

...le concept était plutôt comme l'oiseau soliloque ironique qui survolait le champ de bataille des opinions rivales anéanties (les hôtes ivres du banquet).

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*
(Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), p. 12

INTRODUCCIÓN

0.1. TEMA, PROBLEMA Y OBJETIVOS

0.1.1. Tema

El tema de esta investigación es la formación y el desarrollo de conceptos políticos en la segunda mitad del siglo V,¹ tomando como eje de análisis los desarrollos teóricos centrados en torno a la articulación entre φύσις-νόμος en el contexto de la política democrática de Atenas. Estos conceptos fueron asociados por gran parte de los especialistas con Protágoras de Abdera, junto con otros “intelectuales” de la época.² Por esta razón, delimitaré mi análisis al estudio del vínculo entre el pensamiento protagórico y la práctica política ateniense en el siglo V.

El recorte espacio-temporal de este proyecto es la *pólis* de Atenas durante el siglo V. Esta elección obedece a diversas razones: (a) Atenas fue la *pólis* donde se desarrolló de manera más

¹ Las fechas y siglos correspondientes al período estudiado son “antes de Cristo”, por esta razón se omite la abreviatura “a.C.”. Para el caso de los textos antiguos cuando correspondan al período “después de Cristo” se indicará con la incorporación de la sigla “d.C.”. Para las obras modernas, en nuestro caso posteriores a la imprenta de Gutenberg (siglo XV), tampoco se incluirán las siglas “d.C.” a pesar de ser “después de Cristo”.

² En este trabajo utilizamos los nombres “intelectual/es”, “σοφιστής/-αι”, “sofista/s” en un sentido preciso, que será argumentado *infra* Capítulo 2, §2.2.

radical la δημοκρατική πολιτεία ('constitución democrática'); (b) el siglo V presenta una gran cantidad de fuentes en torno a la producción teórica del período, tanto sobre la política como sobre otros aspectos de 'lo real'; (c) en este siglo podemos distinguir distintos momentos tanto de las prácticas políticas como de las teorías desarrolladas acerca de estas. Tras la reforma de la πολιτεία ('constitución') de Atenas realizada por Clístenes (508) hasta la derrota de los atenienses en manos de los espartanos al concluir la guerra del Peloponeso (404), esta *pólis* exhibe una importante transformación tanto en su funcionamiento institucional como en el lugar que los diversos actores sociales ocupan en la estructura política, lo cual da lugar a un conflicto interno entre las distintas facciones que componen el 'cuerpo de ciudadanos' (πολίται). En este período se registra un importante conflicto entre las distintas facciones que luchan por la hegemonía política dentro de la *pólis* ateniense, la cual, a su vez, tras la victoria de los griegos sobre los persas en las llamadas 'guerras Médicas', se había constituido como una de las πόλεις que ejerce el control de las relaciones interestatales. En este contexto el desarrollo sistemático de la teoría política griega no resulta fortuito, ni se puede explicar como mero emergente de la situación institucional, sino que exige ser pensado en su especificidad histórica.

0.1.2. Problema

Los historiadores del mundo antiguo resaltan la especificidad histórica de la política como un "invento griego".³ En este sentido M.I. Finley la considera una de las actividades menos usuales en el mundo pre-moderno.⁴ Esta situación nos lleva a aceptar que la política, por tanto, no es una práctica *necesaria* en todo orden social, así como tampoco lo es la emergencia de una 'teoría política' a partir de dichas prácticas.⁵

Si bien la emergencia del pensamiento político coincide con el desarrollo de las prácticas políticas, no ocurre lo mismo con la elaboración de 'teorías'⁶ acerca de dichas prácticas. Ello se debe a que toda práctica política implica el desarrollo de estrategias que permitan el desenvolvimiento en dicho ámbito, es decir, la formación de un 'pensamiento político'

³ Cartledge (2009) 11-24; Berent (1998) 331-362; Starr (1986) 89-93, (1992) 17-29.

⁴ Cf. Finley (1986) 75.

⁵ Cf. Forrest (1966) 98; Wood (2009) 32-38.

⁶ Acerca de la distinción entre 'pensamiento' y 'teoría' política, ver *infra* §0.3.

vinculada con el desarrollo del ejercicio de la política. La formación de ‘teorías políticas’ está sujeta al desarrollo intelectual de grados de abstracción que permitan tornar a la política en objeto de elaboración teórica, esto es, que permita colocar a las fuentes de legitimación de nuestras prácticas como objeto de pensamiento. Por ello, si bien práctica, pensamiento y teoría política tienen puntos de convergencia, las condiciones que los hacen posible difieren en cada caso.

Eric Havelock consideraba que la “revolución alfabética” producida junto con el desarrollo de la práctica escritural, permitió la creación del *tema* como sujeto de un “discurso”, el cual fue conservado como “artefacto” visible y susceptible de reajuste.⁷ De modo que la práctica de la escritura habría operado como factor necesario para el desarrollo del pensamiento abstracto. Sin embargo, el desarrollo de las primeras sociedades escriturales en el marco de las sociedades palaciales, tanto en Oriente cercano como en Occidente, si bien está asociado con prácticas de abstracción teórica —tales como la administración de los bienes del palacio o el conocimiento científico acerca de la naturaleza—, ello no conduce necesariamente al desarrollo de teorías acerca de los mecanismos de legitimación del poder político. Por tanto, el desarrollo de la escritura como tecnología intelectual capaz de permitir la formación del pensamiento teórico, a pesar de haber surgido en el seno de prácticas estatales de la política, no alcanza para explicar la emergencia de producciones intelectuales capaces de elaborar teorías acerca de estas prácticas. De modo que, si ‘la política’ en tanto práctica es una forma específica que adquiere cierto tipo de organización del poder que surge bajo determinadas condiciones tanto materiales como culturales e ideológicas que la hacen posible y que no toda organización ‘política’ presenta el desarrollo de discursos que pretenden fundamentar su legitimidad, entonces la teorización acerca de las prácticas políticas implica el establecimiento de ciertas condiciones. Esta situación nos lleva a plantear una pregunta general sobre el asunto: ¿bajo qué condiciones intelectuales es posible el desarrollo de una ‘teoría política’ en el mundo griego? ¿Cuál es el vínculo entre escritura y constitución de ‘teorías’? Asimismo, dado que el desarrollo de una ‘teoría política’ es coincidente con el desarrollo de ciertas prácticas políticas: ¿Cuáles son los vínculos entre ‘teoría’ y ‘política’? Pero debido a que tanto la teoría y la política son llevadas a cabo como “acciones

⁷ “The first beginnings of the alphabetic revolution have occurred, in the creation of a *topic* as a subject of a ‘discourse’ made possible by the conversion of acoustically preserved memorized speech into materially preserved visible artifacts that are capable of rearrangement.” (Havelock 1986, 103).

humanas”, ¿cuál es el vínculo entre estas y los agentes que llevan a cabo estas acciones? Por este motivo, organizamos este conjunto de problemas en torno a tres ejes: ¿quién y dónde se lleva a cabo este debate? ¿qué elementos intervienen en este debate? ¿qué impacto tuvo este debate en el ámbito político-intelectual del siglo V?

Si, por un lado, tenemos en cuenta que el caso ateniense durante el período clásico presentó una novedad respecto de las formas que adquiere la política en el resto del mundo griego⁸ y, por otro lado, fue una de las *póleis* donde las reflexiones sobre cuestiones políticas presentó un alto grado de desarrollo,⁹ entonces el estudio de las actividades teóricas en dicha *pólis* presenta una alta factibilidad para la comprensión de los problemas anteriormente planteado.

0.1.3. Relevancia del tema

En un escrito publicado póstumamente Marc Bloch insistía en que la historia es “la ciencia de los hombres en el tiempo”.¹⁰ Esta condición lo lleva a afirmar que “nuestra incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero no es, quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente”.¹¹ Ante lo cual, formulaba, casi a modo de axioma metodológico, que para los historiadores “el camino natural de toda investigación va de lo mejor conocido o de lo menos mal conocido, a lo más oscuro”. Este principio rememora, en cierta medida, el principio metodológico elaborado por Aristóteles hacia el siglo IV según el cual: “el procedimiento natural es partir de las cosas más cognoscibles

⁸ La Ἀθηναϊκή δημοκρατία durante el siglo V fue denominada de varias formas por los especialistas, por ejemplo: “democracia radical” (Mossé 1995, Paiaro 2011), “democracia asamblearia” (Hansen 1999, Gallego 2003), “democracia directa” (Forrest 1966), acentuando la centralidad de la asamblea como elemento que sostiene tanto la idea como la práctica de la democracia, tal como señaló recientemente Cammark (2013) 10-20.

⁹ En una búsqueda rápida realizada en el Canon de autores y obras del *TLG*, es decir, las listas de textos griegos conservados de autores antiguos, sobre un total de 138 el 31% de los textos corresponde a autores reconocidos como provenientes de Atenas, del 69% restante un 8,28% corresponde a textos de autores provenientes de otras *πόλεις* pero cuya producción fue realizada o estuvo vinculada a Atenas, mientras que de los autores cuya procedencia se desconoce o no ha podido ser identificada, aproximadamente un 26% se habría desempeñado en Atenas, lo cual da un total de 65,28% para los textos conservados en *TLG* vinculados de alguna forma a la *pólis* de Atenas. Asimismo, de esos autores aproximadamente un 35% se ocupa de cuestiones políticas, ya sea de manera directa o indirecta. Si bien estos porcentajes se obtuvieron a partir de un análisis superficial sobre el *corpus* del *TLG*, nos aportan una mirada de conjunto sobre la importancia de la producción escrita de obras literario-intelectuales (es decir, dejando fuera la producción textual epigráfica por ejemplo).

¹⁰ Bloch (2012) 31.

¹¹ *Ibid.*: 47.

y claras para nosotros y remontarnos a las más claras y cognoscibles por naturaleza”.¹² En consonancia con el postulado de Bloch, hace poco más de una década Julián Gallego sostenía que “la época actual es, entre otras cosas, un momento de crisis de la política”, lo cual — continuaba— no se soluciona, sino que se interrumpe, es decir, “se señalan los límites de la ‘ficción de lo político’ como mediación articulada sobre el lazo social imaginario y la representación soberana estatal”.¹³ Por este motivo, estudiar la política en perspectiva histórica se presenta no solo como una posibilidad epistemológica, sino también como una urgencia de nuestro tiempo. Esto se debe a que dicho estudio histórico nos permite desarticular, por un lado, la concepción de lo político como estructuración del poder público bajo la forma del Estado y, por otro lado, de la ‘democracia liberal moderna’ como única forma posible de la democracia o peor aún como forma definitiva de la democracia. En este sentido, tal como señala Marcel Detienne, estudiar las formas antiguas de ejercicio del poder pone de manifiesto la ‘alteridad’ del mundo antiguo,¹⁴ “nous autres Grecs” como los llama Jacques Derrida,¹⁵ lo cual nos lleva no solo a dejar de pensar el mundo greco-romano como antesala u “origen” de Occidente,¹⁶ sino también exige pensar la especificidad del mundo antiguo.¹⁷

La especificidad de la política ateniense durante el siglo V¹⁸ exige analizar las formas en que los distintos agentes fueron interactuando en ella.¹⁹ Los planteos acerca de la estatalidad de la *pólis*,²⁰ así como los estudios sobre historia de los intelectuales, han llevado a repensar las relaciones entre agentes de saber, producción discursiva y política. A partir de allí ha adquirido relevancia el estudio de los ‘saberes públicos’ en el marco de la democracia ateniense.²¹ Asimismo, en el campo de la historiografía contemporánea la renovación metodológica y conceptual de la historia política, así como el avance en los estudios sobre el funcionamiento de

¹² Arist., *Phys.* 184a. Esta prescripción metodológica aristotélica se repite en varias obras: Arist. *Metaph.* VII 3, 1029b3-12; *EN* I 4, 1095b2-4; *DA* II 2, 413a11-12; *APo* I 2, 71b33 ss.

¹³ Gallego (2003) 25.

¹⁴ Cf. Detienne (2007).

¹⁵ Cf. Derrida (1994).

¹⁶ Para una crítica a los modelos explicativos a partir de la búsqueda del “origen”, ver Foucault (1971) 138-140; Skinner (1969).

¹⁷ Cf. Meier (1984) 77-99; Álvarez Gómez (2002).

¹⁸ Cf. Finley (1986); Hansen (1999); Gallego (2003); Cartledge (2000), (2009); Cammack (2013).

¹⁹ Cf. Ismard (2011); Smith (2011).

²⁰ Cf. Hansen (1993); Sakellariou (1989); Berent (2000); Paiaro (2012a); López Barja (2012); Gallego (2011b).

²¹ Cf. Macé (2012).

‘lo político’ en el mundo griego y en especial del caso ateniense, establecen un nuevo marco de discusión respecto del vínculo entre pensamiento político y democracia. En este punto los estudios sobre “sofística”, en general, y sobre Protágoras en particular, se han visto renovados en las últimas décadas desde el punto de vista filosófico, aunque no así historiográficamente. Por ello, considero el siglo V ateniense un ámbito fructífero no solo porque hay una laguna, sino porque además aporta ciertos indicios que pueden ser abordados desde una perspectiva histórica.

0.1.4. Objetivos

El objetivo general consiste en analizar la formación y el desarrollo de la teoría política en la Atenas clásica (siglo V) teniendo en cuenta la conformación de los ‘lenguajes políticos’ en los que se inscriben, prestando especial atención a la dimensión conflictiva en la cual intervienen dicha teoría. A partir de allí se aspira a producir un avance relevante en relación con la conceptualización del lugar que los intelectuales ocuparon en la antigua Grecia. Para ello, será de especial importancia el estudio de, por un lado, las estructuras sociales, culturales e institucionales de la *pólis* y los actores sociales que intervienen en ellas y, por otro lado, el vínculo entre teoría y práctica políticas en el marco de la democracia ateniense.

El objetivo específico consiste en comprender las relaciones existentes entre las prácticas políticas y la formación de conceptos políticos en la *pólis* ateniense del siglo V, para ello propongo el “discurso de Protágoras” como caso de estudio. Entendemos por “discurso” tanto un conjunto articulado de enunciados como sus actos de formulación, dentro de los marcos establecidos por un lenguaje.²² En función de esto se estudiarán: (a) la formación de enunciados y la constitución de lenguajes y discursos políticos en la antigua Grecia; (b) las condiciones para la politización de los conceptos en el marco de la democracia en la Atenas clásica; (c) las disputas

²² Retomamos, en cierta medida, la definición propuesta Laclau & Mouffe (1987) 105, quienes entienden al discurso como “the structured totality resulting from the articulatory practice”, de acuerdo con ello el discurso conjuga la contingencia y la articulación dado que ninguna formación discursiva sería una totalidad suturada y toda fijación de elementos no es nunca completa (*Ibid.* 106-107). Asimismo, se vincula con los “actos de formulación” debido a que al no distinguir entre prácticas discursivas y no-discursivas constituye a todo objeto como “objeto de discurso” y rechaza la distinción entre aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social. Junto con ello, se deja de lado el supuesto de un sujeto ontológicamente individual, cerrado y autosuficiente que sirva de fundamento al discurso como garante de coherencia y cohesión.

en torno a la conceptualización política llevada a cabo por los intelectuales, quienes elaboran discursos y lenguajes específicos que surgen en este contexto.

0.2. HIPÓTESIS DE TRABAJO

El presente trabajo parte de un conjunto de hipótesis generales que permite su articulación y configuración. En primer lugar, parto de la siguiente *hipótesis inicial*: el problema de la articulación entre teoría y prácticas políticas está directamente relacionado con la crisis de hegemonía política de la elite aristocrática tradicional, tras las reformas de Efialtes (462) y el desarrollo de la ‘democracia radical’. Esta hipótesis, a su vez, nos lleva a preguntarnos por el rol de los intelectuales en el marco de las transformaciones producidas por el acontecimiento de la democracia en Atenas hacia el siglo V.²³ Para ello propongo, en segundo lugar, las siguientes *hipótesis derivadas*: por un lado, las disputas teóricas acerca de cuestiones políticas definen un espacio simbólico de conflictividad en consonancia con las tensiones políticas en el interior de la práctica democrática; por otro lado, los “intelectuales” en tanto productores de bienes simbólicos cumplen un rol “político”, debido a que producen discursos a partir de los cuales se trata de pensar la vida en la *pólis*. En tercer lugar, estas hipótesis se articulan con una *hipótesis auxiliar* que permite la construcción de nuestro modelo explicativo: los intelectuales que produjeron ‘teorías políticas’, de una manera u otra, se involucraron en los procesos políticos de su tiempo, por lo que, aunque en muchos casos estas teorías fueron presentadas como una exposición de principios universales y atemporales, expresaron intereses particulares que constituían diferentes formas de ver y de actuar en el mundo.

De estas hipótesis generales infero una serie de *hipótesis específicas*: por una parte, el rechazo y la condena hacia los discursos de los σοφισταί en el marco de la democracia ateniense están dirigidos no tanto al contenido teórico de dichos discursos como al lugar que estos ocupan en el plano de la conflictividad política, en tanto expresión teórica de un “sujeto colectivo” que se constituye por la circulación de ciertos enunciados. Por otra parte, las estrategias para establecer criterios de demarcación en el campo de los saberes, tales como el discurso filosófico, procuran

²³ Sobre la tesis de la democracia ateniense como un “acontecimiento”, ver Gallego (2003) 65-77.

instituir los límites de lo pensable y lo expresable a fin de restaurar la hegemonía intelectual de ciertos sectores aristocráticos desplazados tras la instauración de la democracia.

En base a estas hipótesis se argumentará que: (a) el debate en torno a la articulación entre los conceptos de νόμος y φύσις, sobre la cual se construyen las posiciones teórico-políticas durante el siglo V, revela la disputa entre diferentes grupos de intelectuales que luchan por la hegemonía intelectual; (b) la “teoría política”²⁴ desarrollada en este período se enmarca en el contexto de una limitación de poder de la aristocracia dentro de las instituciones de gobierno y la aparición de nuevas prácticas políticas vinculadas al δῆμος, de modo que los problemas que la ‘teoría política’ aborda expresan la tensión entre estos dos fenómenos. A partir de esto, se tomará como caso de estudio el “discurso protagórico”,²⁵ con lo cual pretendo mostrar que este se presenta como uno de los discursos que emergen en las disputas por la hegemonía intelectual ateniense hacia fines del siglo V; de modo que su participación en el debate en torno de los conceptos de νόμος y φύσις, junto con la recepción polémica que se hace de su discurso, se presenta como un modo de acción política.

0.3. OBJETO DE INVESTIGACIÓN

La empresa de pensar históricamente la formación de conceptos políticos, independientemente de las peculiaridades temporales y geográficas, resulta ambiciosa y poco fecunda en el marco de una tesis doctoral. Por ello uno de los primeros puntos a tener en cuenta radica en la determinación del objeto de estudio: la teoría política. Para llevar a cabo esta determinación (*Bestimmung*), en primer lugar, debemos distinguir los distintos objetos posibles

²⁴ Aquí no utilizamos el término “teoría política” en su sentido “moderno”, esto es como una teoría (científica) acerca de las cuestiones de ‘la política’, sino como una teoría que opera en el plano de ‘lo político’. Para una determinación de lo que entendemos por “teoría política”, ver aquí *infra* §0.3. Acerca de la diferencia entre ‘la política’ y ‘lo político’, ver *infra* Capítulo 4, §4.2.1.1.

²⁵ Para una especificación de este concepto, ver *infra* §0.3.

(pensamiento, filosofía, ideas, doctrina, discursos, etc.), haciendo especial hincapié en los trabajos dedicados al mundo griego, y, luego, justificar nuestra decisión.

Una parte del estudio histórico de las producciones intelectuales en torno a lo político se ha llevado a cabo teniendo como objeto el “pensamiento político”. Sin embargo, este se encuentra delimitado de manera amplia. El pensamiento político se encuentra delimitado entre dos ámbitos, por un lado, el de la acción y, por otro, el de la imaginación y la creación intelectuales presentes en todas las sociedades humanas. Por este motivo en él se incluyen los imaginarios y formas de pensamiento en los que se ha tratado de establecer un orden a partir del cual las acciones humanas adquieren sentido o bien se han legitimado o criticado las nociones sobre la sociedad y la relación entre los hombres. Por ende, el “pensamiento político” incluye a todas aquellas manifestaciones simbólicas que regulan la acción y la representación en el campo de ‘la política’. Por un lado, la mayor parte de los trabajos clásicos acerca de historia del pensamiento político se ocupa de textos producidos por individuos, principalmente “hombres de Estado”, acerca de cuestiones políticas. En el caso de la antigua Grecia los trabajos acerca de la *pólis* de Atenas, por ejemplo, se ocupan de “figuras políticas” cuyos textos se han conservado, tal es el caso de Solón de Atenas.²⁶ Asimismo, en esta línea muchos trabajos también fueron dedicados a intelectuales que se ocuparon de pensar y producir textos acerca de cuestiones políticas, en este sentido tenemos obras acerca del pensamiento político en autores que desarrollaron el género de reflexión política, tales como Platón y Aristóteles u otros intelectuales,²⁷ o que buscan intervenir discursivamente en la política, tales como el panfleto anónimo del Viejo Oligarca o Pseudo-Jenofonte,²⁸ así como acerca del estudio de textos de diferentes géneros (poesía épica, lírica, drama trágico, drama cómico, etc.) que abordaron cuestiones políticas.²⁹ Asimismo, el rechazo de la tradicional “historia política” y el modo de estudio del pensamiento asociado a ella, ha llevado a repensar el lugar del pensamiento político como expresión individual (autor) de un sujeto colectivo (la sociedad) que lo trasciende y lo subsume. En el ámbito de los estudios sobre el mundo griego antiguo, esto se vio expresado en

²⁶ Ver, por ejemplo, Anhalt (1993), Blaise (1995), Mülke (2002), Lewis (2006).

²⁷ La bibliografía sobre este aspecto es extensa y abundante. Pueden verse obras generales tales como Myres (1927), así como trabajos sobre autores particulares tales como Procopé (1989).

²⁸ Entre otros, ver Bowersock (1966), Ober (1998).

²⁹ Obras en esta línea, por ejemplo: Dougherty & Kurke (eds.) (1993). Se pueden ver también las obras colectivas: Rowe & Schofield (2000), Salkever (2009).

los trabajos acerca de las “formas de pensamiento” desarrolladas a partir del estudio de las estructuras de pensamiento siguiendo los aportes de la antropología histórica.³⁰

En cuanto a los trabajos que toman como objeto de estudio la “filosofía política”, nos encontramos con una sub-disciplina dentro de la historia de la filosofía.³¹ En este sentido el objeto se delimita en torno a las especulaciones y los argumentos elaborados acerca de cuestiones políticas como parte del “sistema de pensamiento” de un filósofo.³² Este tipo de estudios delimita el análisis de un *corpus* textual, focalizando ya sea en el contenido de los textos (ideas, conceptos, doctrinas, argumentos) ya sea en la forma en que se presentan (coherencia, cohesión, consistencia), o ambos. En muchos casos la concepción “histórica” es pensada en términos filosóficos antes que historiográficos, por lo cual desde el punto de vista de la Historia como ciencia pueden resultar bastantes deficientes. Para el caso del mundo griego antiguo, la mayor parte de estos trabajos se concentran en el estudio de las obras filosóficas principalmente de Platón y Aristóteles,³³ así como en menor medida de algunos otros autores o escuelas filosóficas.³⁴

En lo que respecta al estudio de las “ideas políticas”, la delimitación del objeto de estudio se presenta de manera mucho más amplia. Por un lado, el concepto de “idea” remite a la existencia de una entidad mental que se desarrolla a través del tiempo;³⁵ mientras que, por otro lado, el

³⁰ Sobre este punto se pueden ver los trabajos clásicos de Gernet (1917), (1955), (1968), (1970), (1982); Vernant (1965), (1964); Vernant & Vidal-Naquet (2002); Vidal-Naquet (1981). Cf. Humphrey (1971).

³¹ Sobre la “historia de la filosofía” como disciplina filosófico-historiográfica específica, ver los trabajos seminales de Kant (1942) y Hegel (1805-35). Para una aplicación de los lineamientos hegelianos en la elaboración de una historia de la filosofía, ver Zeller (1856-68); Gomperz (1896-1909); Zeller (1932-1961); Mondolfo (1936), (1949). Acerca de los filósofos antiguos como historiadores de la filosofía, ver: Heidel (1906), Cherniss (1935), (1944), McDiarmid (1953), Guthrie (1957), Mansion (1961), Stevenson (1974), Berti (1986). Cf. Di Camillo (2010), (2012).

³² Muchos de los trabajos dedicados a esta temática suelen partir de criterios contemporáneos que consideran a la filosofía política como la reflexión acerca de la fundamentación del Estado; no obstante, el debate acerca de la estatalidad de la *pólis* pone en tensión esta caracterización de la “filosofía política en la antigüedad”.

³³ Entre la abundante bibliografía acerca de la filosofía política de Platón y Aristóteles se pueden ver: Klosko (2006), Schofield (2006), Soares (2010), Bodéüs (1993), Kraut (2002), Frank (2005).

³⁴ Ver, por ejemplo: Vannier (1998), Kraut (1984), Villa (2001), Brancacci (2013). Para el caso de Protágoras y los intelectuales denominados “sofistas” se puede ver: Solana Dueso (2000), Brancacci (2012).

³⁵ En este sentido el libro de Cassirer (1946) aborda el problema del Estado como una entidad transhistórica que puede encontrarse en las distintas épocas y contextos históricos con ciertos rasgos similares, lo mismo que Lovejoy (1933) realiza respecto de la idea de “ser”. No obstante, si bien ninguno de estos autores, ni los “historiadores de las ideas” en general niegan el cambio, el problema radica en cómo lo explican, dado que subsumen toda transformación al desarrollo interno de la “idea” como algo que se da desde sí mismo, ya incluido en la “idea” pero aún no desarrollado. De este modo, el contexto se presenta como un elemento externo a la “idea”, que se acopla a ella. Cf. Palti (2011) 228-230.

adjetivo “política” se define en función de que dichas entidades remiten al ámbito de la *pólis*. Por este motivo, el concepto de “ideas políticas”, en este sentido, se refiere a un conjunto de entidades mentales que sirven para pensar la vida en la *pólis*. En el caso griego muchos de estos estudios se han llevado a cabo delimitando el campo semántico de ciertos términos aplicados al campo de la política junto con las ideas que ellos representan.³⁶

Asimismo, el estudio de los “discursos políticos” llevado a cabo a partir de modernas teorías para su análisis, ha permitido desplazar el interés por el contenido semántico hacia el de la discursividad del documento. En este sentido se estudian las formas, la lengua, el estilo, la escritura que se aplican en los documentos como elementos que permiten llevar a cabo un estudio histórico de la discursividad. De modo que este tipo de estudios no se ocupa del lenguaje como un signo que indica cosas, sino de los discursos como entrecruzamientos que producen efectos de sentido.³⁷ En el campo de los estudios sobre el mundo antiguo se han realizado trabajos significativos en esta línea. Además de los trabajos de Foucault dedicados al estudio de los “discursos” en la antigüedad clásica,³⁸ se ha producido una infinidad de bibliografía.³⁹ En el ámbito local se destacan, principalmente, los estudios acerca de los “discursos” que circulan en piezas literarias (drama, poesía, historiografía, etc.).⁴⁰

Por último, el estudio de la “teoría política” implica limitar nuestro objeto, por un lado, al ámbito de la “teoría” —es decir, la *explicación* de lo dado a la experiencia y la *predicción* de las experiencias posibles—, y, por otro lado, a su carácter “político” —es decir, su capacidad de intervenir en la acción colectiva, en la vida de la *pólis*—. No obstante, muchos de los trabajos dedicados a ella se presentan también en un amplio espectro, lo cual también se hace manifiesto en el campo de los estudios clásicos. Encontramos, por un lado, una serie de estudios que se

³⁶ Entre la gran cantidad de estudios dentro de esta perspectiva, puede verse: Gagarin (1973), (1974), Lane (2014), Barceló & Hernández de la Fuente (2014).

³⁷ Entre los trabajos pioneros sobre este punto, ver Robin (1973), 10-15, 95-97, quien, en el marco de “las filosofías de la conciencia”, considera al discurso como un objeto ideológico, poniendo el énfasis en la articulación entre lengua, procesos discursivos, sujeto y perspectiva histórica. Cf. Robin (1986). Asimismo, las nociones de “saber” y “archivo” de Foucault (1966), (1969), (1971), han sido aportes fundamentales al estudio histórico de los discursos. Los trabajos de Guilhaumou (1975), (1980), (1984), a su vez proponen una lectura del archivo a partir de las configuraciones discursivas en su historicidad, dejando de lado los modelos gramaticales de corpus cerrados.

³⁸ Cf. Foucault (1984b), (2001), (2008), (2009), (2004).

³⁹ Entre estos estudios se pueden destacar trabajos ya clásicos como: Loraux (1986), (1993), (1994), (1997), (1999); Hartog (1982); Winkler (1990); Keuls (1993).

⁴⁰ Cf. Gallego (2003), Rodríguez Cidre, (2010), Colombani (2016).

ocupan de examinar los argumentos y la coherencia de las teorías producidas por profesionales del saber dedicados a la teorización política —es decir, que reflexionan sobre cuestiones vinculadas a la política (fundamentación, regímenes políticos, instituciones, etc.)—,⁴¹ así como, por otro lado, al estudio de las reflexiones y supuestos teórico-políticos de muchos de los textos que circulaban en la antigüedad.⁴² Esto delimita los *corpora* textuales sobre los que se trabaja, en tanto para el primer caso se seleccionan tratados o textos que se ocupan de pensar los fundamentos de la política, los cuales constituirían un género en sí mismo, mientras que para el segundo caso se estudian *corpora* textuales donde el análisis de ciertos fenómenos permita la aplicación de algunos presupuestos teóricos.

Esta tesis se ocupa de este último tipo de objeto: la teoría política. Sin embargo, no se lo acepta como un hecho dado, como un dato sin más, sino como resultado de una constitución historiográfica. Ello se debe a que toda práctica científica, necesita establecer un conjunto de objetos posibles, nociones para referir a ellos y un dominio que permita llevar a cabo una delimitación objetiva.⁴³ Por ello, se propone una delimitación estipulativa de tipo transversal, lo cual implica un cruce con otros ámbitos de objetos posibles. Consideraré la “teoría política” como un tipo de *discurso* que trata de fundamentar y delimitar toda experiencia posible —allí radica su carácter “teórico”—, pero que en tanto discurso asume una función “política” a partir de los efectos performativos de su realización, es decir, “político” no remite aquí al ámbito en el cual se ordenan los objetos ni al tipo de objeto sobre el cual se dirige el discurso, sino a la función que cumplen esos discursos en el ámbito de una práctica. Para los fines de esta tesis no interesan tanto los textos, los escritos o la serie de fragmentos que pudo haber emitido Protágoras de Abdera como autor de un discurso, así como tampoco la elucidación y la reconstrucción sistemática de su “teoría política”, sino más bien las formas de emisión, aceptación, aplicación, recepción y oposición que produjo. Al mismo tiempo que, el estudio de los conceptos, en este

⁴¹ Ver: Rowe & Schofield (ed.) (2000); Klosko (2006); Azoulay (2004); Danzig (2003); Dorion (2010); Farrell (2012); Gray (2011); Kroeker (2009); Luccioni (1947); Pomeroy (1994); Strauss (1970); Strauss & Kojève (2000).

⁴² Ver: Ober (2006); Ponchon (2016); Gavray (2017); Higgings (1977); Whidden (2007); Ambler (2001); Apffel (1979); Brannen (1963); Pelling (2002); Roy (2012); Mihre & Frost (ed.) (2014); Ludwig (2002); Euben (1997). Saxonhouse (1992), en cambio, define a su objeto como “ciencia política”.

⁴³ “Objetivo” aquí no remite a la exigencia de neutralidad propuesta por la historiografía positivista de los decimonónicos, sino a la delimitación de nuestro objeto de estudio. Acerca de la función constitutiva de la práctica científica respecto de los objetos sobre los cuales se ocupa, ver: Carnap (1928). Cf. Klimovsky (2005).

caso φύσις y νόμος, se torna central en cuanto la actuación de este agente se lleva a cabo por medio de la producción de sentidos. Por este motivo, remito mi trabajo a dos planos que se yuxtaponen, por una parte, el estudio histórico de ‘lo político’ (es decir, el plano de los efectos prácticos del discurso, el cual como veremos es posible a partir de una situación de conflictividad), mientras, por otra parte, el campo de lo intelectual (es decir, la producción, circulación y manipulación de formas simbólicas).

0.4. MARCO DE ANÁLISIS⁴⁴

0.4.1. Teórico

El análisis propuesto para abordar la problemática planteada se sostiene sobre la distinción elaborada por la filosofía política contemporánea entre ‘la política’ y ‘lo político’, la cual fue formulada por Carl Schmitt hacia comienzos del siglo XX. No obstante, si bien retomamos la distinción schmittiana, asumimos la perspectiva posfundacional⁴⁵ surgida a partir de la segunda mitad del siglo XX,⁴⁶ en la cual se rechaza toda búsqueda de fundamento o esencia de ‘lo político’ como categoría cerrada y autosuficiente, para pensar ‘lo político’ como manifestación de la imposibilidad de clausura de la política.⁴⁷ Esta imposibilidad pondría de manifiesto la inconmensurabilidad entre ‘la política’ y ‘lo político’.⁴⁸ De modo que esta distinción no se piensa en el marco de un movimiento de constitución dialéctica entre uno y otro, sino en el de una relación de reciprocidad donde se pone en evidencia el carácter radicalmente indecidible de la

⁴⁴ En este apartado se exponen, a modo de presentación, los lineamientos teórico-metodológicos a través de los cuales se llevó a cabo nuestra investigación. Para una exposición más detallada, ver *infra* Capítulo 4, §4.2.1.

⁴⁵ Marchant (2009) 25-34. Marchant denomina de esta manera a la línea de pensamiento que busca “debilitar el estatus ontológico de todo fundamento”, es decir, supone la ausencia de *un* fundamento *último*, asumiendo el carácter contingente de todo fundamento. Esta perspectiva surge, para este autor, por un intento de superar la dicotomía fundacionalismo-antifundacionalismo.

⁴⁶ Cf. Lefort (1990); Nancy (2001); Rancière (2007), (2010); Badiou (2009); Laclau & Mouffe (1987); Mouffe (1993), (2000).

⁴⁷ Ver *infra* Capítulo 4, §4.2.1.1.

⁴⁸ En el pensamiento político contemporáneo esta distinción remite a la traducción política de la *ontologische Differenz* heideggeriana entre ‘lo óntico’ y ‘lo ontológico’, en la cual ‘la política’ remite al plano óntico del campo empírico de la política (objetos y prácticas de la política convencional), mientras que ‘lo político’ remitiría al plano ontológico en cuanto se ocupa del modo en que se instituye la sociedad en el plano de lo simbólico. Cf. Mouffe (2005) 8-9; Marchant (2007) 11-34.

tensión de la constitución de ambos.⁴⁹ En este trabajo, nos proponemos estudiar la dimensión de ‘lo político’ en la Atenas clásica, esto es, la dimensión del conflicto y la relación de fuerzas que se establece por fuera del ejercicio del poder mediante las instituciones de la *pólis*.⁵⁰

Aceptar la distinción entre ‘la política’ y ‘lo político’, por otra parte, tiene consecuencias metodológicas en tanto implica pensar ‘lo político’ por fuera del Estado como marco de regulación de la subjetividad y el pensamiento,⁵¹ lo que exige abordar cómo opera la dimensión de ‘lo político’ en los textos en tanto producciones históricas. Para ello resulta necesario comprender históricamente un texto como ‘acto de habla’, de modo que se pueda situar su contenido proposicional en la trama de relaciones lingüísticas en la que este se inserta, a fin de establecer qué hacía el agente del acto enunciativo al afirmar lo que afirmó en el contexto en que lo hizo.⁵² Esta dimensión permite trascender el terreno de la significación ubicada en el contenido de las expresiones, desplazándose hacia el plano de las *fuerzas* que se manifiestan cuando hablamos.⁵³ No obstante, asumimos las críticas realizadas a la pretensión de exhaustividad otorgada al contexto, aunque no aceptamos su imposibilidad.⁵⁴ De manera que las preguntas y respuestas planteadas por los teóricos en la Atenas clásica nos permitirán obtener información tanto sobre sus compromisos sociales y políticos como sobre las posiciones asumidas en los conflictos de su época.

⁴⁹ Para el marco teórico de esta interpretación, ver: Derrida (1967a) 96-108, 441-445, (1972) 365-392. Cf. Staten (1984) 15-19. Para nuestro uso del término “constitución” [*Konstitution*], ver Husserl (1950) 12, 71-72.

⁵⁰ Cf. Meier (1988) 27-49; Cartledge (2000) 12-16, (2009) 1-24; Rahe (1984) 273-281. Recientemente, aunque sin partir del mismo marco teórico, Gottesman (2014) 8-19, propuso un estudio de la ‘esfera pública’ ateniense en términos similares sobre la base de la distinción entre espacio político “formal (institucional)” e “informal (extra-institucional)”. No obstante, la noción de “esfera pública” para el contexto del siglo V, ha sido puesta en duda y discutida recientemente por Azoulay (2007) 180-186 y Jaulin (2014) 160-164. Este tema es tratado *infra* Capítulo 2, §2.3.

⁵¹ Cf. Lewkowicz (2008: 11). En consonancia con este planteo se puede ver el debate contemporáneo en torno a la estatalidad de la *pólis* griega, entre quienes niegan que la *pólis* sea un Estado (Berent 2000, 259-263; López Barja 2012, 82-91) y quienes lo afirman (Hansen 1993, 13-18; Sakellariou 1989, 58-150).

⁵² Skinner (1969). Cf. Skinner (1989).

⁵³ Austin (1962) 193. Para una aplicación, desde una perspectiva histórica, de la *speech acts theory* en la Atenas clásica, ver Gallego (2003). Cf. Cassin (1995).

⁵⁴ Ver *infra* Capítulo 4, §4.2.1.4.

0.4.2. Metodológico

El aspecto metodológico de este trabajo se presenta de manera ecléctica, debido a que la demarcación disciplinar junto con el encuadre temático, geográfico y temporal nos exige la utilización de instrumentos de análisis de diverso orden. Por un lado, tenemos que remitir a las perspectivas historiográficas en las cuales se enmarca este trabajo y que permiten justificar su incorporación en el campo de los “estudios históricos”; por otra parte, debido a la naturaleza del objeto necesitamos recurrir a ciertas perspectivas teóricas que nos aporten herramientas hermenéuticas para aproximarnos al objeto; finalmente, debido a las fuentes sobre las que se sostiene este estudio, necesitamos recurrir a herramientas de análisis que nos permitan una comprensión de los textos acorde con los objetivos propuestos.

Tras el quiebre con la tradicional historia política producida y mantenida por *Annales*⁵⁵ no solo se pone en marcha una clausura historiográfica de cierta forma de historia política, sino que también se establecen las exigencias y las condiciones para una renovación de la misma.⁵⁶ Esta renovación conllevó tanto una revisión y re-conceptualización de la política en tanto objeto de estudio, como de los fundamentos epistemológicos para una historia de ‘lo político’.⁵⁷ Desde un punto de vista historiográfico, el análisis histórico de ‘lo político’ habría de implicar el reconocimiento de la dimensión del conflicto,⁵⁸ aunque sin perder de vista que dicha dimensión se constituye en torno a la construcción de identidades políticas, que si bien pueden estar

⁵⁵ Cf. Le Goff (1978) 228.

⁵⁶ Cf. Sirinelli (1998) 122-128.

⁵⁷ Esta renovación historiográfica es coincidente con la “rehabilitación de la filosofía práctica” en el plano teórico, la cual se ve enmarcada en un contexto intelectual donde aparecen obras significativas del pensamiento del siglo XX en el ámbito anglosajón (Rawls 1972; MacIntyre 1981), así como el debate producido en Alemania (Riedel 1972-1974) y el desarrollo del posfundacionalismo francés (Nancy 2001; Lefort 1990; Rancière 2007, 2010; Badiou 2009).

⁵⁸ Una parte de los estudios sobre ‘lo político’ lo conceptualizan como un fenómeno propiamente ‘moderno’, en tanto consideran que tal bifurcación habría sido el resultado de la escisión producida por la modernidad, esto es, la ruptura con una política que se desarrolla en el ámbito de lo social y por ende pensada moralmente, asumiendo que dicha ruptura se habría producido a partir del advenimiento del Estado como cuerpo soberano (Dusso 2003, 59-62, 66-69; 2006, 67-71; Chignola 2007, 27-33; Koselleck 1959, 5-12; Habermas 1987, 58-63; Rinesi 2005, 32-34; Gruner 2005, 80-84; Palti 2012, 205-232; 2015, 245-264; 2017). No obstante, tal como señala Christian Meier, si bien en las sociedades modernas el término ‘político’ se aplica a las decisiones sobre quién es amigo o enemigo, las cuales son llevadas a cabo por el Estado o alguna fuerza que entre en conflicto con él, no se puede reducir a ello el potencial analítico de ‘lo político’ como criterio (Meier 1998, 31-33). En este sentido, dentro de la tradición francesa, Rosanvallon (2003) 30, sostenía que una ‘historia de lo político’ consiste en aprehender los entrelazamientos de las prácticas y las representaciones. Para ello propone abordar lo político desde la historia conceptual, en tanto, según su juicio, ella permite pensar ‘lo político’ a través de los conceptos que articulan y hacen posible ese entrelazamiento.

articuladas en torno al funcionamiento de las instituciones, prácticas rituales, construcciones ideológicas u organización en el territorio, no se pueden reducir a estos aspectos, ni mucho menos pensarlos como condiciones determinantes. En este caso, el desarrollo del pensamiento y la teoría política en la antigua Grecia pone en evidencia las tensiones. Si bien luego de los procesos de unificación (sinecismo) que dieron lugar al establecimiento de la *pólis* se produjeron diversos mecanismos de configuración identitaria, pensar la *pólis* como una unidad no dejó de presentarse como un problema.⁵⁹ En el caso ateniense asistimos durante la segunda mitad del siglo V a un período donde este problema se manifiesta en diferentes niveles y asume diversas formas.⁶⁰ De modo que, de acuerdo con este marco de comprensión, la dimensión conflictiva no se manifiesta solamente en la práctica política ateniense, entendida esta en el marco de las instituciones de la *pólis*, sino también en el plano de ‘lo político’ en tanto forma de intervención en la esfera pública y que pretende formar parte de manera indirecta en los procesos de toma de decisión.

En su estudio acerca de los dispositivos de subjetivación de la asamblea en cuanto sujeto político en la democracia ateniense, Julián Gallego propone considerar la política en interioridad.⁶¹ Esta propuesta implica “pensar la política como pensamiento”, esto es, analizar la manera en que los discursos piensan la actividad política en una posición de lectura “en interioridad” respecto de las prácticas. Desde un punto de vista metodológico, esto implica analizar ‘lo político’ en su carácter específico: el plano del lenguaje. Ello conlleva que ‘lo político’ del pensamiento se entrecruza con los compromisos asumidos por los agentes históricos en las situaciones donde sus discursos fueron enunciados y, a su vez, esas situaciones se definen por el lugar ocupado en el espacio de conflictos en los que interviene.⁶² Las obras literarias, dramáticas, filosóficas, históricas, etc., por tanto, intervienen en los conflictos desde dispositivos que exceden la esfera de ‘la política’ entendida esta como ámbito de la institucionalidad, en este caso,

⁵⁹ Se trata de intentos de pensar la unidad de la *pólis*, por un lado, bajo el manto del miedo a la diversidad de los sentidos frente la unidad de la razón (Lloyd 1987; Saxonhouse 1992, 47-49), y, por otro lado, por la restitución de la unidad luego de la división. Cf. Loraux (2008), 102-106, quien, a pesar del carácter connatural que atribuye al conflicto en la política de la *pólis*, se ocupa de analizar los mecanismos de restitución de su unidad tras el “trauma” generado por el conflicto.

⁶⁰ En este sentido Meier (1984) lo considera un período “umbral”, es decir, un *Settelzeit* en el sentido de Koselleck.

⁶¹ Cf. Gallego (2003) 39-53, en este punto comparte los planteos teóricos de Badiou (2009) 29-49 y Lazarus (1996) 5-7, 52-53.

⁶² Cf. Skinner (2008) xvi.

de la *πολιτεία*. No obstante, esta intervención no solo establece las posiciones de los sujetos de enunciación, sino que busca intervenir en la construcción de la opinión por parte del cuerpo de ciudadanos atenienses. Asimismo, el hecho de que los discursos se inscriban en situaciones conflictivas, nos impiden pensarlos como unidades de sentido coherentes y homogéneas en tanto se adecuan a la situación en la cual se enuncian, de modo que las identidades políticas que enuncian dichos discursos remiten a vínculos ‘frágiles’ que establecen unidades coyunturales.⁶³ Por ello las posiciones asumidas en cada situación no representan expresiones objetivas de ideas que subyacen y se van desarrollando al interior del pensamiento, como si fueran entidades transhistóricas, sino más bien como unidades que se constituyen por los vínculos frágiles de la contingencia de la situación. ‘Lo político’ en tanto pensamiento, lo cual también vale para el caso de Atenas,⁶⁴ se puede analizar no solo atendiendo a los enunciados, la enunciación y los discursos, sino además los lenguajes en los cuales estos se articulan.⁶⁵ Estos lenguajes permiten entender los mecanismos de significación y los procesos sociales de constitución de sentido, mediante los que se actúa en la comunidad, no solo por lo que estos dicen, sino por lo que se hace al decirlos⁶⁶ y lo que permiten decir.⁶⁷

Asimismo, en el plano textual, los discursos se inscriben en textos que se relacionan por medio de un proceso de absorción y transformación de unos con otros, presentando ecos y resonancias a fin de evocar con ellos la potencia de su imagen y autoridad.⁶⁸ Para ello resultan útiles ciertos instrumentos de análisis textual que permitirán una mejor aproximación a la interpretación de las fuentes, entre ellas iremos variando en cada caso, de acuerdo con nuestros intereses hermenéuticos, entre los aportes de perspectivas tales como la lexicología estructural, el distribucionismo semántico, la morfología histórica, etc. para estudiar los términos. Por ello, desde un punto de vista metodológico, los textos producidos en el período clásico, requieren ser analizados como construcciones intelectuales que se inscriben en un universo de sentido, en el

⁶³ Cf. Laclau (2010) 97-103; (2011) 90-94.

⁶⁴ Finley (1986). Cf. Lazarus (1996) 70-72

⁶⁵ Cf. Palti (2014) 400-405.

⁶⁶ Cf. Austin (2008) 166-178.

⁶⁷ Cf. Ducrot (2001) 133-148.

⁶⁸ Este es el caso de la *Batracomiaquia* dónde se lleva a cabo una transposición satírica y paródica de la *Iliada*, lo cual ocurre muy frecuentemente en la literatura griega donde los poemas homéricos constituyen un caso de hipotexto por excelencia. Esto se puede dar por medio de citas literales o mediante usos morfológicos y dialectales precisos, figuras de dicción (tmesis, anáforas, apócopes) y empleos métricos. Sobre este punto puede verse Verdin (1977), Legrand (1932) 151, Aly (1922), Untersteiner (1949).

cual no solo se vislumbran los elementos que permiten una mejor comprensión de los textos, sino además las condiciones que los hacen posible, así como los efectos esperados en su enunciación. De modo que, aplicado al caso de las fuentes disponibles, los discursos de los oradores, los filósofos, los historiadores, “sofistas”, etc. comparten un lenguaje común que les permite entrar en disputa y dar sentido a las oposiciones establecidas, no solo en el nivel lingüístico, sino también en cuanto al significado histórico de las propias acciones y los procesos que intervienen en las mismas. Por esta razón, el caso de la Atenas clásica se presenta como un campo propicio para dichos análisis, en tanto la abundancia y extensión de la producción textual durante este período, nos permite analizar la situación de conflicto y los diversos puntos de contingencia en los que ‘lo político’ se define como dimensión autónoma.

0.4.3. Fuentes

El tema y el problema, junto con la naturaleza del objeto de estudio y las hipótesis de trabajo propuestas condicionaron la selección y el tipo de fuentes a partir de las cuales se llevó a cabo esta investigación. Dado que, en términos generales, nos ocupamos del estudio de los “discursos” en el contexto de la democracia ateniense,⁶⁹ este enfoque impide que partamos de un *corpus* documental que se reduzca a un género literario en particular, a un tipo de fuente escritural específica o a un período cronológico estricto, de modo que el *corpus* documental se extienda hacia géneros, soportes y ámbitos de producción de diversa índole. Sin embargo, dado que dentro del campo de los discursos que circulan en el ámbito de la democracia nos ocupamos de un discurso en particular, al cual denominamos “protagórico”, nuestro trabajo implica una selección y clasificación de documentos que nos permitan constituir dicho “*corpus* especial”. Por este motivo, en esta sección procuraré establecer algunas consideraciones generales sobre el conjunto de fuentes que nos sirvieron de base para llevar a cabo nuestro trabajo.

El estudio de los discursos que circulan en el ámbito de la democracia ateniense nos impide hacer un recorte temporal estricto. Debido a la naturaleza del objeto y las características de la región y el período, el contexto de producción de muchos de los textos que nos sirven para comprender el siglo V no se corresponde con el período estudiado. Ello se debe al hecho de que,

⁶⁹ Sobre la definición de nuestro objeto de estudio, ver aquí *supra* §0.3.

por un lado, muchos de los textos que circulan en el siglo V están constituidos por producciones textuales realizadas en períodos previos, tales como las producciones literarias de los poetas épicos (Homero y Hesíodo, por ejemplo), poetas líricos (Píndaro, Simónides, Alceo, Arquíloco, Anacreonte, etc.), logógrafos (Ferécides), etc.; mientras que, por otro lado, muchos de los testimonios, citas y referencias a estos discursos provienen de autores posteriores, ya sea o bien con cierta proximidad temporal (Platón, Aristóteles, Isócrates, Alcídamente) o bien por haber tenido acceso a obras o conocimientos orales que circulaban en los ambientes intelectuales de períodos y lugares centrales en la cultura del mundo antiguo (Diógenes Laercio, Aecio, Ateneo, Aulio Gelio, Filostrato, Plutarco, Sexto Empírico, Simplicio, etc.), así como las obras lexicográficas y de recopilación y sistematización de información, de las cuales la más significativa resulta la *Suda* (siglo X d.C.).

No obstante, tampoco se puede hacer un recorte por género literario. Tanto los textos producidos durante el período, como los que provienen de períodos no coincidentes con el estudiado —pero que sirven para comprenderlo—, corresponden a géneros literarios diversos (épica, historia, tragedia, comedia, filosofía, oratoria, derecho, doxografía, exégesis, apología, etc.). Así como el carácter fragmentario de muchos de estos textos imposibilitan analizarlos como piezas de un género específico. Por ello, este estudio implica el abordaje de un *corpus* compuesto por fuentes de diverso género.

En cuanto al tipo de escritura, tampoco podemos restringirnos a un paradigma de producción textual en particular. Dada la cantidad de textos conservados sobre el tema en soporte blando, estos presentan una primacía respecto de otros soportes. Sin embargo, debido a la problemática general que nos moviliza resulta necesario abordar diferentes tipos de soportes. Los textos epigráficos nos permiten, por un lado, analizar la función de la escritura expuesta entre los mecanismos de publicidad del νόμος durante el período democrático;⁷⁰ mientras que, por otro lado, nos permiten evaluar el lugar del νόμος durante el desarrollo de la democracia. Asimismo, muchas de las inscripciones en ὄστρακα, así como otro tipo de soportes “duros” pero

⁷⁰ Cabe mencionar que respecto de las normativas para el caso de Atenas entre las pocas “fuentes jurídicas” con las que contamos tienen primacía las fuentes epigráficas, no obstante, para el conocimiento del funcionamiento del derecho ateniense debido al estado de las fuentes tenemos una primacía de “fuentes no-jurídicas” de origen literario tales como los discursos forenses, las tragedias, la comedia, la historiografía, la filosofía, la logografía, etc.

de escritura “a mano alzada”,⁷¹ nos permiten estudiar no solo los procesos de escritura, sino también los procesos de lectura en el ámbito de los sectores populares.

0.5. ESBOZO DE CONTENIDOS

La delimitación del tema de esta tesis, la especificación del problema a tratar, junto con el estado de las fuentes y el contexto historiográfico en el que se inscribe este trabajo, nos conducen a especificar el recorrido que se llevará a cabo. En términos generales, la tesis se encuentra organizada en tres partes que articulan el discurso de la siguiente manera: especificación de los agentes históricos en el contexto de la democracia ateniense, estudio de algunos de los “discursos” del siglo V que elaboraron teorías políticas que articulan νόμος y φύσις, finalmente el discurso de Protágoras de Abdera a partir del impacto y recepción que tuvo entre sus contemporáneos.

Debido a que el estudio histórico del pensamiento político tiene un renovado interés entre los historiadores y, por tanto, ha surgido no solo una creciente bibliografía en torno al estudio de casos, sino también sobre cuestiones teórico-metodológicas para su estudio, sumado al hecho de que esta discusión historiográfica tuvo un gran impacto en la renovación de la historia política, en general, y de los estudios clásicos, en particular, dedicaré la **primera parte** de mi tesis (“Intelectuales y política en Atenas”), a intervenir en este plano de discusión. Por ello, debido a la actualidad de los debates, en este primer bloque me ocupo de plantear algunas cuestiones epistemológicas, historiográficas y metodológicas en torno al estudio del pensamiento político y, en mi caso, de la teoría política.

En el **Capítulo 1** (“Intelectuales”) me ocupo de establecer a los “intelectuales” como los actores históricos intervinientes. Intento delimitar qué y quiénes son los ‘intelectuales’ en el mundo antiguo, cómo actúan en el ‘espacio público’ ateniense y cuál es el vínculo entre intelectuales, operaciones intelectuales y política en el contexto de la democracia ateniense. Para ello, en primer lugar, trato de establecer criterios de aplicación del concepto de “intelectual” para

⁷¹ Aquí se pueden mencionar inscripciones religiosas tales como los *graffiti* del monte Himeto (Young 1940; Langdon 1976, 1-8; Mazarakis-Ainian 1997, 143-144) o las *defixionem* [inscripciones de maleficio] (la mayor parte de ellas publicadas en *IG III.3* [= Wunsch (1897)], luego aumentadas por Audollent 1904, Jordan 1985).

el mundo antiguo. Con este objetivo propongo recuperar el concepto de ‘intelectual’ como herramienta de análisis histórico para referir a ciertas prácticas del mundo antiguo. En segundo lugar, sostengo que el σοφιστής puede ser considerado un “intelectual”, para ello reviso y discuto la tesis de Vincent Azoulay, quien sostiene que no se puede hablar de ‘intelectuales’ en la Atenas del siglo V. En el **Capítulo 2** (“Espacio público en Atenas”) me ocupo de la noción de “espacio público”. Puesto que, si la posición asumida es correcta y, por ende, es posible conceptualizar a los σοφισταί como intelectuales, ello implica que el campo de acción donde estos realizan sus actividades se encuentra delimitado como un “espacio público”. No obstante, debido a que algunos trabajos recientes han rechazado la existencia de este tipo de “espacio” para el mundo antiguo, argumentaremos a favor de la existencia de dicho espacio. En el **Capítulo 3** (“Intelectuales, escritura y democracia en Atenas”) me ocupo de estudiar el vínculo entre intelectuales y práctica política en Atenas. Para ello, tomaré a Protágoras de Abdera como caso de estudio, el cual me permitirá abordar la cuestión del vínculo entre intelectuales y democracia. Por este motivo estudio, por un lado, el vínculo entre intelectuales y escritura; y, por otro lado, entre intelectuales y legislación. Esto se debe a que Protágoras fue un intelectual vinculado con la escritura de libros, lo cual, según la tradición, condujo a su condena y persecución. Así como, debido a su vínculo con la escritura y la reflexión teórica en torno a la ley, algunos testimonios lo vinculan con la fundación de la colonia ateniense de Turios.

En la **segunda parte** (“Νόμος y φύσις como conceptos políticos”), me detengo en el estudio de dos conceptos que fueron claves en el pensamiento político del siglo V y que configuraron el horizonte de comprensión de muchas de las acciones políticas llevadas a cabo durante ese período. El objetivo de esta parte es mostrar que el siglo V ateniense fue un período de ruptura conceptual respecto del período precedente.

En el **Capítulo 4** (“‘Lo político’: Aproximaciones y contexto intelectual”) expongo sistemáticamente algunas de las aproximaciones historiográficas que se desarrollaron durante el siglo XX para abordar la cuestión de ‘lo político’ para el caso ateniense; así como también realizo algunas consideraciones teórico-historiográficas para delimitar el campo de los conceptos, los lenguajes y los discursos “políticos” y su aplicación al caso ateniense; para, finalmente, realizar, a partir de unos pocos testimonios conservados, algunas consideraciones sobre la constitución del contexto intelectual del siglo V. En el **Capítulo 5** (“Νόμος y φύσις: términos y conceptos (siglo

V)”) se estudia el desarrollo terminológico de φύσις y νόμος en la lengua griega con el fin de mostrar el lugar que estos términos ocuparon en la producción intelectual y los diversos desplazamientos que fueron presentando. No obstante, este estudio se interesa por estos términos en tanto están articulados con lenguajes y formas de pensamiento que permiten tomar cursos de acción, es decir, como conceptos políticos. Por este motivo, en el **Capítulo 6** (“Discursos que articulan νόμος y φύσις (siglo V)”) se pasa revista de una serie de discursos en donde se articulan ambos conceptos. En este capítulo sostengo que la oposición conceptual entre φύσις y νόμος forma parte del universo político-conceptual del siglo V, de modo que operan como conceptos políticos. Para ello, analizo los testimonios en los cuales estos conceptos operan como articuladores del discurso, enfocándome en el contexto intelectual en el cual se produce la ‘politización’ de φύσις y νόμος.

En la **tercera parte** (“Protágoras de Abdera en el debate intelectual ateniense del siglo V”) estudio uno de los “discursos” que llevó a cabo una elaboración temática de la vida en la *pólis*, el cual fue desarrollado en el marco de la democracia y cuya propuesta puede ser considerada una “teoría política”, en el sentido establecido en esta tesis. Me interesa estudiar la emergencia de las tematizaciones que tratan de comprender cómo es posible el orden en una comunidad gobernada por un cuerpo de ciudadanos autónomos.

En el **Capítulo 7** (“Protágoras: consideraciones preliminares”) se presenta un breve estado de la cuestión sobre los estudios en torno al pensamiento de Protágoras, a partir del cual se propone desligar el estudio de Protágoras del llamado “movimiento sofista” y la importancia de enmarcar el estudio de su pensamiento y praxis política en el plano historiográfico. Asimismo, se revisan los criterios mediante los cuales se ha realizado la recopilación de textos que conforman el *Corpus protagoreum* y se propone un criterio de organización que permita poner de relieve el “discurso protagórico” por sobre la determinación de fragmentos auténticos. En el **Capítulo 8** (“Protágoras en Atenas”) nos ocupamos de analizar el impacto de la visita de Protágoras a Atenas hacia fines del siglo V, se destaca allí que el impacto del abderita se dio en el plano político, en tanto su acción política se llevó a cabo a través de la enseñanza y su participación en los debates político-intelectuales, así como por la circulación de su discurso entre los miembros de las élites atenienses. En el **Capítulo 9** (“Heródoto y Protágoras: la conceptualización de νόμος y φύσις”) me detengo en la caracterización de los conceptos de νόμος

y φύσις hecha por Heródoto y su vínculo con Protágoras. Allí me propongo mostrar que el historiador de Halicarnaso realiza una recepción de estos conceptos, aunque colocándose en una tensión polémica con Protágoras.

A modo de cierre, en las **Conclusiones** se exponen y se sistematizan los resultados obtenidos a partir del estudio y análisis de las fuentes junto con el desarrollo argumentativo de esta tesis. Así como también se postulan algunas de las proyecciones que se pueden derivar a partir de los resultados obtenidos en esta tesis.

En la sección de “**Apéndices**” se incluyen algunos de los materiales de trabajo que se fueron elaborando en el marco de esta tesis. La inclusión de estos materiales como apéndices de la tesis responde a un criterio de economía en la exposición, delegando a estos materiales la función de complementar algunos de los análisis y desarrollos propuestos. En esta sección presentamos el trabajo realizado sobre el *Corpus protagoreum*, donde se ha traducido el *corpus* de modo preliminar y se ha incluido una serie de notas de diversa índole elaboradas sobre algunos de los textos presentados. Este material nos sirvió de apoyo a lo largo de todo el recorrido propuesto. Asimismo, se incluye una recopilación de textos griegos con sus respectivas traducciones, la mayoría de ellas tomadas de traducciones publicadas, la cual sirvió de base para los análisis y las conclusiones obtenidas en el Capítulo 2. Así como también una serie de apéndices con notas complementarias sobre algunos problemas que presentan los textos estudiados, una nota adicional sobre la fundación de Turios (Capítulo 3) y un breve apéndice sobre la articulación de los fragmentos de Éupolis analizados (Capítulo 6).

PRIMERA PARTE

INTELECTUALES Y POLÍTICA

EN ATENAS

CAPÍTULO 1

Intelectuales

El estudio de las actividades intelectuales en el mundo antiguo,¹ en general, así como del pensamiento político griego,² en particular, nos llevan a plantear ciertos problemas respecto del uso de los términos. Estos problemas no solo se dan en el plano de la traducción de vocablos antiguos,³ sino también en lo que respecta a nuestra forma de comprender dichas actividades. El empleo del término ‘intelectual’ no escapa a estos problemas. Si bien los trabajos clásicos sobre los ‘intelectuales’ en el mundo antiguo proponían discusiones o precisiones sobre el uso de la palabra,⁴ muchos estudios recientes, renovados tanto por la historia cultural como por la historia intelectual, colocan en primer plano la importancia de discutir la utilización del término así como la aplicación del concepto.⁵ Antonio Gramsci cuando se planteaba los problemas para realizar una historia de los intelectuales, afirmaba lo siguiente:

Gli intellettuali sono un gruppo sociale autonomo e indipendente, oppure ogni gruppo sociale ha una sua propria categoria specializzata di intellettuali? Il problema è complesso

¹ Cf. Frankfort *et al.* (1946); Farrington (1947); Blenkinsopp (1995).

² Cf. Meier (1984) 33-53.

³ Uno de los trabajos clásicos que puso en primer plano estos problemas fue el libro de Owens (1978) 137-154, al analizar la insuficiencia de las traducciones de la terminología aristotélica, especialmente sobre el término *οὐσία*.

⁴ Cf. Loraux & Miralles (1998); Vatai (1984); Bryant (1986); Ober (1998).

⁵ Cf. Azoulay (2007); Chin & Vidas (2015); Toner (1995); Stadter & Van der Stocky (2002).

per le varie forme che ha assunto finora il processo storico reale di formazione delle diverse categorie intellettuali.⁶

El planteo de Gramsci nos coloca en la siguiente dicotomía: si la distribución social de la actividad intelectual forma parte del proceso de división social del trabajo y, por tanto, queda restringida a una élite del saber socialmente diferenciada o si, más bien, el proceso histórico de cada formación social estructura las formas de producción de saberes y, por tanto, delimita de diferente manera la participación de sus miembros en el ámbito de los saberes especializados, diseminando socialmente el ejercicio de su actividad. Esta dicotomía, nos lleva a plantearnos metodológicamente el siguiente problema: ¿la noción de “intelectual” es aplicable a diferentes formaciones sociales o este responde exclusivamente a la definición de un fenómeno históricamente identificable? Sobre esta cuestión tomaré como punto de partida lo siguiente: la noción de “intelectual” como concepto históricamente dado surge y se define sustantivamente en la modernidad, a partir de una redistribución burguesa de la división social del trabajo; sin embargo, esto no impide que se pueda aplicar como categoría de análisis histórico, delimitando los alcances que cada formación social otorgaba al término.⁷ Por este motivo, en este capítulo me propongo sostener que los σοφισταί pueden ser considerados intelectuales en el contexto de la Atenas del período clásico. Para ello, en primer lugar, delimitaré conceptualmente a la categoría de “intelectual” para un análisis histórico del mundo antiguo. Luego, analizaré los usos y representaciones del término σοφιστής en la lengua griega, para mostrar que su uso como designador de un fenómeno social propio del siglo V es una construcción tardía y *a posteriori*. Finalmente, sostendré que en el período clásico los llamados “sofistas” formaban parte, junto con otros expertos del saber, del conjunto heterogéneo de los σοφισταί, quienes, a su vez, participaban del campo semántico de los “intelectuales”.

⁶ Gramsci *Q.* 12 (XXIX) §1.1 [= (1977) III 1513].

⁷ Este punto de partida fue desarrollado en el abordaje de problemáticas teórico-metodológicas realizado en trabajos previos. Acerca del “intelectual” como concepto histórico y categoría de análisis histórico, ver: Barrionuevo (2016a); asimismo, para ello nos sostenemos en la distinción entre “historicidad” e “historización” elaborada en Barionuevo (2018).

1.1. ‘INTELECTUALES’ EN EL MUNDO ANTIGUO

El empleo del término “intelectual” en el marco de las sociedades pre-modernas, no solo puede resultar equívoco, sino en muchos casos hasta anacrónico. No obstante, si bien el uso de anacronismos en el discurso histórico ha sido analizado⁸ y hasta defendido como elemento en la construcción del conocimiento histórico,⁹ esta función no puede ser utilizada sin un trabajo de precisión conceptual que nos permita una aplicación crítica.¹⁰ Por este motivo me propongo establecer criterios de aplicación válidos para el mundo antiguo. Para ello, retomo la conceptualización realizada por Jacques Rancière y argumentaré que ella nos aporta herramientas para una aproximación histórica al estudio de los intelectuales que puede ser aplicado al mundo antiguo.

1.1.1. El concepto de “intelectual”

Si pretendemos una utilización del término “intelectual” para desarrollar un abordaje histórico, entonces resulta necesario elaborar una pauta que nos permita pensarlo como concepto. En este sentido, si bien el criterio estricto de “intelectual a la francesa” nos impide pensar al intelectual en su diferencia específica,¹¹ uno demasiado amplio diluye toda especificidad del mismo, incluyendo en él todo tipo de actividad simbólica sin diferenciación alguna.¹² No obstante, no toda aproximación conceptual resulta pertinente en este caso para el

⁸ Cf. Boucheron (2005); Savy (2013); De Mussy & Valderrama (2010).

⁹ Cf. Loraux (1993); Rancière (1996); Didi-Huberman (2000) 28-49.

¹⁰ Cf. Dosse (2005). En este sentido puede leerse también la propuesta de Loraux (1993) 28, de “*une pratique contrôlée de l’anachronisme*”, cf. Arni (2007), 59-60.

¹¹ Cf. Dosse (2007) 80-90. La noción de ‘intelectual’ surge como concepto claramente definido, en su sentido sustantivo, para referirse a un grupo social determinado. Este fenómeno se produce a partir de la disputa en torno a la condena del capitán del ejército francés Alfred Dreyfus hacia 1894. En este *affaire* se identifica un grupo social que afirmaba respecto de sí una autoridad diferente a la política y sus órganos, la cual los convertía en una especie de “tribunal de hombres de cultura”, Cirio (2005) 9. Cf. Altamirano (2013); Sirinelli (1986); Duclert (2003).

¹² Cf. Azoulay (2007) 171; *contra* Loraux & Miralles (1998); Vatai (1984).

análisis histórico, por lo cual es necesario establecer qué tipo de concepto es el de ‘intelectual’ y cómo abordarlo históricamente.

En primer lugar retomo la analítica del concepto propuesta por Jacques Rancière,¹³ la cual nos resulta operativa para nuestro trabajo; en ella este distingue tres significados para el término “intelectual”: (a) como aquel que realiza actos de pensamiento; (b) como aquellos cuya tarea es pensar; (c) como aquellos que constituyen un sujeto de enunciación colectivo. Entre estas definiciones, sostiene Rancière, las dos primeras instalan un pensamiento tautológico, en el cual el primero es una “tautología igualitaria” ya que implica que: “tout le monde l’est”, la segunda establece una “tautología desigual” al afirmar que “seuls pensent ceux qui pensent”,¹⁴ mientras que la tercera pone en escena la contradicción entre ambas tautologías, colocando al “intelectual” en una subjetivación polémica que no lo remite a ningún grupo objetivamente identificable, de modo que no se define por su naturaleza sino por “les conditions d’une énonciation collective”.¹⁵ Este tercer significado del concepto resulta operativo para comprender históricamente a los intelectuales, ya que trascienda el caso francés al no identificarlo con un grupo social determinado, así como le permite evitar la vaguedad semántica que impide su aplicación histórica.¹⁶ Este significado, a su vez, admite pensarlo desde de su agencia en el marco de los “lenguajes políticos” a partir de los cuales se piensa en su época. Esta conceptualización del término “intelectual” nos habilita a ubicarlo en el subconjunto de los “conceptos políticos”. En su conferencia inaugural en el Collège de France, Pierre Rosanvallon sostenía que los “conceptos políticos” se caracterizan no por referir a objetos, sino a problemas.¹⁷ Por esta razón el “intelectual” en el sentido (c) de Rancière, al poner en escena la contradicción, también pone sobre relieve el problema mismo del poder. Esto se debe a que “las condiciones de enunciación colectiva” que establecen la presencia de los intelectuales en una sociedad históricamente dada se generan cuando sus estructuras de dominio se diseminan, dando lugar a lo que Michel Foucault llamó “microfísica”.¹⁸ Esto presupone que su ejercicio no se concentra en una institución dada (la *pólis*, el reino, el Estado, etc.), sino que se articula con prácticas de

¹³ Rancière (1997).

¹⁴ Rancière (1997) 116-7.

¹⁵ Rancière (1997) 119.

¹⁶ Sobre las implicancias de estos problemas, ver Barrionuevo (2016a) 5-9.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 43-43.

¹⁸ Cf. Foucault & Delleuze (1994) 306-315, (2008) 33-47.

producción, circulación y reproducción que hacen posible su permanencia en el tiempo. No obstante, dicho concepto resulta *político* en dos planos. En primer lugar, al establecer la contradicción entre (a) y (b) como condición mediante la cual el concepto de “intelectual” adquiere sentido; en segundo lugar, al colocarlo en una posición central en la configuración de los “conceptos políticos” necesarios para la articulación del poder.

Los aportes historiográficos de la “historia conceptual” en su vertiente francesa, representada por Rosanvallon, por otra parte, nos aporta herramientas hermenéuticas capaces de dar cuenta de la historicidad del fenómeno. Esta perspectiva nos permite pensar el concepto de “intelectual” vinculado con los “conceptos políticos”. La “historia conceptual” propuesta por Rosanvallon al partir de las antinomias constitutivas de “lo político” se caracteriza por ser “una historia de las aporías, pero también una historia de los límites y los bordes”.¹⁹ En un artículo de 1985 Rosanvallon había planteado esta caracterización al considerar que:

L’*objet* de l’histoire conceptuelle du politique est de comprendre la formation et révolution des *rationalités politiques*, c’est-à-dire des systèmes de représentations qui commandent la façon dont une époque, un pays ou des groupes sociaux conduisent leur action et envisagent leur avenir.²⁰

En el marco de la “historia conceptual” así entendida se puede articular también la “historia de los intelectuales”,²¹ en tanto el estudio de las “racionalidades políticas” de una época implica analizar el modo en que la cultura política, las instituciones y los acontecimientos trabajan unos en otros,²² esto es:

la manière dont une époque, un pays ou des groupes sociaux cherchent à construire des réponses à ce qu’ils perçoivent plus ou moins confusément comme un *probleme*.²³

De manera que, en esta línea de trabajo, “intelectual” es aquel agente que procura formular respuestas ante aquello percibido como *problemático* en el campo de la experiencia política,

¹⁹ Cf. Rosanvallon (2003) 24.

²⁰ Rosanvallon (1985) 99-100.

²¹ Para una caracterización de los problemas que esta implica, ver Barrionuevo (2016a) 6-8.

²² Cf. Rosanvallon (1985) 101.

²³ Cf. Rosanvallon (1985) 100.

aunque no obstante lo hace desde fuera del marco institucional, esto es, interviene en el plano de ‘lo político’.²⁴

Por las razones expuestas, recuperar un concepto de “intelectual” que nos permita analizar históricamente cierto conjunto de prácticas, tal como lo hace posible la perspectiva de Rancière, no es suficiente para producir una “historia de los intelectuales”. Por ello considero que esta debe enmarcarse en el plano de la “historia de lo político”.²⁵

1.1.2. El “intelectual” en el mundo antiguo

La discusión respecto de la aplicación del concepto de “intelectual” en las sociedades pre-modernas, había sido abordada por trabajos hoy clásicos en la temática.²⁶ No obstante, recientemente Vincent Azoulay, partiendo de un análisis sociológico del fenómeno, rechaza la aplicación de este término para la Atenas del siglo V.²⁷ En su análisis introduce la noción de “campo intelectual”²⁸ de Pierre Bourdieu y establece la existencia de “intelectuales” propiamente dichos recién a partir del siglo IV a.C.²⁹ Por este motivo independientemente de que en muchas ocasiones se utilice el término de modo no-problemático o directamente se lo rechace, esto no implica que el mismo no deba ser tematizado.

Plantear la cuestión del uso del término “intelectual” como concepto operativo para el mundo antiguo implica una aproximación en torno a los modos de representación en que el mismo es posible. Las pretensiones de abordar el problema tratando de establecer un equivalente

²⁴ Sobre ‘lo político’ como criterio historiográfico aplicable al mundo antiguo, ver *infra* Capítulo 4, §4.2.1.1. Cf. Schmitt (1932) 26-28; McCormick (1997) 249-289; Meier (2008) 50-62; Mouffe (2010) 71-96. En el ámbito de los estudios históricos acerca del mundo antiguo, estas discusiones se ven reflejadas en: Meier (1988) 27-49, quien retoma el marco teórico-conceptual de Carl Schmitt, mientras que Cartledge (2010) 12-16; (2005); Rahe (1984) 273-281, abordan la cuestión, aunque desde una perspectiva crítica, sobre la base metodológica establecida por Quentin Skinner. Recientemente Gottesman (2014) 8-19, ha retomado esta discusión, pero desde la perspectiva establecida por la conceptualización habermasiana de la ‘esfera pública’ (*Öffentlichkeit*).

²⁵ Cf. Barrionuevo (2016a).

²⁶ Cf. Loraux & Miralles (1998) *passim*; Vatai (1984); Farrington (1947).

²⁷ Azoulay (2007) 175-179.

²⁸ Cf. Bourdieu & Wacquant (1992) 72-73; Bourdieu (1992) 237, 278-279, (2000) 282.

²⁹ Para una discusión sobre esta cuestión, ver aquí *infra* §1.3.3. En un dossier sobre la temática, Moreno Leoni (2015) 4, planteaba una serie de consideraciones respecto de la operatividad del término para el mundo antiguo y más específicamente para el caso de los “intelectuales” griegos bajo el Imperio Romano. Cf. Whitmarsh (2012); Fuchs (1938); König & Whitmarsh (2007).

terminológico exacto en la lengua griega o latina, resulta inoperante.³⁰ En primer lugar, debido a la “indeterminación de la interpretación” establecida por Thomas Kuhn,³¹ según la cual dado que ante un mismo estímulo que permita establecer un patrón de referencia no se puede determinar un significado equivalente para los términos de dos lenguajes distintos, entonces la referencia nos resulta inaccesible de modo pleno y, por ende, también inescrutable.³² Mientras que, en segundo lugar, porque como vimos el mismo no puede abordarse desde una perspectiva sustancialista en la que se reconozcan los elementos constitutivos de un grupo social al cual el término haga referencia, ya que el carácter *histórico* del *concepto* de “intelectual” no lo remite a un objeto sino a una situación problemática o polémica. Por ello, estudiar históricamente al intelectual presupone analizar el conjunto de prácticas mediante las cuales este interviene en una situación problemática y elabora un trabajo simbólico que le permite articularlos en tramas conceptuales.

Por esta razón, la ausencia de un término para referir a los ‘intelectuales’ de manera unívoca no puede ser un factor relevante para su rechazo como concepto. Azoulay, por el contrario, sostiene al respecto que para el caso ateniense la ausencia de una definición clara de σοφιστής o σοφοί implica, además, la ausencia de una división del trabajo antes del siglo IV a.C. y, por ende, de “intelectuales” propiamente dichos.³³ No obstante, este argumento, como sostendremos más adelante, resulta insuficiente.³⁴

La poesía griega arcaica, por tomar un ejemplo entre tantos otros posibles, nos permite observar que en el período de emergencia de las tiranías (siglos VII-VI a.C.) si bien no hay un

³⁰ Cf. Jasmin (2007) 171-173.

³¹ Kuhn (1982); quien retoma la “tesis de indeterminación de la traducción” de Quine (1960) 23-27, aunque critica la asimilación entre traducción e interpretación propuesta por este.

³² Cf. Quine (1960) 27-31, para quien esto se deriva de la falta de evidencias que nos permitan optar de manera definitiva entre dos asignaciones de referencias a los términos del lenguaje del hablante. Por ejemplo, aún en el caso en que se pueda determinar la significación estipulativa de la preferencia de los hablantes, no existe ningún modo de determinar con precisión si su “mundo” está compuesto de las entidades que le atribuimos. Razón por la cual, para Quine toda traducción constituye una interpretación. No obstante, Kuhn (1982) 133, realiza ciertas observaciones a esta equiparación, sosteniendo que su argumento de la “indeterminación de la traducción” debe ser entendido como un caso de interpretación, en tanto traducción implica que el hablante domina ambas lenguas, mientras que interpretación presupone sólo el dominio de una de ellas. De modo que la traducción no resultaría imposible, sino que dada la inconmensurabilidad de los lenguajes como estructuras paradigmáticas cada lengua estructura el mundo de modo diferente.

³³ Azoulay (2007) 178: “Ces vocables désignent en effect une nébuleuse, où l’on peine à distinguer les tragédiens des sophists, ou les médecins des devins”.

³⁴ Ver *infra* §1.3.1.

desarrollo de problemas y soluciones para garantizar el ejercicio del poder en la *pólis*, la palabra presenta un uso político en el discurso poético.³⁵ Por ejemplo, en el contexto de la tiranía de Melancro en Mitilene, la cual es derribada por Pítaco y los hermanos de Alceo,³⁶ quienes luego fueron destituidos por Mirsilio tras la traición de Pítaco, Alceo se ve obligado a refugiarse en el santuario panlesbio de Pirra alejándose de su *pólis*. De modo que este se desliga de las estructuras institucionales de funcionamiento de *pólis*, aunque ello no lo excluye necesariamente del ámbito de ‘lo político’ en el cual opera como “intelectual”. Alceo actúa como agente de enunciación colectiva que articula las tramas para el desarrollo de “conceptos políticos” que buscan tematizar aquello percibido como “problemático” en el campo de la experiencia política. El uso político de la palabra poético da cuenta de la construcción del lenguaje político durante el arcaísmo, aunque como señala Domínguez Monedero como un “(pálido) reflejo”.³⁷

En primer lugar, se puede observar claramente por parte de Alceo la construcción discursiva de un sujeto de enunciación colectiva. En sus poemas se puede observar esta construcción en el uso de la primera persona del plural,³⁸ a modo de ejemplo, en el fr. 6a vv.14 (*PLF*) la referencia a “nuestros nobles padres” (ἔσλοις τόκῆας) busca establecer un sujeto colectivo constituido por el grupo al cual se dirige mediante la coincidencia parental e ideológica, mientras que en el fr. 69 (*PLF*) v.3 muy probablemente el referente de ἀμμ’(ι) sea la facción de la *pólis* de Mitilene a la cual se dirige y les propone un análisis de la situación en la que busca establecer una equiparación entre su discurso y los sentimientos del auditorio, al cual como lo había hecho en el fr. 6 (*PLF*), se equipara por vínculos de parentesco. En segundo lugar, se puede observar un trabajo de constitución de entramados conceptuales que aportan herramientas para pensar la realidad política dentro de un lenguaje propio. En el fr. 70 vv. 6-13 (*PLF*) Alceo establece un diagnóstico de la ciudad y los problemas que la aquejan. Por un lado, el vínculo de parentesco entre Pítaco y la familia de los Pentílidias le permite colocarlo como un sujeto colectivo distinto al suyo y de su auditorio. Mientras que, por otro lado, articula y reconceptualiza términos de modo tal que establece con ellos un sentido político: la tiranía de Pítaco como amenaza de “devorar la ciudad” (δαπτέτω πόλιν) por medio de la “discordia” (χόλω) y la “lucha civil” (ἐμφύλω τε μάχας), la cual

³⁵ Cf. Gómez Espelosín (1988).

³⁶ D.L. 1.74 (ed. Marcovich).

³⁷ Domínguez Monedero (2012) 15-16.

³⁸ Cf. Caciagli (2007) 63-65.

traerá como consecuencia “llevar al pueblo a su catástrofe” (δᾶμον μὲν εἰς ἀνάταν ἄγων), así como el aumento de la “gloria” (κῦδος) de Pítaco.

Alceo, por tanto, con sus poemas busca intervenir en los conflictos de la *pólis* aunque desde fuera del ámbito institucional de “la política” a través de la palabra y la construcción de un sujeto colectivo por medio del discurso. Para ello recurre al uso de técnicas intelectuales que le proporciona conceptos para pensar la realidad política en el período arcaico, pero que a su vez le permiten intervenir en la política por medio de prácticas de instalación discursiva de un “sujeto colectivo” cuyo discurso él viene a poner en palabras. Si bien este sujeto se define de modo aristocrático en la *performance* discursiva de los poemas en el contexto del *συμπόσιον*,³⁹ la “identidad” del mismo no se define en el plano de las “identidades sociales”, sino que recurre a una construcción que remite al vínculo contingente entre miembros de la élite aristocrática, la cual es definida por la situación política antes que por la pertenencia exclusiva al grupo de los nobles. Asimismo, las tramas conceptuales desarrolladas le permiten establecer en el plano de lo simbólico un conjunto de problemas, así como los modos en que estos adquieren sentido dentro de las lógicas políticas del período arcaico. Por lo cual, Alceo no solamente hace uso de la función política del discurso poético, sino que además participa de los procesos de constitución de sentido del lenguaje político durante el arcaísmo. De modo que se constituye como “intelectual” no por manipular bienes simbólicos que le permiten delimitar una “idea” y tomar una postura, sino porque forma parte de los mecanismos mediante los cuales se sientan las bases que delimitan las coordenadas en que las ideas pueden desplazarse.⁴⁰

De modo que abordar al “intelectual” como “concepto histórico” nos exige restituir las formas en que se establece el cruce entre prácticas y conceptos en el marco de los lenguajes políticos de una época. Por lo cual, para el mundo antiguo en general y el caso griego en particular la restitución de las lógicas en las cuales se articula el poder resulta necesario para abordar el fenómeno de ‘lo político’⁴¹ como el ámbito propio del “intelectual”.

³⁹ Cf. Schmitt-Pantel (1992) 109, para quien la comensalidad establece una ‘práctica de convivencia’ en la cual “tout *koinón* contient en lui la virtualité du partage”. Esta postura demanda, a su vez, un replanteo las formas en que se vincula lo público y lo privado en el mundo antiguo para pensar las lógicas en las cuales se está operando, lo cual excede los objetivos y límites de este trabajo.

⁴⁰ Esta oposición constituye el núcleo de la diferencia entre ‘las ideas’ y ‘los lenguajes’ como medio de acceso a ‘los conceptos’, cf. Palti (2004-5) 339-342.

⁴¹ Ver *infra* cap. 4, §4.2.

1.2. EL TÉRMINO ΣΟΦΙΣΤΗΣ: DE LAS HABILIDADES A LOS SABERES

Comprender al “intelectual” a partir de la capacidad de ciertos agentes por intervenir en los asuntos políticos desde fuera del ámbito institucional,⁴² nos permite pensar diversas formas de actuación por parte de estos. En este apartado me propongo los usos y representaciones del término σοφιστής para evaluar si estos pueden ser considerados entre los agentes capaces de llevar a cabo la actividad de “intelectual”.

El término σοφιστής es un sustantivo agente cuyo campo semántico está vinculado con el ámbito de desempeño propio de los saberes y las actividades intelectuales. Los testimonios conservados respecto del uso del término σοφιστής nos muestra que en la lengua griega este fue utilizado tanto para remitir a habilidades de diferente índole (experticia, oficio, prudencia, maestría, etc.), como a un grupo social (los “sofistas”). Por este motivo, de acuerdo con el uso que se realice, así como la relación entre el usuario del término y el grupo social que se define con este, se puede abarcar un campo valorativo, en términos morales, lo suficientemente amplio como para adquirir un sentido neutro o una carga negativa y, en algunos casos, hasta positiva.⁴³ En este sentido, Vincent Azoulay está en lo correcto al afirmar que no existe una definición clara del σοφιστής.⁴⁴ Por ello, en este apartado me propongo mostrar que este evento opera como indicador de un cambio respecto del uso, lo cual nos permitirá sostener que hacia el siglo V este no remitía a un grupo social definido (“maestros a sueldo”, como pretende Platón). Por otra parte, a partir de las evidencias textuales conservadas, algunos especialistas han propuesto una explicación evolutiva, considerando que en un primer momento σοφιστής era indistinguible de

⁴² Ver *supra* §1.1.2.

⁴³ Zimmerman (1993) 265, considera que se usa positivamente por aquellos que sienten una pertenencia a este círculo y negativamente por aquellos que están excluidos de él. Asimismo, este afirma que “der Begriff des ‘Intellektuellen’, wie der des σοφιστής, wird im Gegensatz etwa zu dem des Wissenschaftlers nie wertneutral verwendet”; lo cual, considero, no contradice nuestra afirmación, ya que el uso moralmente neutral, no implica que los hablantes no hayan tomado posición ante estos. Ello significa que, los hablantes pudieron haber tomado una posición positiva o negativa ante los σοφισταί, pero ello no necesariamente implica que siempre le hayan atribuido un valor *moralmente* negativo o positivo. Mientras que Dover (1968) 144, en cambio, considera que el uso de σοφιστής en *Nubes* de Aristófanes sería el primer testimonio de un uso despectivo del término, dado que lo usa en el sentido de “teacher of undesirable or superfluous accomplishments”.

⁴⁴ Azoulay (2007) 178.

σοφός y luego fue adquiriendo un significado especializado.⁴⁵ Sin embargo, en el presente análisis de varios testimonios acerca del uso de σοφιστής, se puede observar que si bien se produce un cambio respecto del uso del término, esto no responde necesariamente al reconocimiento y aplicación a una práctica cada vez más específica y profesionalizada (la “sofística”), sino al desarrollo de prácticas generales vinculadas con la producción y manipulación de bienes simbólicos.

1.2.1. Términos de la familia de σοφιστής

El término σοφιστής es un sustantivo agente, tal como lo indica la desinencia -ης, el cual es derivado del verbo presente infinitivo de voz medio-pasivo σοφίζεσθαι (“ejercitar la sabiduría”), el cual, a su vez, deriva de σοφίζω (“hacer sabio”).⁴⁶ En cuanto a la familia lingüística del término, compuesto a partir de la raíz σοφ-, este remite a la σοφία (“sabiduría”) como su contenido, al σοφός (“sabio”) como su agente y al σόφισμα (“sofisma”) como su instrumento, su herramienta de trabajo. No obstante, a pesar de estar vinculado con el ámbito del saber, el cual es valorado positivamente por gran parte de la literatura griega, el término σοφιστής se encuentra en un campo semántico lo sobradamente amplio y con un entramado conceptual lo suficientemente complejo como para abarcar distintos aspectos.

Desde un punto de vista cuantitativo, el término σοφιστής aparece en una sola ocasión en la literatura previa al 480, el cual probablemente era utilizado como equivalente a σοφός.⁴⁷ Sin embargo, se atestiguan varias formas de términos pertenecientes a la misma familia. Si

⁴⁵ En este sentido, Grant (1885) I 113, sostiene que: “We see, then, that the word ‘Sophist,’ having first had a merely general signification, denoting ‘philosopher,’ ‘man of letters,’ ‘artist,’ &c., acquired a special meaning after the middle of the fifth century, as the designation of a particular class of teachers. And then men began to talk of ‘the Sophists,’—referring to this class.”; mientras que Nestle (1942) 249, sostiene que “Ihre Bezeichnung als σοφισταί ist eine Einschränkung der ursprünglich viel weiteren Bedeutung dieses Worts, die erst aufkommen konnte, als die Bezeichnung φιλόσοφος, ebenfalls durch Verengung ihrer von Hause aus allgemeineren Bedeutung, ihren technischen Sinn bekommen hatte: eine Wandlung, die sich erst im Kreise der Sokratiker vollzog und deren man sich in der Spätzeit der sog. ‘zweiten Sophistik’ noch wohl bewusst war”. Kerferd (1950) 8, en cambio, distingue entre un uso originalmente más general de σοφός y σοφία y la aplicación restringida de σοφιστής.

⁴⁶ Para este uso, ver *2Ep. Ti.* 3.15 [NT]: καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους [τὰ] ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁴⁷ Cf. *Pi. I.* 5.28-29 (SM) [S33a], donde aparece σοφισταίς, la forma plural del dativo. Ver *infra* “Apéndice B”, nota S33a.

observamos el *corpus* de textos donde aparecen estos términos,⁴⁸ podemos observar que, entre la aparición del término σοφία en Homero hasta la de σοφιστής en Píndaro, el uso de términos derivados de la misma raíz se fue incrementando, dando lugar a nuevas formas, pasando por σοφός y σοφίζεσθαι. No obstante, los datos muestran un mayor uso de σοφία y σοφός, concentrándose la mayor frecuencia en Píndaro,⁴⁹ justamente quién probablemente acuñó la variante σοφιστής. Por ello, resulta necesario el relevamiento de aquello que era representado con los términos formados con esta raíz.

En tanto en la literatura épica como durante el alto arcaísmo el término σοφία se utilizaba para referir a las técnicas manuales de producción de objetos materiales, es decir, a quien tenía una “profesión”.⁵⁰ Aplicada luego a la técnica derivada del saber poético. Mientras que el término σοφός era utilizado para referir a quienes poseían algún tipo de habilidad, en principio manual, luego en saberes prácticos. Heráclito, por su parte, acuña la variante abstracta τὸ σοφόν (“lo sabio”)⁵¹ para referirse a la sabiduría divina. Mientras que en Píndaro ambos términos, σοφία y σοφός, eran utilizados para indicar características tenidas en alta estima, justamente efiniendo valores aristocráticos.⁵² El verbo σοφίζεσθαι, atestiguado en tres ocasiones, era utilizado para referir a habilidades técnicas.⁵³ Por tanto, como puede observarse, la raíz carecía de valor negativo, sino que, por el contrario habría adquirido un valor positivo; así como, también, estuvo asociado a habilidades, en principio manuales luego prácticas.

1.2.2. Los usos del término σοφιστής en los siglos V-IV

En los testimonios textuales conservados pertenecientes al período clásico (siglos V y IV), el término σοφιστής era utilizado para referir a quienes realizaban ciertas actividades que implicaban la manipulación de bienes simbólicos. El mismo incluía una gran cantidad de

⁴⁸ Para el *corpus* de textos considerados aquí, con algunas breves notas sobre el análisis de la mayor parte de ellos, ver *infra* “Apéndice B”.

⁴⁹ Ver *infra* “Apéndice B”, **Tabla 1**.

⁵⁰ Cf. Hom. *Il.* 411-412; Σ *in Il.* 15.412a.2, 3.749.20-22, Id. 22-25. Ver *infra* “Apéndice B”, **S1-3**.

⁵¹ Cf. Heracl. fr. 32 (DK) [S27 = 9D45 (LM), 84 (Mch)]; fr. 41 (DK) [S28 = 22B41 (DK), 9D44 (LM), 85 (Mch)].

⁵² Cf. Pi. *O.* 2.86-88 (SM), *P.* 1.41-42 (SM), *P.* 3.113-115 (SM). Ver *infra* “Apéndice B”, **S22-24**.

⁵³ Cf. Hes. *Op.* 649; Ibyc. fr. 1a [PMG]; Thgn. 19-20 [LG]; IG I² 678. Ver *infra* “Apéndice B”, **S29-32**.

funciones o aspectos de dichas actividades.⁵⁴ Por un lado, era utilizado para denotar a cualquiera que posea un “saber” respecto de alguna cuestión, en este sentido era aplicado como sinónimo de σοφός.⁵⁵ Asimismo, en el drama ático el término muchas veces era utilizado para designar genéricamente al “sapiente”, es decir, a aquel que tiene conocimientos profundos sobre algo.⁵⁶ En algunas ocasiones, cuando remitía a conocimientos que permitían realizar algo con maestría, el término se utilizaba para indicar la “habilidad sapiente” del sujeto. Tal como se puede observar en algunos testimonios dramáticos.⁵⁷ En la mayor parte de estos pasajes se puede observar que en el período clásico el término es utilizado de modo valorativamente neutro. Asimismo, el vínculo con la producción de lo simbólico ha dado lugar a usos irónicos tanto en la tragedia como en la comedia del siglo V.⁵⁸ Sin embargo, a pesar de la ironía no se introduce allí una carga moralmente negativa hacia el término, sino que por medio de la ironía se lleva a cabo una burla y una crítica de ciertas prácticas de los σοφισταί. La ausencia de la carga moralmente negativa, probablemente, se debió al hecho de que estos autores se reconocen a sí mismo dentro de este grupo.⁵⁹

En el siglo IV el término fue utilizado por el grupo de los llamados “socráticos”, es decir, entre los grupos intelectuales que formaban parte del círculo de Sócrates. Si bien dentro de este grupo el testimonio más extendido fue el de Platón, esta opinión no fue hegemónica dentro del “grupo socrático”. Mientras que, si analizamos las apariciones del término en el *corpus platonium*, podemos observar que siquiera en el propio Platón hay un uso consistente y homogéneo del término.⁶⁰ Por lo que se encuentra una vacilación y coexistencia entre usos valorativamente neutros y usos despectivos.

Respecto del uso del término σοφιστής, si bien entre los siglos V y IV presenta significativo en cuanto a su uso, no puede inferir de ello que este haya sido un término de uso altamente

⁵⁴ Ver *infra* “Apéndice B”, §B.2.

⁵⁵ Ver *infra* “Apéndice B”, § C.2.1. Por ello, Kerferd (1950) 8, sostenía que “the term σοφιστής is confined to those who in one way or another function as the Sages, the exponents of knowledge in early communities.”

⁵⁶ Ver *infra* “Apéndice B”, §C.2.2.

⁵⁷ Ver *infra* “Apéndice B”, §C.2.3.

⁵⁸ Cf. E. fr. 1130 [*TrGF* 5]; Clem.Al. *Strom.* 1.24.1-2 [= Cratin. fr. 2 (*PCG*)]; Ar. *Nu.* 329-334. Ver *infra* “Apéndice B”, §77-79a.

⁵⁹ La intervención de Bremer en la discusión sobre el trabajo de Zimmermann (1993), pone de relieve este aspecto autoconsciente de su práctica intelectual por parte del poeta cómico ateniense. Cf. Dover *et al.* (1993) 282.

⁶⁰ Cf. Ast (1956) II 265.

extendido durante ese período. El caso emblemático en cuanto al aumento en la frecuencia del uso del término, junto con otros términos de la misma familia (σοφιστής, σοφισμα y σοφιστικός), son los diálogos platónicos.⁶¹ En el *Corpus platonicum* el uso del término aumenta significativamente, pero proporcionalmente se mantienen valores cuantitativamente semejantes en cuanto a los porcentajes.⁶² No obstante, como señala Ramírez Vidal:

Platón representa un cambio significativo: la palabra σοφιστής aparece en sus diálogos con profusión y con una riqueza semántica mayor que en los autores antepasados y contemporáneos. Desde el punto de vista cuantitativo, su empleo es enorme: 149 casos en sus diálogos (contando los espurios). Sin embargo, el análisis de la incidencia del término σοφιστής en los diálogos muestra un fenómeno extraño, pues esa palabra y su verbo aparecen con una frecuencia inusitada en Platón, pero un poco más de la mitad de ese número se encuentra acumulado en el *Protágoras* (31 veces) y en el *Sofista* (39). En los demás diálogos resulta bastante escaso. La palabra aparece aproximadamente dos veces en cada diálogo.⁶³

Como anticipamos anteriormente, el uso platónico del término no se presenta de manera homogénea. En el *corpus platonicum* coexisten diversos matices en el uso del término que van desde usos valorativamente neutros hasta usos en sentido despectivo.⁶⁴ Entre los testimonios platónicos, a pesar de ser este adverso a los sofistas,⁶⁵ se puede observar la acuñación y uso de un término de la familia de σοφιστής que es utilizado en sentido *valorativamente neutro*: σοφιστική.⁶⁶ En este caso, el término está asociado genéricamente con la aplicación de una técnica, a diferencia de lo que ocurre con σοφιστής que en muchas ocasiones se utiliza para identificar la identidad social de un grupo particular.

Como señala Ramírez Vidal, se puede considerar a Platón el “inventor” del término σοφιστική, pues no se atestigua antes de él. No obstante, el análisis de sus apariciones demuestra

⁶¹ Ver *infra* “Apéndice B”: **Tabla 3**.

⁶² Ver *infra* “Apéndice B”, **Tabla 5**. Sobre un total de 917 apariciones de los términos de la familia **soph-* (excluyendo los términos φιλοσοφία, φιλοσοφός y φιλοσοφείν) podemos observar que los términos σοφός y σοφία ocupan un 83,7%, lo cual, no difiere significativamente en cuanto a proporción respecto de sus apariciones en la literatura previa al 480, donde, según la **Tabla 1** (“Apéndice C”), estos ocupan el 94,4% de las apariciones. Esta diferencia del 10,7% no resulta significativa teniendo en cuenta que el muestreo de textos de la literatura arcaica es muy restringido en comparación con el que tenemos sobre la producción textual platónica.

⁶³ Ramírez Vidal (2016) 238. Esta observación se puede corroborar cuantitativamente a partir de la **Tabla 4** y se puede complementar con los datos de las **Tabla 5**, ver *infra* “Apéndice B”.

⁶⁴ Ver *infra* “Apéndice B”, §C.4.2.

⁶⁵ Cf. Aristid. 2.681 [= “Apéndice B”, **S85**].

⁶⁶ Ver *infra* “Apéndice B”, §D.4.1.1.

una baja frecuencia en su utilización.⁶⁷ Asimismo, no solo no es una palabra de uso común en Platón, sino que, además, no es utilizada en sentido unívoco. En el diálogo *Sofista*, donde se concentra la mayor parte de las apariciones del término,⁶⁸ se pueden observar sentidos neutros e incluso positivos, aunque debe notarse que la mayor parte corresponde a un sentido negativo.

La tradición platónica opone la figura del “filósofo”, representada por Sócrates, a la del “sofista”, representada principalmente por Protágoras y Gorgias, junto a otros. Muchas veces esta oposición es leída como un criterio de demarcación rígido, el cual fue aplicado también al análisis histórico de la oposición entre Sócrates y “los sofistas”.⁶⁹ De allí se derivan en ocasiones lecturas que proponen al socratismo como una “filosofía” propiamente dicha, mientras que la “sofística” junto con todo lo vinculado a ella como un mero “juego lingüístico”.⁷⁰ Sin embargo, el estudio de fuentes alternativas a la platónica ha derivado en interpretaciones que proponen una imagen de Sócrates más cercano a la sofística. Aquí se propone o bien incorporar a Sócrates en el grupo de los sofistas o bien reconocer el estatuto filosófico de la sofística.⁷¹

Si estas lecturas fuesen correctas se esperarían observar o bien un rechazo generalizado hacia la sofística entre las fuentes socráticas o bien testimonios que permiten distinguir un uso donde σοφιστής remite a un grupo social, en el cual además debería de estar incluido Sócrates. Algunos testimonios de los “socráticos”, por su parte, nos permiten observar un uso del término σοφιστής donde no se identifica como un grupo social diferente de otros grupos sociales vinculados con actividades intelectuales, como se esperaría observarse a partir de la imagen construida por Platón, sino que se lo utiliza como término genérico para referir al uso de los saberes. De modo que el “sofista” en este período no necesariamente remite a una categoría negativa, sino que habría tenido un sentido valorativamente neutro. El testimonio de Esquines el Socrático, donde la distinción entre “sofista” y “filósofo” no está presente,⁷² resulta significativo en tanto, además, se muestra un uso indistinto del término σοφιστής aplicado a quienes la tradición platónica ubica en estos grupos contrapuestos. También conservamos testimonios donde se mencionan

⁶⁷ Ver “Apéndice B”: **Tabla 5**, columna IV. Cf. Ramírez Vidal (2016) 244.

⁶⁸ La **Tabla 5** (“Apéndice B”) nos aporta un total de 14 apariciones, de las cuales 7 —es decir, el 50%— corresponden al diálogo *Sofista*.

⁶⁹ Cf. Zeller (1955) = (1965).

⁷⁰ Cabe observar la distinción platónica entre “lo serio” y “lo lúdico”, ver, por ejemplo, Pl. *Phdr.* 274c-d, pero que se reitera en un gran número de diálogos.

⁷¹ Cf. Cassin (1995).

⁷² Ath. *Deipn.* 5.62, 220 B-C. [S81 = Aesch.Socr. VI.A.73 (SSR), 1255 (FS)].

vínculos de relación maestro-discípulo entre quienes posteriormente, en oposición a los “sofistas”, serán clasificados como “filósofos”. El testimonio de Diogenes Laercio sobre Antístenes menciona a Gorgias, pero no aporta ningún elemento negativo ni despectivo hacia este, incluso opta por nombrarlo τοῦ ῥήτορος (“orador”) antes que como σοφιστής.⁷³ En algunos testimonios posteriores, podemos observar el uso del término σοφιστής para hacer referencia a algunos socráticos, tal como se puede observar en el testimonio de Aristóteles acerca de Aristipo, el filósofo cirenaico.⁷⁴

1.2.3. Construcción del grupo de “los sofistas”

Tanto durante el período arcaico como durante el clásico, como pudimos observar, el término σοφιστής era utilizado para remitir al ejercicio de “habilidades”, las cuales en un primer momento estuvieron asociadas con actividades físicas y luego se fueron aplicando a actividades de índole “intelectual”.⁷⁵ Durante este período no fue aplicado exclusivamente a un grupo socialmente definido, sino que expresaba genéricamente una función. Sin embargo, durante el siglo IV el término comienza a ser utilizado por parte de Platón para identificar a un grupo social identificado por un conjunto de prácticas comunes.

Vincent Azoulay argumenta que la tradicional política de notables propia del siglo V, asociada principalmente con la práctica educativa de la *ἐταιρία*, se habría desarticulado en el siglo IV tras la restauración de la democracia, lo cual habría dado lugar a nuevas prácticas políticas y, por ende, a nuevas prácticas educativas, esta vez asociadas bajo la forma de “escuelas” (la Academia, el Liceo, la Escuela de Isócrates, etc.).⁷⁶ Este fenómeno, para Azoulay, expresa no solo una transformación en la forma de hacer política, sino también es un indicador de los cambios sociales producidos hacia el interior de la sociedad ateniense, el cual está ligado a los procesos sociales de formación de grupos de “intelectuales”.⁷⁷ De aquí se puede derivar, entonces, que la conceptualización del término σοφιστής, asociado a un grupo socialmente definido, es resultado

⁷³ D.L. 6.1-2 [S82 = Antisth. V.A.11-12 (SSR), 749-750 (FS)]

⁷⁴ Arist. *Metaph.* 996a32 [S83 = Aristipp. IV.A.170 (SSR), 581 (FS)]

⁷⁵ Cf. Loraux & Miralles (1998) 7-12.

⁷⁶ Cf. Azoulay (2007).

⁷⁷ Si bien acepto la lectura de Azoulay en este punto, en el próximo apartado me detendré en el análisis de su argumento, dónde discutiré algunos de sus fundamentos teóricos y sus implicancias historiográficas.

de las representaciones que los autores del siglo IV realizan sobre el pasado intelectual de Atenas en el marco de las transformaciones sociales que ellos mismos están atravesando. A partir de esta situación, Azoulay concluye que los sofistas del siglo V no constituyen un grupo de “intelectuales”, sino que estos son un fenómeno propio de la situación del siglo IV, lo cual excluiría a “los sofistas”.⁷⁸ Asimismo, Ramírez Vidal radicaliza esta posición al sostener que no existen “los sofistas” entendidos como un grupo socialmente definido hacia el siglo V, sino que estos habrían sido un “invento platónico” (siglo IV).⁷⁹ De manera que utilizar σοφιστής para referir a Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias, Antifonte, etc. resultaría no solo anacrónico, sino además “platonizante”, lo cual equivale a atribuirle la carga despectiva que este le atribuyó al concepto.⁸⁰ No obstante, como vimos, no hay nada en la conceptualización del término σοφιστής que impida su aplicación a estos, así como a otros personajes vinculados al saber, los testimonios, en cambio, no habilitan a pretender la exclusividad de su uso para un grupo determinado.

El “sofista” platónico es una figura con varias máscaras. Si bien σοφιστής es un término con que el filósofo agrupa a varios personajes del siglo V (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hippias y Trasímaco, así como a Antifonte, Calicles, Crítias, Polo y los hermanos Eutidemo y Dionisodoro), la aplicación del término no implica necesariamente que estos hayan sido considerados como tales por los atenienses, ni siquiera que hayan sido percibidos como un grupo con intereses comunes durante el siglo V, ni mucho menos que por ello hayan sido considerados de manera negativa. En este sentido, Robert Wallace afirma

Although Plato’s concept of ‘the sophist’ was adumbrated elsewhere in the later fifth century, his persuasive rhetoric proved decisive in defining that group.⁸¹

⁷⁸ Para una revisión y respuesta a los argumentos de Azoulay, ver *infra* §1.3.3.

⁷⁹ Ramírez Vidal (2016) 383: “la sofística —como un movimiento de intelectuales o educadores que vivieron en la segunda mitad del siglo V— no existió en realidad. Se trata de una genial invención de Platón, quien introduce en escena a unos personajes a quienes retrató como unos impostores con afán de lucro...”. Cf. Notomi (2010).

⁸⁰ Wallace (2007) 218, en consonancia con las conclusiones de Ramírez Vidal, sostiene que “to understand the intellectual life of fifth-century Athens, Plato’s term ‘sophist’ must first be discarded. A complex designation that he made inescapably pejorative, his ‘sophist’ is a pastiche, a dazzling fabrication elaborated from social practices and philosophical views that he found inimical.” Cf. Wolfsdorf (2015) 63-66.

⁸¹ Wallace (2007) 216.

Como se puede observar,⁸² antes de Platón el término era utilizado para referir a una variedad de sujetos y actividades, así como había adquirido un valor neutral y hasta positivo en muchos casos. En este sentido, muchos trabajos recientes tras estudiar las estrategias argumentativas platónicas, concluyen que este construye una imagen del “sofista” como antagonista del “filósofo”,⁸³ agrupando en ella no solo a los intelectuales del siglo V coetáneos de Sócrates, sino que muchas veces utiliza la categoría de “sofista” como máscara para discutir con sus coetáneos. El juicio de Elio Aristides respecto del uso platónico del término σοφιστής nos aporta un testimonio valioso, para este los reproches que Platón realiza a los σοφισταί se deben al “despreció a las masas y a los de su época” (αἴτιον δὲ τούτου καὶ τῶν πολλῶν αὐτὸν καὶ τῶν κατ’ αὐτὸν ὑπερφρονῆσαι).⁸⁴

Entre los discípulos de Sócrates podemos observar hacia el siglo IV que en los textos de Platón y Jenofonte comienzan a hacerse extensivos ciertos usos despectivos del término σοφιστής a partir de algunas analogías o metáforas: πόρνος (“prostituta”), θηρατής (“cazador”), ἔμπορος-κάπηλος (“comerciante”-“traficante”), μιμητικόν (“imitador”), γόης (“charlatán”), ἀθλητής (“atleta”) y καθαρτής (“purificador”).⁸⁵ Por un lado, la asociación de los “sofistas” con valores moralmente negativos se encuentra asociado con la identificación del σοφιστής con un grupo socialmente definido e identificable por parte de la tradición platónica, el cual fue construido conceptualmente a partir de la agrupación de personajes históricos provenientes de diferentes “escuelas” o “grupos”. Mientras que, por otra parte, estas analogías no siempre remiten a funciones que son por sí mismas negativas, sino que son interpretadas de manera negativa cuando son utilizadas por el “sofista”.

1.2.4. El σοφιστής como operador de bienes simbólicos

El estudio de los testimonios acerca del uso del término σοφιστής en algunos pasajes de la literatura griega conservada nos permiten derivar algunos enunciados generales. Por un lado, en

⁸² Ver *infra* “Apéndice B”.

⁸³ Cf. Ramírez Vidal (2016); Marcos & Díaz (2014).

⁸⁴ Cf. Aristid. 2.681 [S85].

⁸⁵ Cf. X. *Mem.* 1.6.13, *Cyn.* 13.8-9; Pl. *Sph.* 231d, *Prot.* 313c-314a, *R.* 2.371d, *Sph.* 224c-d, *Sph.* 224c-d, *Sph.* 231d, *Sph.* 268c-d, *Pol.* 291c, *Phdr.* 269e-270a, *Pol.* 303b-c, *Sph.* 231d-e, *Sph.* 231e. Ver *infra* “Apéndice B”, S86-95.

lo que respecta a su empleo antes del 480 (*i.e.* período arcaico), se puede observar que la utilización de términos de la familia lingüística de la raíz *σοφ- no puede considerarse frecuente.⁸⁶ Podemos observar, además, que el número total de apariciones de términos de la familia *σοφ- compone una *ratio* muy baja respecto del número total de palabras conservadas en los textos de ese período (*tokens*),⁸⁷ así también respecto de lo que se estima como número promedio de palabras por libro, canto o poema.⁸⁸ Sin embargo, esos mismos datos nos permiten afirmar un incremento en las apariciones de términos de dicha familia lingüística, así como una transformación en cuanto a la totalidad de fenómenos conceptualizados con dicha raíz (de σοφία en Homero a formas derivadas como σοφός, σοφίζεσθαι y σοφιστής). Asimismo, en cuanto al establecimiento de su significado se pueden observar cambios y continuidades. En primer lugar, se puede observar un cambio en torno al grado de abstracción respecto del tipo de actividades al que se aplica, en un primer momento se aplica al ejercicio de actividades manuales,⁸⁹ para luego derivar en la ejecución de actividades intelectuales, las cuales en muchos casos consistían en complementos de actividades que implicaban la intervención del cuerpo o habilidades corporales. Sin embargo, en segundo lugar, se pueden observar también elementos de continuidad hacia el interior del universo designado con esta raíz, debido a que, o bien las actividades realizadas o bien los que llevaban a cabo esa actividad, estaban de algún modo vinculados con una τεχνή.⁹⁰ Finalmente, podemos observar que, hacia el interior de una familia lingüística poco frecuente, el uso del término σοφιστής resulta secundario y tardío respecto de la configuración del campo semántico de la raíz *σοφ-.⁹¹

En lo concerniente a los siglos V y IV (*i.e.* período clásico), el uso de σοφιστής aumenta cuantitativamente de manera considerable, al igual que aumenta el número de textos conservados y, por tanto, el *token* de palabras.⁹² Por esta razón, cabe evaluar si la *ratio* entre las

⁸⁶ Ver *infra* “Apéndice B”, §C.1.

⁸⁷ Ver *infra* “Apéndice B”, **Tabla 1**.

⁸⁸ Cf. Mouraviev (1999-2011) IV.A, xvi.

⁸⁹ Cf. Hom. *Il.* 411-412; Σ *in Il.* 15.412a.2; Eust. *Comm. ad Hom. Il.*, III 749.20-22; Id. 22-25; Pi. *P.* 3.113-115 (SM); Hes. *Op.* 649. Ver *infra* “Apéndice B”, **S1-S3, S24, S29**.

⁹⁰ Pl. *Ly.* 204a, *Men.* 85b, *Smp.* 208c; X. *Mem.* 1.1.11, *Cyr.* 3.1.14; Ath. 10.454, 14.632c, 14.632c, 44d, 14.632c, 14.632c, 44d; Pi. *I.* 5.28 (SM); Σ^{BD} Pi. *I.* 5.28; Σ^T *Il.* 15.412.b¹, 90-94; 14.632c, 14.632c, 44d; Hsch. σ 1371. Ver *infra* “Apéndice B”, **S49-64**.

⁹¹ Pi. *I.* 5.28-29 (SM) [**S33a**].

⁹² Se podría hacer un estimativo respecto de la *ratio* entre las apariciones del término y el *token* de palabras correspondientes a estos siglos tomando como base el *corpus* del *TLG*, por ejemplo.

apariciones del término y el total de palabras conservadas también se ve aumentada considerablemente. A partir de un análisis computacional llevado a cabo sobre la base de datos del *TLG*, podemos afirmar que esto no ocurre, es decir, a pesar del aumento cuantitativo respecto del período anterior, la *ratio* entre apariciones y *tokens* se ve disminuida. En lo que concierne al uso de los términos de esta familia durante el período clásico, podemos observar que hacia el siglo V, independientemente del género literario y a pesar de algunos usos irónicos,⁹³ la utilización del término se realiza de modo valorativamente neutro,⁹⁴ aunque obviamente con varios matices. Asimismo, respecto del significado del término σοφιστής podemos considerar que este era utilizado para referir a quienes poseían ciertas habilidades o saberes que los habilitaban para realizar determinadas actividades. Por ello, el término muy pocas veces se utilizaba como sustantivo, sino que era utilizado como adjetivo que marcaba el vínculo entre quienes eran caracterizados de esa manera y alguna τεχνή que le permitía llevar a cabo sus acciones. En el siglo V en los casos en que se utilizaba como sustantivo, además, tampoco era para designar a un grupo social definido, sino más bien para designar a quienes se definían por poseer una τεχνή. Mientras que si bien hacia el siglo IV, tanto Isócrates e incluso en algunos pasajes del mismo Platón, se pueden observar ciertos cambios en su uso, se conserva en muchas ocasiones el matiz valorativamente neutro que tenía hacia el siglo V. Asimismo, a pesar de la construcción por parte de la tradición posterior de una contraposición intelectual en el siglo V entre Sócrates y “los socráticos” contra “los sofistas”, se puede observar que no solo tal contraposición no existía conceptualmente hacia esa época, sino que, además, ni siquiera el propio concepto de “sofista” entendido como grupo con autonomía e identidad claramente definida, tampoco existía. Mucho menos la carga valorativa negativa que se ha naturalizado desde el siglo IV.

Finalmente, podemos afirmar que el uso de σοφιστής con un sentido claramente sustantivo que hace referencia a un grupo social definido aparece con Platón y, luego, es reproducido por la tradición platónica posterior.⁹⁵ No obstante, como se puede derivar de los datos cuantitativos podemos observar que el uso del término σοφιστής no resulta tan frecuente como lo hace parecer

⁹³ Cf. E. fr. 1130 [*TrGF* 5]; Clem.Al. *Strom.* 1.24.1-2; Ar. *Nu.* 329-334. Ver *infra* “Apéndice B”, S77-79a.

⁹⁴ Ver *infra* “Apéndice B”, §C.2.

⁹⁵ Grote (1846-56) VIII 370, fue uno de los primeros en plantear esta conclusión.

la tradición platónica, ni mucho menos como los especialistas parecen asumir.⁹⁶ Si el *token* establecido por Ledger para los diálogos es de aproximadamente 493.000⁹⁷ y el total de apariciones del término σοφιστής junto con otros términos derivados de este como σοφίζω, σόφισμα, σοφιστικός es de 149,⁹⁸ entonces la *ratio* de apariciones es de 0,03022. Este es un valor relativamente bajo si consideramos, por ejemplo, que la *ratio* para σοφία, otro término de la misma familia, es de 0,05517.⁹⁹ Por ello, podemos considerar que, si bien el “sofista” es construido como un “opponente conceptual” platónico,¹⁰⁰ este no es el eje central de su discusión, sino que lo utiliza en casos específicos. Por otra parte, cabe observar que de los testimonios platónicos analizados se puede inferir, con Ramírez Vidal, que los considerados “sofistas históricos” son una invención platónica,¹⁰¹ puesto que tanto hacia el siglo V como hacia el IV, el término σοφιστής no era utilizado como nombre de un grupo social que se identificaba por compartir intereses comunes, así como tampoco para nombrar un “movimiento”,¹⁰² ni mucho menos una “escuela” como afirmaba la tradición historiográfica del siglo XX, sino que era un nombre genérico que se puede aplicar tanto a quienes Platón agrupa bajo esa categoría, como a muchos otros tipos de agentes que operan con símbolos, es decir, a todo aquel que ejerce algún tipo de habilidad intelectual.¹⁰³ Por ello, esta afirmación no implica que no hubo σοφισταί hacia

⁹⁶ Para los valores cuantitativos, ver *infra* “Apéndice B”, **Tabla 3**; para la distribución por diálogos ver **Tabla 4**. Esta última tabla nos permite observar que la frecuencia más alta en el uso del término se concentra en dos diálogos principalmente: *Protágoras* y *Sofista*.

⁹⁷ Ledger (1989), el número se deriva de la división que este realiza del *corpus platonicum* en 493 segmentos de 100 palabras cada uno. La realización de su estudio estilométrico, así como la metodología aplicada, cumplía con objetivos muy diversos a los nuestros, pero nos sirve como referencia para poder estimar algunas consideraciones.

⁹⁸ Ver *infra* “Apéndice B”, **Tabla 3**.

⁹⁹ Ver *infra* “Apéndice B”, **Tabla 3**.

¹⁰⁰ El concepto de “opponente conceptual”, el que se deriva de la noción de “personaje conceptual” elaborada por Deleuze & Guattari (1991) 60-81, remite al hecho de que todo filósofo alude a un “personaje conceptual”, ya sea de modo “simpático” como aquel que representa al autor, o de modo “antipático” como un contraparte subterráneo que ayuda al autor a delinear conceptos por medio de la refutación. De modo que, ya sea como personaje “simpático” o “antipático”, este siempre remite al plano de la immanencia del autor en tanto intervienen en la creación de conceptos.

¹⁰¹ Ramírez Vidal (2016) 383.

¹⁰² Kerferd (1981) 15-23.

¹⁰³ Esto es expresado por el mismo Platón en *Prt.* 316d3-e5, cuando dice, en boca de Protágoras, que el oficio de sofista (σοφιστικὴν τέχνην) es muy antiguo y que por los peligros que el implica quienes lo practicaban anteriormente lo ocultaban bajo el manto de algún otro oficio (poeta, profeta, músico, etc.).

el siglo V, sino que estos eran, en Atenas, una categoría más amplia de lo que Platón en el siglo IV trató de establecer y delimitar con su caracterización del “sofista”.¹⁰⁴

1.3. LOS INTELECTUALES EN ATENAS

1.3.1. “Los sofistas” como miembros de un “movimiento”

“Sofistas”, como vimos en el apartado anterior, fue el nombre con el que Platón agrupó a una serie de figuras del siglo V ateniense; estas estaban vinculadas al ámbito del saber y, desde el punto de vista platónico, compartían ciertos rasgos comunes: eran expertos en técnicas retórico-discursivas que ofrecían su experticia y cobraban una suma de dinero por ello. Sus servicios variaban, podían ser desde la enseñanza de técnicas retóricas hasta la escritura de discursos para la defensa ante un tribunal. La caracterización platónica, a pesar de algunas variantes, atribuye a estos una carga valorativa definitivamente negativa; pues son presentados como el contrapunto del filósofo en el campo del saber. George Kerferd ha sostenido que los sofistas deben ser considerados un fenómeno social producto de las transformaciones en la práctica política, las cuales se dieron como consecuencia del desarrollo de la democracia en Atenas, más precisamente durante el período en que Pericles adquirió preeminencia. A partir del discurso fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles,¹⁰⁵ Kerferd infiere dos principios de la democracia ateniense: (1) que el poder radicaría en el pueblo como un todo, antes que en un sector, lo cual, en términos prácticos, se expresa en la capacidad legislativa de la asamblea; (2) que todos gozan de los mismos derechos para defender sus intereses, lo que se expresa en el sistema de selección por sorteo y el pago para que los pobres pudieran ejercer su cargo. A partir de allí, Kerferd deriva que la democracia establece las condiciones que dieron lugar al surgimiento de “los sofistas” como

¹⁰⁴ En el desarrollo de este trabajo mantendré una distinción gráfica, entre los dos grandes sentidos otorgados al término σοφιστής, cuando utilice “sofistas” estaré refiriendo al sub-grupo hacia el interior de los intelectuales en el sentido en que fue definido por Platón y que se estableció en el imaginario por la tradición platónica posterior —en algunas ocasiones se utilizarán comillas para reforzar esta idea de construcción artificial—; pero cuando escriba σοφιστής, o su versión transliterada *sophistés*, me estaré refiriendo a los ‘intelectuales’ en el sentido en que fue usado en período clásico (incluso en algunos pasajes de Platón, donde aún le término “sofista” no forma parte del vocabulario técnico de este). Por este motivo, el uso de ‘σοφιστής/αι’, ‘*sophistés/ai*’, ‘intelectual/es’, en esta tesis resultarán sinónimos.

¹⁰⁵ Thuc. 2.37.1.

fenómeno social. Ello se debe a que la técnica retórica se convirtió en una herramienta altamente valiosa para quienes quisieran hacer una carrera política. Sin embargo, los sofistas, para Kerferd, no fueron algo que ocurrió para cubrir una demanda social, sino que su conformación habría sido intencionalmente estimulada por Pericles, dado que ellos formaron parte del movimiento producido a partir de la nueva Atenas de Pericles y que, por ello, fueron bienvenidos, por unos, y atacados, por otros.¹⁰⁶

Charlotte Triebel-Schubert, por el contrario, sostiene que es difícil de demostrar la relevancia social de los sofistas, debido a que las fuentes no permiten explicar de manera concluyente el impacto de su influencia. Asimismo, considera que el juicio respecto de la relevancia de este movimiento, parte de supuestos contradictorios. Puesto que solo se les podría atribuir relevancia si estos constituyeran un grupo con una auto-conciencia bien definida, es decir, un grupo con intereses compartidos. Pero, dado que ello no ocurre, deberíamos, para considerarlos socialmente relevantes, suponer que en la Atenas del siglo V había una tolerancia suficiente como para conformar un movimiento compuesto por ideologías en conflicto. Sin embargo, esto describiría una situación pluralista, lo cual es propio de las sociedades urbanas modernas.¹⁰⁷ Sin embargo, ella cae en la “trampa platónica” al tratar de encuadrar a “los sofistas” en la categoría de “grupo social diferenciado”. Asimismo, al considerar que el valor social de “los sofistas” en la Atenas del siglo V, atribuido por una parte de la historiografía sobre el tema, descansa sobre el falso supuesto de que estos conformaron un “movimiento”, pero al desestimarlos como tal, entonces, se desestima con ello el valor social que habrían tenido quienes pertenecieron a dicho “movimiento”. Triebel-Schubert, partiendo de la noción de “intelectual” establecida por Berger y Luckmann como “experto no deseado” (*unerwünschten Experten*), es decir, un tipo de experto cuya idoneidad no es requerida por la sociedad en general,¹⁰⁸ considera que los sofistas deben agruparse en esta categoría. Ello se debe a que la importancia social de los intelectuales, al igual que la de los sofistas, es marginal. Ahora bien, considero que el argumento de Triebel-Schubert presenta dos problemas. Primero, establece una equiparación infundada entre “marginalidad social” y “relevancia social” del intelectual; luego, considera la relevancia

¹⁰⁶ Cf. Kerferd (1981) 15-24.

¹⁰⁷ Cf. Triebel-Schubert (1994) 104-105.

¹⁰⁸ Berger & Luckmann (1966) 158.

social como la propiedad de un grupo claramente definido que tiene pretensiones de realizar acciones colectivas, las cuales responden a los intereses que permiten identificar al grupo.

Para ella, por tanto, el carácter marginal de los intelectuales los hace socialmente irrelevantes, puesto que quedan excluidos de los lugares “oficiales” de producción, circulación y consumo del saber. De manera que la marginalidad es entendida como ineficacia para producir efectos en la sociedad. Nos obstante, cuando Berger y Luckmann desarrollan la noción de intelectual como “experto no deseado”, lo hacen para distinguirlo del “experto en el saber ‘oficial’”, entendido este como aquellos que poseen los saberes necesarios para justificar teóricamente las instituciones; mientras que, el intelectual es un “experto” cuya experticia no es necesaria, porque se maneja en un ámbito de vacío institucional, es decir, desde fuera de las instituciones. Pero esto no implica, como parece derivar Triebel-Schubert, que al actuar por fuera de las instituciones su nivel de eficacia sea irrelevante socialmente. Berger y Luckmann sostienen que estos al igual que los “expertos en saberes ‘oficiales’”, tienen un programa para la sociedad, pero que es alternativo y necesita de los otros para mantenerlos o confirmarlos, de allí el lugar de los intelectuales en los procesos de transformación social.¹⁰⁹ De manera que, la interpretación de Triebel-Schubert asocia la relevancia social con la capacidad que un agente tiene de intervenir directamente en las instituciones socialmente establecidas para el ejercicio del poder, lo que correspondería al campo tradicional de ‘la política’; sin embargo, la propuesta de Berger y Luckmann, en tanto asocia al intelectual con el ámbito de lo no-institucional, hace radicar su relevancia en la capacidad que tienen de organizar y producir cambios desde fuera, es decir, desde el campo de ‘lo político’.

Por otra parte, tomando como punto de partida la heterogeneidad de “los sofistas” como grupo social y, por tanto, la ausencia de intereses comunes; ella pone en duda su existencia como “movimiento”. En este punto, coincido con la posición de Triebel-Schubert, puesto que como vimos, la unidad del “movimiento sofista” es un constructo platónico. De modo que, atribuirle intereses comunes, identidad de grupo, o una dirección resulta no solo problemático, sino artificial. Sin embargo, pretender derivar de allí que al no conformar un “movimiento social” sus acciones carecen de relevancia social, es un exceso. Puesto que, si bien Protágoras, Gorgias, Hipias, etc., no compartieron las mismas posiciones fundamentales, ni los mismos intereses

¹⁰⁹ Berger & Luckmann (1966) 158-160

ideológicos o incluso políticos, ello no implica que sus acciones hayan resultado socialmente irrelevantes para los atenienses. Muchos de los testimonios conservados, asocian a estos con la introducción de prácticas que ponen en tensión las formas tradicionales de saber y, por tanto, los tipos de experticia necesarios para la vida en la *pólis*.¹¹⁰ Asimismo, según algunos de los testimonios conservados, para los sectores conservadores sus prácticas fueron consideradas “peligrosas” para la *pólis*, al punto de que se testimonian casos de persecución a estos.¹¹¹ De modo que, sostener que la relevancia de figuras como Protágoras o Gorgias depende necesariamente de la capacidad que hayan tenido para conformar, junto con los otros “sofistas”, un “movimiento” o grupo con auto-consciencia identitaria e intereses compartidos, reduce analíticamente el impacto que estos ejercieron a su capacidad para organizar un movimiento. Puesto que, deja de lado que las acciones y los modos de intervención indirecta en el ámbito político de la *pólis*, repercute en el ámbito social, otorgándole de esta manera un alto grado de relevancia social.

1.3.2. Los intelectuales como agentes de un ‘campo intelectual’

En un trabajo reciente Vincent Azoulay ha retomado la cuestión del uso del concepto de “intelectual” aplicado a la Grecia clásica. En su trabajo, proponiendo un análisis sociológico, rechaza la aplicación del término para la Atenas del siglo V.¹¹² Para sostener esta posición toma como punto de partida la noción de “campo intelectual” desarrollada por Pierre Bourdieu y a partir de allí establece la existencia de ‘intelectuales’ propiamente dichos hacia el siglo IV. Por este motivo, en este sub-apartado retomo los lineamientos básicos del análisis de los “campos” propuesto por Bourdieu y en especial su aplicación al caso de los “intelectuales”, los cuales son utilizados por Azoulay como marco teórico de su argumento.

El modelo propuesto por Pierre Bourdieu analiza a los intelectuales en el plano de los juegos de dominación frente al capital simbólico. En dicho juego cada actor busca maximizar su interés según las leyes propias de un “campo”.¹¹³ La actividad de los intelectuales es analizada a partir

¹¹⁰ Ver *infra* Capítulo 4, §4.1.

¹¹¹ Ver *infra* Capítulo 4, §4.2.

¹¹² Azoulay (2007) 175-179.

¹¹³ Cf. Bourdieu & Wacquant (1992) 91; Bourdieu (1980) 206-207, (1980) 121-122.

del concepto de “campo intelectual” entendido como el lugar atravesado por los conflictos entre quienes buscan un capital de orden simbólico (consagración o reconocimiento).¹¹⁴ Los intelectuales, por tanto, se encuentran en posición de “dominado” en el campo de poder, aunque “dominantes” en cuanto al capital simbólico.¹¹⁵ Por lo cual, el “campo intelectual” es analizado como un sistema de relaciones cuya primacía sobre las partes que lo componen conlleva la negación del individuo como agente.¹¹⁶ En el modelo de Bourdieu los agentes sociales actúan movilizados por las fuerzas del campo, sobre las cuales no tienen plena conciencia.¹¹⁷ No obstante, sostiene Bourdieu,

l'invention de l'intellectuel ne suppose pas seulement l'autonomisation préalable du champ intellectuel, ... [mais] est l'aboutissement d'un autre processus, parallèle, de différenciation, celui qui conduit à la constitution d'un corps de professionnels de la politique, et qui exerce des effets indirects sur la constitution du champ intellectuel.¹¹⁸

Vincent Azoulay, siguiendo los parámetros establecidos por Bourdieu, propone también una lectura sociológica. Para este el concepto de intelectual corresponde a:

l'idée d'un *groupe identifiable* ausein de l'espace social, constitué à un moment précis et composé de professionnels de la manipulation des biens symbolique.¹¹⁹

De modo que considera a los intelectuales como resultado de un proceso de diferenciación social que los constituye como un cuerpo de profesionales de lo simbólico. Esto sería posible en tanto no habría en Atenas una separación entre disciplinas o géneros literarios, sino que este concepto permite agrupar un género fluido que realiza funciones polimorfas (poetas, médicos, ‘historiadores’, ‘oradores’, ‘filósofos’).¹²⁰ No obstante, rechaza la conceptualización amplia propuesta por Nicole Loraux y Carles Miralles, así como la de Frank Vatai.¹²¹ Las considera perspectivas de *longue durée* que si bien incluyen grupos indiferenciados de manipulación de

¹¹⁴ Cf. Bourdieu (1980) 200-201, 203.

¹¹⁵ Cf. Bourdieu (1984) 35-37, (1971) 108-109.

¹¹⁶ Cf. Bourdieu & Wacquant, (1992) 72: “Je pourrais, en déformant la fameuse formule de Hegel, dire que *le réel est relationnel*: ce qui existe dans le monde social, ce sont des relations — non de interactions ou des liens intersubjectifs entre des agents, mais des relations objectives qui existent «indépendamment des consciences et des volontés individuelles», comme disait Marx”. Cf. Bourdieu (1982) 41-42, (1997) 13-21.

¹¹⁷ Cf. Bourdieu (1984) 21.

¹¹⁸ Bourdieu (1992) 187.

¹¹⁹ Azoulay (2007) 171.

¹²⁰ Cf. Azoulay (2007) 173, Schiappa (1999).

¹²¹ Loraux & Miralles (dirs.) (1998); Vatai (1984).

símbolos, no forman parte de procesos de diferenciación social, en tanto no se definen por su posicionamiento dentro de un determinado campo.¹²² De manera que para analizar la génesis del “campo intelectual” en la Grecia antigua, considera que la *pólis* de Atenas se presenta como una sociedad en la que es posible la distinción hacia el interior de la elite de un grupo distinguido,¹²³ ebido a que en esta *pólis* el desarrollo de un ‘espacio público’ permitió la conformación del ‘campo intelectual’.

1.3.3. La formación del “campo intelectual” en Atenas

Desde la perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu, Vincent Azoulay rechaza en su análisis histórico la existencia de un “campo intelectual” para el siglo V. Por ello, este considera que el concepto de “intelectual” resultaría no solo inoperante, sino conceptualmente anacrónico durante ese período. Dado que estos se definen como tales por las posiciones que ocupan dentro del “campo intelectual”, para Azoulay, solo es conceptualmente aprehensible tal fenómeno hacia el siglo IV. Puesto que en ese siglo el aumento en la complejidad de la sociedad ateniense permite la diferenciación entre especialidades del ámbito del saber. Esto se debería a que los “intelectuales”, por un lado, se encuentran estrechamente ligados a la vida cívica en tanto su actividad depende de las instituciones democráticas y, por otro lado, reivindican su autonomía frente a la ciudad destacando valores independientes respecto del poder.¹²⁴ Por esta razón, según Azoulay, los σοφισταί no pueden ser considerados “intelectuales”. Para sostener su hipótesis en su argumentación propone tres ejes de análisis: la falta de división social del trabajo, la extranjería de los σοφιστής y su incapacidad de formar “escuelas”. Por este motivo nos detendremos, entonces, en estos ejes para revisar los argumentos de Azoulay.

¹²² Azoulay (2007) 173.

¹²³ Aristóteles al afirmar, hacia el siglo IV a.C., que la educación opera como elemento distintivo de los ἀριστοι (Ar. Pol. VI, 1317b), habría dado testimonio, según Azoulay, de que la reconocen como criterio de autodefinición. Cf. Ober (1989) 11-17.

¹²⁴ Azoulay (2007) 180-181.

1.3.3.1. *División social del trabajo*

En primer lugar, sostiene que en el siglo V no hay división social del trabajo intelectual, es decir, hay una ausencia de definición clara de “los sabios” (σοφιστής ο σοφοί).¹²⁵ Esto se debería, según Azoulay, al hecho de que estos sabios habrían sido “maestros de la verdad”, en la línea definida por Detienne,¹²⁶ vinculados con prácticas propias del período arcaico. Estas prácticas arcaicas habrían estado asociadas a su condición de extranjeros y marginales, por lo que se definen, a su vez, como profetas inspirados, poetas, músicos, médicos, purificadores propios de la época arcaica. Esta característica los convertiría en un grupo heterogéneo en el que la diferenciación de tareas que implica un “campo intelectual” no se encuentra.

Este argumento presenta varios problemas. Desde un punto de vista metodológico podemos sostener que el rechazo de la existencia de un “campo intelectual” se sostiene sobre problemas derivados de los supuestos implicados en el argumento y no como resultado del análisis histórico. Este rechazo se sostiene sobre el no cumplimiento de las consecuencias observacionales que del modelo se derivan, por lo cual el esquema de contrastación se propone como un modelo de presupuestos normativos.

Por un lado, (I) Azoulay parte del presupuesto según el cual la aceptación de la existencia de un “campo intelectual” implica que la categoría de “sabio” (σοφιστής ο σοφοί) *debería* aplicarse a un grupo definido y no a los agentes de una práctica determinada. Lo cual nos lleva a dos limitaciones (*a*) considerar que el término “intelectuales” hace referencia a un grupo social determinado y, por ende, “esencialmente” definido. De esta limitación a su vez se derivan varios problemas. Por una parte, el hecho de que ello implica la aceptación de una ontología social, según la cual la sociedad constituye un todo coherente compuesto por grupos cuyas identidades permanecen de manera homogénea a pesar de los cambios. Mientras que, por otro lado, desde el punto de vista analítico también se presenta un problema. Al referir la categoría a un grupo social determinado se produce también una reducción de la categoría misma de “identidad”, en tanto la limita a grupos que se definen por los miembros que la componen y las redes sociales que se establecen entre estos grupos. Esto excluye a fenómenos identitarios que, si bien se configuran sobre esta base, las exceden en tanto se caracterizan por las prácticas que sus

¹²⁵ Ver aquí *supra* §1.2.

¹²⁶ Detienne (1986).

miembros realizan (como ocurre por ejemplo las identidades políticas). Asimismo se deriva una segunda limitación: (b) el término “intelectual” opera como criterio de demarcación entre quienes desarrollan actividades simbólicas “intelectuales” de aquellos que no lo hacen.¹²⁷ Sin embargo, como vimos, este tipo de criterios establecen lo que Jacques Rancière llamó la “tautología desigual” según la cual “seuls pensent deux qui pensent”.¹²⁸ No obstante, para Azoulay, la imposibilidad de aplicar de manera socialmente diferenciada σοφιστής ο σοφοί a uno de estos grupos le impide cumplir dicha función demarcatoria. De manera que esta situación opera como indicador de la inexistencia de las condiciones para el establecimiento de un “campo intelectual”. Puesto que la “tautología desigual” instalaría los mecanismos que permiten a “los intelectuales” ingresar en “el juego de dominación frente al capital simbólico”, definido por la división entre propietarios y no-propietarios del pensamiento como actividad diferenciada.

Por otra parte, este argumento también parte de otro presupuesto normativo, también problemático, según el cual (II) los agentes de un “campo intelectual” *deberían* presentar prácticas novedosas respecto del período “arcaico”. No obstante, este presupuesto reproduce los prejuicios implicados en la lógica del llamado “paso del mito al *lógos*”. Lógica que se sostiene, a su vez, sobre la base de un “modelo ilustrado”. Según este modelo el surgimiento de “los intelectuales” estaría vinculado al desarrollo de prácticas científicas racionales que devienen de un proceso de secularización y diferenciación respecto de prácticas “arcaicas” ligadas aún al pensamiento mítico. Este modelo implica también una serie de problemas. Por un lado, asume que las prácticas “arcaicas” carecen de los mecanismos intelectuales capaces de definir un dominio propio respecto del capital simbólico. Puesto que, como se deriva de la “tautología desigual”, no se puede distinguir entre aquellos “que se dedican a pensar” y aquellos que no. El prejuicio ilustrado asume que ello se debe a la ausencia de “pensamiento libre”, quedando ligadas estas prácticas al pensamiento mítico como mecanismo ideológico de reproducción social. Asimismo, este argumento reproduce la confianza ilustrada en “la Razón”. Dicha confianza presupone que la racionalidad científica (*i.e.* arquimédico-deductiva) otorga capacidades de objetivación que permiten a los sujetos independizarse de los mecanismos sociales de dominación ideológica. De modo que, los intelectuales se caracterizarían por el libre-

¹²⁷ “Ces vocables [*sc.* σοφιστής ο σοφοί] désignent en effet une nébuleuse, où l’on peine à distinguer les tragédiens des sophistes, ou les médecins des devins” (Azoulay 2007, 178).

¹²⁸ Rancière (1997) 116-7.

pensamiento derivado del uso de la razón. Lo cual, implica asumir una naturaleza supra-humana por parte de “la Razón” que coloca a los intelectuales en un espacio virtual de manipulación de lo simbólico.

Azoulay, por tanto, para rechazar la inclusión de los σοφισταί en el “campo intelectual” ateniense los asocia con prácticas propias del período arcaico. No obstante, sobre este punto Mario Untersteiner,¹²⁹ siguiendo a Wilhelm Nestle¹³⁰ contra Diels & Kranz,¹³¹ había rechazado, desde un punto de vista filosófico, la integración de la sofística a la filosofía presocrática y la considera una etapa de ruptura respecto de las filosofías naturalistas.¹³² Esta ruptura estaría dada por la incorporación de problemáticas antropológicas.¹³³ Esta línea de lectura fue defendida recientemente por Giovanni Reale quien si bien acepta las razones filosóficas propuestas por Untersteiner, aduce además razones histórico-políticas para el surgimiento de la sofística, esto es, entender la “crisis de la aristocracia” como “crisis de la ἀρετή antigua”.¹³⁴

No obstante, desde un punto de vista conceptual, hacia el siglo V en Atenas se habrían producido las condiciones que permitieron una reconfiguración de los enunciados, la enunciación y los discursos emitidos por los σοφισταί, los cuales se articulan en torno a lenguajes capaces de mutar los conceptos.¹³⁵ Christian Meier, uno de los representantes de la *Begriffsgeschichte* para el mundo antiguo, ha sostenido que hacia el siglo V se produce un fenómeno de politización del universo conceptual.¹³⁶ Dicho fenómeno estaría caracterizado por la transformación producida a partir de las reformas de Clístenes. De modo que, como sostiene Meksins Wood, estas reformas no solo establecen las condiciones necesarias para el desarrollo de una política activa en Atenas, sino que exigen la participación política de los sectores subalternos.¹³⁷ Lo cual, junto con el desarrollo del imperialismo ateniense, habría traído como

¹²⁹ Untersteiner (1949) 5-6.

¹³⁰ Nestle (1940) 263. Cf. Zeller (1963) 1278-1295.

¹³¹ DK II 218-345.

¹³² En su reedición de 1967 Mario Untersteiner también incluye un apéndice titulado “Le origini social della sofistica”.

¹³³ Esta clasificación, sin embargo, sigue el modelo historiográfico de Hegel para la historia de la filosofía. El cual fue aplicado y ajustado por Zeller (1963) y seguido por Mondolfo (1982).

¹³⁴ Reale (1987) 220-222, (2006) 43-46.

¹³⁵ Sobre el aspecto metodológico respecto del paso entre estudio de los “enunciados políticos” a de los “lenguajes políticos”, cf. Palti (2007) 14-18, (2014) 400-405.

¹³⁶ Cf. Meier (1984) 41-42, (1983) 275-326.

¹³⁷ Wood (2003) 299-300. Cf. Osborne (1985).

consecuencia la inminente politización del campesinado ático.¹³⁸ De modo que, las prácticas de los σοφισταί forman parte de esta transformación conceptual producida hacia el siglo V, en tanto se definen como agentes dentro de este proceso de politización del Ática.

1.3.3.2. Extranjería

El segundo lugar, Azoulay sostiene que los σοφισταί al ser en su mayoría no originarios de Atenas, no logran arraigarse en la ciudad y, por tanto, son vagabundos que van de ciudad en ciudad. De manera que esta situación les impediría conformar un “campo intelectual” estable y coherente.¹³⁹ Este argumento presenta un problema respecto de la estabilización y la coherencia como criterio de determinación del “campo intelectual”. Este problema se deriva de la conceptualización del campo “al estilo Bourdieu” como una fuerza que trasciende al individuo y rige sus acciones dentro del mismo. Este tipo de lectura parte de un presupuesto ontológico del “campo”, según el cual, si una fuerza se ejerce sobre el individuo, entonces esa fuerza tiene una dirección hacia la cual se dirige y, por lo tanto, define su acción en función de dicha dirección. Este supuesto atribuiría a la fuerza la coherencia necesaria para la persecución de ese fin y a la búsqueda de realización de los fines, la estabilidad necesaria para el mantenimiento en su mismidad identitaria.

Este tipo de presupuesto, por un lado, substantializa al “campo” convirtiéndolo en una entidad determinante para los elementos que lo componen. Mientras que, por otra parte, al substantializar el “campo intelectual” convierte al intelectual en una “substancia de segundo orden” respecto del campo. De manera que pierde toda autonomía y se constituye como elemento dentro de la substantialidad del campo. Este presupuesto substantialista, tanto para el “campo” como para los “intelectuales”, que subyace a la lectura de Azoulay, implica que, si los intelectuales son un grupo social determinado, el arraigamiento en la ciudad opera como factor relevante. Debido a que la coherencia estaría determinada por la homogeneidad del grupo que lo compone y la estabilidad por la permanencia en el tiempo y el espacio. No obstante, esto solo sería posible en el marco más amplio de estabilidad y coherencia que el propio “campo” establece y les permite operar en él. Puesto que por derivación lógica de la aplicación de la propiedad

¹³⁸ Osborne (1987) 189, Gallego (2005) 47-50.

¹³⁹ Azoulay (2007) 179.

transitiva y del supuesto metafísico operante comparten la misma naturaleza substancial. De modo que, este tipo de supuesto excluye *a priori* toda conformación social identitaria heterogénea y dinámica. No obstante, “los intelectuales” en cuanto agentes históricos no pueden ser enmarcados en este tipo de análisis, dado que su identidad está constituida políticamente.¹⁴⁰

1.3.3.3. Relación maestro-discípulo

Por último, Azoulay sostiene que los σοφισταί no tienen “verdaderos discípulos”, sino un auditorio. Esta situación les impediría establecer relaciones duraderas en el sentido de “maestro-discípulo”.¹⁴¹ Condición que, para Azoulay, resulta necesaria para conformar un ‘campo intelectual’ en tanto le permite a los intelectuales re-establecer el vínculo con la política, pero de manera más distendida. Esto se debería a que permite una intervención en un “segundo tiempo” por medio de sus discípulos.¹⁴²

No obstante, esto presenta varios problemas. Por un lado, implica asumir que hay en “los intelectuales” una suerte de “providencia estratégica”, sostenida en la racionalidad “utilitarista” condicionada por el campo, cuya realización se proyecta en los discípulos. Esta “providencia” les habría permitido, por tanto, planificar proyectos políticos a largo plazo al modo de las plataformas políticas modernas. No obstante, de acuerdo con Peter J. Rhodes, esto resulta difícil de sostener para la política democrática ateniense. Puesto que en las prácticas políticas atenienses nadie tuvo el control total de la política, ni Pericles ni Cleón, como para separarse de las decisiones de la asamblea y tenían que conformarse en última instancia con ellas. Por lo cual, pensar en un “proyecto político” a largo plazo no solamente estaba alejado de las prácticas políticas durante la democracia ateniense, sino que el propio sistema las excluía como posibilidad.¹⁴³ Por otra parte, la imposibilidad de formar “discípulos” no impide que las prácticas educativas de los σοφισταί no hayan tenido ningún impacto a nivel político. Estas prácticas educativas impactaron no solo a nivel inmediato sino también en un “segundo tiempo”

¹⁴⁰ Cf. Ranciere (1997) 119, Laclau & Mouffe (1987) 108-9, Moreno (2015) 48-55. Ver aquí *supra* §1.1.

¹⁴¹ Azoulay (2007) 179.

¹⁴² *Ibid.* 184.

¹⁴³ Cf. Rhodes (1995) 153-154, para quien el hecho de que el cuerpo que realiza la toma de decisiones fue la asamblea, la cual estaba abierta a todos los ciudadanos, hizo que los cuerpos asociativos y los hombres en un cargo oficial tuvieran poco poder como para dirigir la asamblea, lo cual hizo que no haya nada que nosotros podríamos llamar ‘el gobierno’ y que pueda imponer un ‘modelo político’ a largo plazo.

como propone Azoulay. Lo cual se puede ver claramente en la necesidad de desarticular la “imagen” y las doctrinas de los σοφισταί por parte de la aristocracia durante el siglo IV.¹⁴⁴ Azoulay considera que el desarrollo de las escuelas filosóficas hacia el siglo IV, a diferencia del modelo educativo de los σοφισταί, implican una evolución en las prácticas intelectuales y en las formas de transmisión del saber que favorecen a la autonomización del campo intelectual. Ello se debe a que se desarrollan modos de enseñanza que no están controlados por la πόλις, entre los cuales la escritura juega un rol destacado en tanto instala prácticas y discursos así como fija tradiciones.¹⁴⁵ No obstante, del análisis de algunos testimonios del período clásico puede derivarse que el desarrollo de una “cultura del libro”, vinculada a la expansión de la escritura, no fue bien vista por los aristócratas atenienses, en tanto se la asociaba con las prácticas introducidas, principalmente, por σοφιστής y órficos.¹⁴⁶

1.3.4. Los σοφισταί como intelectuales

Bernhard Zimmermann propuso traducir el término σοφιστής en Aristófanes *Nubes* v. 331 por *Intellektuell* (‘intelectual’),¹⁴⁷ los cuales son clasificados en este pasaje según diferentes grupos ocupacionales: videntes, médicos y ditirámicos.¹⁴⁸ Asimismo, considera que en los vv. 314-318 el poeta estaría definiendo irónicamente a los σοφισταί, cuya característica común de este grupo sería su ἀργία,¹⁴⁹ es decir, su inutilidad para las cosas prácticas; puesto que, debido a

¹⁴⁴ Ver *infra* Capítulo 4, §4.5.

¹⁴⁵ Cf. Azoulay (2007) 185-186, quien (*Ibid.*: 186 n. 60) considera que la crítica a la escritura en *Fedro* no desacredita esta posición en tanto no se prohíbe la utilización de la escritura, sino que se indica que no es más eficaz que la oralidad.

¹⁴⁶ Ver *infra* §1.3.1.

¹⁴⁷ Zimmermann (1993) 262.

¹⁴⁸ Debido a esto Del Corno (1996) 236-7, sostiene que, si bien el término remite a los exponentes de la “alata sapienza”, en este caso se usa para destacar que se habla de un saber mágico-poético, tal como se usa en Hdt. 2.49; puesto que estos, al igual que Sócrates, vagan con la mente en el cielo. Mientras que el vínculo entre poesía y profecía es el ἐνθουσιασμός (cf. Demócrito fr. 18 DK). De modo que “el poeta que vuela” representa un estado de extrañamiento psicológico en el momento en que se aferra a la inspiración.

¹⁴⁹ Zimmermann (1993) 262; cf. Ar. *Nu.* 312, 332, 334. Zimmermann (1993) 260, traduce ἀργοίς en 316 por “der Müssigen” (‘los ociosos’), a lo cual Deganni (en Dover *et al.* 1993, 283) le objeta que dicha traducción le parece unilateral, así como “intellettuali” (G. Mastromarco), demasiado moderno. Por este motivo sugiere traducirlo por la frase “per chi non è costretto a lavorare”, lo cual es apoyado por Loraux a partir del uso de ἔργα (Thuc. 2.40.2) y ἐργάζομαι (Hdt. 5.78) para distinguir las actividades vinculadas al trabajo de aquellas que no lo están. Ante ello, Zimmermann considera que la traducción de ἀργοίς debe ser lo más neutral posible, ya que traducir por “intelectuales”, como propone Mastromarco, no sería anacrónico, sino que remitiría directamente a σοφισταί.

que al estar atrapado en la órbita de la retórica sofística se ocupan de objetos “aireados” (*luftigen Gegenständen*: objetos alejados de la esfera de la vida cotidiana),¹⁵⁰ actuando como “fanfarrones” (*ἀλαζόνες, Aufschneider*).¹⁵¹ Pero, las actividades que Aristófanes agrupa bajo la categoría de σοφισταί (artistas, poetas y científicos), observa Zimmermann, no suelen formar parte de la *intelligentsia* (*Intelligenz*), en el sentido del moderno concepto alemán. Por ello, considera que la conceptualización que más se aproxima al concepto aristofánico de σοφιστής es la de Joseph A. Schumpeter, para quien los intelectuales se caracterizan por tener el poder de la palabra hablada y escrita, así como su falta de responsabilidad directa para las cosas prácticas;¹⁵² a lo cual Zimmermann agrega que, para Aristófanes, tampoco se responsabilizan de las consecuencias de sus palabras y sus teorías.¹⁵³

La propuesta de Zimmermann resulta consistente con la conclusión general que derivamos respecto de los usos de σοφιστής en el siglo V.¹⁵⁴ Sin embargo, luego, sostiene que *Nubes* representa los efectos que la educación sofística produce: la erosión y el desprecio de las “normas establecidas”;¹⁵⁵ por lo cual, Aristófanes estaría proponiendo un análisis de la crisis de la sociedad ateniense a causa de la influencia de la sofística. Ante lo cual, Zimmermann parece interpretar a los σοφισταί con los “sofistas” platónicos, es decir, considera el término “intelectual” un equivalente de “sofista”, pero no necesariamente como la traducción de σοφιστής en contextos no platónicos. Pues parece considerar que la crítica a las *καθεστώτες νόμοι* remite a una práctica característica de los σοφισταί; cuando, como veremos más adelante,¹⁵⁶ corresponde solamente a un conjunto de intelectuales que luego Platón agrupará bajo la categoría de “sofista”.¹⁵⁷ Por

¹⁵⁰ Cf. Ar. *Nu.* 333: μετεωροφένακας.

¹⁵¹ Cf. Ar. *Nu.* 102.

¹⁵² “Intellectuals are in fact people who wield the power of the spoken and the written word, and one of the touches that distinguish them from other people who do the same is the absence of direct responsibility for practical affairs”, Schumpeter (1943) 147.

¹⁵³ Zimmermann (1993) 264: “Und mit Bezug auf die Wolken des Aristophanes könnte man den Gedanken fortführen: sie übernehmen auch nicht die Verantwortung für die Folgen ihrer Worte und ihrer Theorien.”

¹⁵⁴ Ver *supra* §1.2.

¹⁵⁵ Ar. *Nu.* 1399-1400: ὡς ἡδὺ καινοῖς πράγμασιν καὶ δεξιόις ὀμιλεῖν | καὶ τῶν καθεστώτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι [“Qué grato es meterse en asuntos nuevos e ingeniosos y poder despreciar las normas establecidas”]

¹⁵⁶ Ver *infra* Capítulo 6.

¹⁵⁷ Cf. Merry (1879) 67, quien sostiene que en este pasaje el término significaba “a man of wisdom and skill”; adquiriendo el significado de deshonesto o inmoral cuando se aplica a los maestros pagos de lógica y retórica. Por el contrario, Sommerstein (1980-2003) III 178, si bien considera que σοφιστής significaba originalmente “an expert practitioner of some skill”, afirma que en época de Aristófanes ya había adquirido una connotación negativa;

tanto, no puede extenderse las características de un subgrupo hacia el interior de los σοφισταί como una propiedad de estos considerados como un todo. El pasaje sobre el cual se sostiene Zimmermann no alcanza para justificar su afirmación; este considera que en *Ranas*¹⁵⁸ Aristófanes hace alusión a la ‘sophistische’ *Dichtung* de Eurípides, cuando lo hace decir que al introducir el analizar (λογισμὸν, *analysieren*) y el indagar (σκέψιν, *hinterfragen*) como elementos de la técnica dramática,¹⁵⁹ le enseñó a los atenienses,¹⁶⁰ entre otras cosas, “a manejar mejor sus casas”,¹⁶¹ proponiendo el adjetivo ‘sophistische’ para indicar la equivalencia con la conclusión de *Nubes* vv. 1400: τῶν καθεστῶτων νόμων ὑπερφρονεῖν δύνασθαι. Sin embargo, este pasaje de *Ranas* no habilita a considerar que el análisis y la indagación se aplique necesariamente a las καθεστῶτες νόμοι; sino solamente que estas dos características son propias de su actividad como σοφιστής, es decir, un intelectual.

La propuesta de Zimmermann, *i.e.* traducir σοφιστής por “intelectual”, considero que no solamente es enriquecedora respecto del pasaje de Aristófanes, sino que, además, resulta operativa para remitir a los usos no-platónicos respecto del término σοφιστής. Sin embargo, rechazo su pretensión de pensar a los σοφισταί como un grupo o movimiento surgido en el siglo V caracterizado por introducir la crítica a los νόμοι de la *pólis*. Este rechazo se justificará más adelante cuando se analice la construcción de la oposición νόμος-φύσις.¹⁶² En este punto, volveré a sostener que a partir del análisis de los usos de σοφιστής, podemos afirmar que este término utilizado para referir a un grupo específico caracterizado por abordar una técnica y una problemática en particular, aparece únicamente en el *constructo* platónico o en referencia a este; mientras que, en el resto de la literatura del período clásico, era utilizado para referir al ‘intelectual’ en un sentido amplio.

mientras que Platón lo aplica a los “sofistas”. Sin embargo, como señala Dover (1968) 144, no tenemos testimonios fechables de uso negativo previos a este.

¹⁵⁸ Ar. *Ra.* 971-978 (ed. Dover 1993): τοιαῦτα μέντοι γὰρ φρονεῖν | τούτοις εἰσηγησάμην, | λογισμὸν ἐνθεῖς τῇ τέχνῃ | καὶ σκέψιν, ὥστ’ ἤδη νοεῖν | ἅπαντα καὶ διειδέναι | τά τ’ ἄλλα καὶ τὰς οἰκίας | οἰκεῖν ἄμεινον.

¹⁵⁹ Sommerstein (1980-2003) IX 243, propone traducir la expresión λογισμὸν ἐνθεῖς τῇ τέχνῃ | καὶ σκέψιν por “putting a rational, critical spirit into my drama”.

¹⁶⁰ Cf. Dover (1993) 315, la nota sobre el referente de τούτοις en el v. 972, junto con el uso del infinitivo νοεῖν en el v. 974, como indicadores de que se refiere a la audiencia y no a Clitofón y Terámenes.

¹⁶¹ Sommerstein (1980-2003) III 241, considera que esta expresión deber ser interpretada en línea con el οἰκεία en el v. 959; donde, sostiene, Eurípides se premia a sí mismo por haber hecho a los atenienses más astutos en sus asuntos privados.

¹⁶² Ver *infra* Capítulo 6.

1.4. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

En este capítulo me propuse realizar una aproximación al ‘intelectual’ como agente histórico. Para ello se sostuvo que, para el mundo antiguo, el estudio de “los intelectuales” se puede llevar a cabo mediante el análisis de la capacidad de ciertos agentes por intervenir en los asuntos políticos desde fuera del ámbito institucional, lo que anteriormente llamamos el ámbito de ‘lo político’. No obstante, dicha intervención se habría de realizar por medio de la producción de conceptos políticos, en tanto conceptualización de ‘lo problemático’ en el campo de la experiencia política. Por esta razón, se sostuvo que los procesos mediante los cuales se produce dicha conceptualización varían en cada sociedad histórica (ya sea con teorías políticas como con discursos científicos, teológicos, jurídicos, etc.), lo cual permitiría abordarlos en sus diferencias y no únicamente desde el modelo hegemónico del ‘intelectual burgués’ que se define en el contexto del siglo XVIII. De modo que se ha pretendido recuperar la noción de intelectual como categoría historiográficamente operativa, para tomarla como punto de partida en el análisis de casos históricos de sociedades pre-modernas.

Finalmente, se ha argumentado que el modelo de análisis para los intelectuales propuesto por Bourdieu, retomado y aplicado por Azoulay, resulta inoperante para el caso ateniense. Por un lado, porque el método de contrastación propuesto implica asumir presupuestos de ontología social y de la acción propios de la lógica del capitalismo moderno. Es decir, asume la operatividad de una racionalidad universal y, por ende, carente de dimensión histórica, en la cual la lógica de acumulación del capital simbólico responde al modelo del *homo oeconomicus* concebida esta como una racionalidad transhistórica. Por otro lado, porque presupone que la conformación de los intelectuales responde necesariamente a una identidad social constituida —esto es, entendido como un concepto referido a un grupo socialmente definido—.

No obstante, según este modelo, las condiciones de realización del σοφιστής como “intelectual” no pueden definirse sociológicamente. Ante lo cual tenemos dos posibilidades. O bien rechazar el concepto de “intelectual” para el caso de los σοφισταί, o bien rechazar el modelo sociológico como criterio de clasificación. Azoulay opta por la primera opción. Sin embargo, esto no implica necesariamente que el rechazo de la sofística como movimiento intelectual sea

el único camino lógicamente válido en este razonamiento.¹⁶³ De modo que el problema puede radicar en la pretensión de establecer una conceptualización sociológica del “intelectual”. Ello implicaría la construcción de una identidad social del σοφιστής y mecanismos de identificación de los miembros de dicho grupo social; lo cual, como vimos anteriormente, no ocurre. Asimismo, el término σοφιστής al aplicarse a diversas formas de saber práctico, desde las habilidades manuales hasta la capacidad de manipular símbolos, se aplica a todo aquel cuya habilidad puede producir o transformar algo. De modo que el carpintero tiene la habilidad para transformar la madera en un objeto útil, el poeta producir poemas con las palabras, el citarista la de producir melodías con su instrumento, el orador de persuadir de algo por medio del discurso.

¹⁶³ Cabe observar que el esquema de *refutación* utilizado establece que $\lceil \phi \rightarrow \psi, \neg\psi \vdash \neg\phi \rceil$, el cual es un argumento válido; mientras que por *refuerzo de antecedente* se puede argumentar que $\lceil (\phi \wedge \chi) \rightarrow \psi, \neg\psi \vdash \neg(\phi \wedge \chi) \rceil$, lo cual, a su vez, es lógicamente equivalente a argumentar que $\lceil (\phi \wedge \chi) \rightarrow \psi, \neg\psi \vdash (\neg\phi \vee \neg\chi) \rceil$. Por ello, tanto la primera opción (“rechazar el concepto”) como la segunda (“rechazar el modelo sociológico”) resultan lógicamente válidas.

CAPÍTULO 2

Espacio público en Atenas

Argumentar a favor del sofista como intelectual nos coloca ante la situación de tener que establecer y definir el campo de acción de este, puesto que estudiar históricamente al intelectual presupone analizar el conjunto de prácticas mediante las cuales este interviene en una situación problemática.¹ Ahora bien, para poder intervenir de manera efectiva desde la manipulación de bienes simbólicos, resulta necesario un espacio virtual en el que dicha intervención se realice. Para ello, en este capítulo, argumentaré que el espacio público es el ámbito en el cual los intelectuales intervienen. En primer lugar, retomo la noción de “espacio público” y asumo la discusión respecto de su existencia como fenómeno histórico durante el período clásico. Rechazo la tesis acerca de su inexistencia total o parcial durante el período clásico y argumento a favor de la existencia de condiciones que permiten inscribir este espacio en el ámbito de ‘lo político’. En segundo lugar, cuestiono la asociación entre espacio público y publicidad de la ley mediante la escritura y la exhibición en Atenas. En función de ello, sostengo que el desarrollo de la escritura en piedra de los *nomoi* de la *pólis* ateniense no constituyen su espacio público. Puesto que la escritura de la ley no opera como criterio de obligatoriedad de la misma, ni mucho menos

¹ Ver *supra* Capítulo 1, §1.1.

como espacio donde se discute la normativa, la escritura expuesta no constituye el ámbito donde se discute la dirección de la *pólis*, es decir, desde donde se pueda ejercer poder.

2.1. ACERCA DE LA NOCIÓN DE ESPACIO PÚBLICO

En el ámbito de lo estudios clásicos el espacio público ha sido estudiado desde diversos ángulos: arqueológico, epigráfico, institucional, etc.² Sin embargo, en el ámbito de las Ciencias Sociales el trabajo de Jürgen Habermas³ marcó un punto de inflexión en torno a los análisis sobre el ‘espacio público’ (*Öffentlichkeit*),⁴ dado que estableció un marco teórico a partir del cual se renovó su campo de estudio. No obstante, como señala Vincent Azoulay, ha habido una ignorancia mutua entre los estudios clásicos y el planteamiento de Habermas.⁵ En *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* el filósofo de la Escuela de Frankfurt sostiene que la formación del espacio público es un fenómeno propio de la sociedad burguesa que se da en paralelo con la afirmación del capitalismo a partir del siglo XVIII en Occidente.⁶ Este concepto, para Habermas, caracteriza a la ‘publicidad’ (*Öffentlichkeit*) como ‘política’ y ‘burguesa’ al mismo tiempo. Política, porque define un espacio de discusión y crítica sustraído de la influencia del Estado; y burguesa, en cuanto se diferencia del poder público de la corte vinculada al dominio público y del pueblo, quien no tiene acceso al debate crítico.⁷

² Para el punto de vista “arqueológico”: Hölscher (1998); Greco (1998) 153-158; mientras que desde el punto de vista “epigráfico”: Detienne (1992) 29-81; de Polignac (2005 13-25; de Polignac & Schmitt-Pantel (1998); para el punto de vista de la “historia institucional”: Ruzé (2003) 171-189.

³ Habermas (1962).

⁴ La traducción del concepto *Öffentlichkeit* por ‘espacio público’ se debe a que el propio Habermas parece ligar al término con metáforas arquitectónicas: asambleas, escenarios, foros, etc., es decir, ‘lugares públicos’. Incluso si nos alejamos de las metáforas de evidente constitución física, más nos acercamos a la presencia virtual de los conceptos *espaciales*: medios de comunicación, de los lectores, espectadores, etc. Por este motivo podemos traducir *Öffentlichkeit* con los términos ‘espacio público’ o ‘espacios de opinión pública’, contra su traducción por ‘esfera pública’ proveniente de tradición anglosajona, más precisamente vinculada al círculo arendtiano.

⁵ Azoulay (2011) 63-76. Para una recuperación del concepto habermasiano en los estudios clásicos, ver: Gottesman (2014) 8-11. Cf. Mah (2000) 153-182.

⁶ *Ibid.*, 54-58.

⁷ Cf. Chartier (1991) 37.

Habermas elabora este concepto para, desde una perspectiva histórico-sociológica, desarrollar una explicación del cambio político realizado en la modernidad.⁸ Su trabajo se enmarca en el ambiente intelectual alemán posterior a la discusión respecto de la “legitimidad de la edad moderna”⁹ y se propone colocar al ‘espacio público’ como un elemento propio de la modernidad que permite dar cuenta del cambio de época en tanto quedó incorporada al proceso de integración del Estado y la sociedad.¹⁰

2.1.1. Lo público como aquello accesible a todos

Habermas rechaza la conformación de un ‘espacio público’ en la pólis de Atenas. Al entender la *Öffentlichkeit* como el espacio de espontaneidad social libre de las interferencias estatales donde se hace un uso público de la razón dirigido al mutuo entendimiento,¹¹ desarrolla este concepto para pensar aquello que tiene carácter de publicidad (*Öffentlich*). De acuerdo con su análisis dicho concepto no puede aplicarse para el caso ateniense dado que no existieron mecanismos de representación política por fuera del ámbito señorial, en tanto allí la

⁸ “Wir begreifen »bürgerliche Öffentlichkeit« als epochaltypische Kategorie; sie läßt sich nicht aus der unverwechselbaren Entwicklungsgeschichte jener im europäischen Hochmittelalter entspringenden »bürgerlichen Gesellschaft« herauslösen und, idealtypisch verallgemeinert, auf formal gleiche Konstellationen beliebiger geschichtlicher Lagen übertragen”, Habermas (1962) 51.

⁹ El debate giró en torno al concepto de *Säkularisierung* en relación a la ruptura producida por la modernidad para pensar la continuidad o ruptura del pensamiento teológico-político. Cf. Schmitt (1922); Löwith (1940); Peterson (1935); Blumenberg (1966).

¹⁰ “Unsere Untersuchung stilisiert die liberalen Elemente bürgerlicher Öffentlichkeit und deren Sozialstaatliche Transformationen.”, Habermas (1962) 53, mientras que en el prefacio de la edición de 1990 agrega: “Zentrales Thema der zweiten Hälfte des Buches ist der in die Integration von Staat und Gesellschaft eingebettete Strukturwandel der Öffentlichkeit selbst. Die Infrastruktur der Öffentlichkeit veränderte sich mit den Formen der Organisation, des Vertriebs und des Konsums einer erweiterten, professionalisierten, auf neue Leserschichten eingestellten Buchproduktion und einer auch in den Inhalten veränderten Zeitungs- und Zeitschriftenpresse”, *Ibid.* 27. El trabajo de Habermas comparte, posiblemente por pertenecer al mismo ámbito intelectual, y, en cierta medida, anticipa algunos de los presupuestos de la *Begriffsgeschichte* elaborada por Koselleck (1959), la cual aborda un universo problemático similar, pero coloca el eje para comprender el “cambio” en la formulación de “conceptos políticos” en tanto “históricos”. Asimismo, en los años setenta y ochenta Habermas articuló su teoría de la acción comunicativa, en la que presenta a la discusión pública como la única posibilidad de superar los conflictos sociales, gracias a la búsqueda de consensos que permitan el acuerdo y la cooperación a pesar de los disensos (Habermas 1981, 128). Así la noción de ‘espacio público’ resultó ser un aporte sustantivo al pensamiento social contemporáneo, ya que permite comprender cómo los individuos procesan su experiencia social y política en la sociedad a partir de la comunicación pública.

¹¹ Cf. Velasco (2014) 100-106, quien analiza el concepto habermasiano de *Öffentlichkeit* en relación con su análisis de la democracia, sobre la cual, en cierta medida, el propio Habermas había trazado una retrospectiva en el prefacio de 1990, cf. Habermas (1962) 33-44.

política es ejercida por ‘los señores del οἶκος’.¹² Si bien reconoce que para el mundo griego se puede establecer una distinción entre lo público y lo privado -debido a que son categorías de origen griego¹³- y que la *Öffentlichkeit* es acuñada como término hacia el siglo XVIII, concluye que el espacio al que remite se formó en ese período.¹⁴ El ‘espacio público’ tiene que ver con ‘lo público’, ‘la notoriedad pública’ y ‘publicar’, pero, de acuerdo con Habermas, el concepto de *Öffentlichkeit* no coincide plenamente con estos y, por tanto, la noción griega de *koiné* (‘lo común’) no logra cubrir el marco conceptual de *Öffentlichkeit*. Ello se debe a que “el espacio público burgués debe ser concebido como la esfera en que personas privadas se constituyen como público”,¹⁵ de modo que el sujeto de la *Öffentlichkeit* es el público, pero solo en el caso que adquiere una función crítica en cuanto portador de la opinión y notoriedad pública.¹⁶ Por ello, para Habermas, la existencia de ‘lo público’ (*Öffentlich*) como aquello accesible a todos, no alcanza para el desarrollo del ‘espacio público’ (*Öffentlichkeit*). Es necesario, por tanto, que se desarrollen mecanismos sociales de formación del público como sujeto y agente crítico en dicho ámbito.

¹² Habermas (1962) 56.

¹³ “Es handelt sich um Kategorien griechischen Ursprungs, die uns in römischer Prägung überliefert sind.”, *Ibid.* 56, se refiere a los términos τὸ κοινόν (‘lo común’) y τὰ ἰδιὰ (‘lo privado’). Cf. Ferry & Wolton *et al.* (1995); Arendt (1958) 71; Rabotnikof (1997).

¹⁴ “Im Deutschen wird das Substantiv aus dem älteren Adjektiv »öffentlich« erst während des 18. Jahrhunderts in Analogie zu *publicite* und *publicity* gebildet; noch am Ende des Jahrhunderts ist das Wort so ungebrauchlich, daß es von Heynatz beanstandet werden kann. Wenn Öffentlichkeit erst in dieser Periode nach ihrem Namen verlangt, dürfen wir annehmen, daß sich diese Sphäre, jedenfalls in Deutschland, erst damals gebildet und ihre Funktion übernommen hat; sie gehört spezifisch zur »bürgerlichen Gesellschaft«, die sich zur gleichen Zeit als Bereich des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit nach eigenen Gesetzen etabliert”, *Ibid.* 55-56.

¹⁵ “Bürgerliche Öffentlichkeit läßt sich vorerst als die Sphäre der zum Publikum versammelten Privatleute begreifen”, *Ibid.* 86.

¹⁶ Habermas (1962) 161-178. Habermas entiende la *Öffentlichkeit* como el “lugar” donde los ciudadanos se comportan como un “cuerpo público”, siendo fundamental para su constitución tres niveles histórico-sociales: la familia, el público y los espacios públicos literarios (Habermas 1962, 86-121). Para este, el espacio de la opinión pública es una red para la comunicación de opiniones, en la que los flujos de comunicación quedan filtrados y condensados en opiniones públicas en torno a un tema específico (Habermas 1992, 335-6), el cual se reproduce a través de la acción comunicativa. Por ello, sostiene, los canales de comunicación del espacio público están conectados con los de la vida privada, así el entendimiento intersubjetivo predominante en la práctica comunicativa cotidiana se mantiene en la comunicación entre extraños, la cual se efectúa en espacios de opinión pública ramificados (Habermas 1992, 436-37).

2.1.2. El espacio público ateniense: ciudadanía, intelectuales y público

Si bien se puede aceptar con Habermas la inexistencia de mecanismos de representación política según el modo en que estos fueron desarrollados en la sociedad burguesa,¹⁷ esto no implica que la política necesariamente adquiera la forma de una práctica señorial. Habermas sostenía que en Atenas:

Die politische Ordnung ruht bekanntlich auf Sklavenwirtschaft in patrimonialer Form. Die Bürger sind zwar von produktiver Arbeit entlastet; die Teilhabe am öffentlichen Leben hängt aber von ihrer privaten Autonomie als Hausherrn ab.¹⁸

De allí que este haga depender la pertenencia a la *pólis* del patrimonio doméstico.¹⁹ No obstante, en primer lugar, en el caso de Atenas las reformas de Solón habían ampliado el acceso de la ciudadanía a los sectores más pobres de la comunidad, a partir de la incorporación de los *θηῆτες* como clase sensitaria;²⁰ por lo cual, su afirmación pierde vigencia para la Atenas de la segunda mitad del período arcaico, así como para el período clásico;²¹ en segundo lugar, algunos de los trabajos sobre la base económica del funcionamiento de la *pólis* han demostrado que el modelo de “ciudadanía ociosa” de base esclavista resulta insuficiente para explicar el desarrollo de la política democrática ateniense.²²

Asimismo, la afirmación de Habermas según la cual la notoriedad pública no coincide con ‘lo público’, presupone la inexistencia de ‘intelectuales’ que intervengan en un espacio de intercambio crítico extra-estatal. Ello se debe, según Habermas, al hecho de que la única forma de intervención ciudadana en el espacio público ateniense estaría dada por su participación en las instituciones de la *pólis* en tanto propietarios (*οικοδέσποτα*). Por ello considera que:

Im Licht der Öffentlichkeit <sc. ateniense> kommt erst das, was ist, zur Erscheinung, wird allen alles sichtbar. Im Gespräch der Bürger miteinander kommen die Dinge zur Sprache

¹⁷ Dusso (2003) 96-104, considera que el concepto de “representación política” es un producto moderno y que a partir de Kant se delinea el concepto que se manifiesta en las constituciones modernas, el cual si bien polemiza con Hobbes no niega el nexo que este establece entre representación y soberanía, el cual con Hegel se trataría de superar a partir de nuevas bases.

¹⁸ Habermas (1962) 56.

¹⁹ “wie umgekehrt Armut und fehlende Sklaven an sich schon ein Hindernis für die Zulassung zur Polis wären - Verbannung, Enteignung und Zerstörung des Hauses sind eins”, Habermas (1962) 56.

²⁰ Ps.-Arist. *Ath.Pol.* 7.2-4; Plut. *Sol.* 18.1-3; cf. Domínguez Monedero (2001) 57-70.

²¹ Mossé (2007) 33-43.

²² Wood (1989) 81-125.

und gewannen Gestalt; im Streit der Gleichen miteinander tun sich die Besten hervor und gewinnen ihr Wesen — die Unsterblichkeit des Ruhms.²³

Esto quiere decir que, para Habermas, en Atenas la forma en que se desarrolla la política solo tiene como objetivo el reconocimiento (*Anerkennung*) por parte del resto de la comunidad,²⁴ debido a que solo participan los propietarios y, por tanto, lo que podemos identificar allí como ‘espacio público’ es, en realidad, según Habermas, tan solo el ámbito de notoriedad adquirida por el reconocimiento social. Por ello, solo habría actividad política dentro de los marcos institucionales de la *pólis* y actuarían políticamente quienes pueden acceder a cargos públicos (según Habermas, solo los ciudadanos en tanto propietarios). De modo que no habría un espacio de crítica y discusión acerca de los asuntos públicos por fuera de las instituciones de la *pólis*, como ocurriría en el ámbito de la política burguesa a partir del rol que cumplen los ‘intelectuales’. Sin embargo, este presupuesto queda refutado al analizar la función que cumplen ciertas actividades intelectuales en el contexto de la democracia del siglo V. El caso del σοφιστής durante el siglo período clásico,²⁵ así como el desarrollo de las escuelas filosóficas hacia el siglo IV,²⁶ más allá de las diferencias en cuanto al funcionamiento de la democracia durante esos siglos,²⁷ pone de manifiesto que existían en Atenas actividades extra-institucionales que no solo tuvieron impacto en la actividad política,²⁸ sino que además estas se realizaron en un espacio simbólico con fuerza performativa en el que se criticó los fundamentos que instituyen a la comunidad.

Por otra parte, Habermas plantea que en el caso ateniense no se puede observar un ‘público’ que opere como sujeto y agente. No obstante, las críticas realizadas a la democracia en el período clásico ponen en evidencia que la política no solo es considerada como una forma de espectáculo, sino que además señalan la asimilación de la ciudadanía a ‘un público’ y que ello justamente implicaría uno de sus principales problemas. El modelo habermasiano se sostiene, por un lado, en la línea decadentista propia de la Escuela de Francfort a partir de la cual el modelo comunicativo ateniense habría establecido un código que corrompió la democracia ateniense en

²³ Habermas (1962) 57.

²⁴ “Die Tugenden, deren Katalog Aristoteles kodifiziert, bewähren sich einzig in der Öffentlichkeit, finden dort ihre Anerkennung.”, *Ibid.* 57.

²⁵ Isnardi Parente (1977); Ostwald (2009) 245-261; Plácido (2009) 89-101.

²⁶ Azoulay (2007).

²⁷ Sinclair (1988) 34-47; Hansen (1991) 296-304.

²⁸ Gottesman (2014) 11-19; Isnardi Parente (1982) 163-176.

tanto permitió a los demagogos manipular a la ciudadanía, y, por otro lado, en un prejuicio ilustrado según el cual las masas son meros espectadores pasivos de los discursos de las élites. Estos supuestos se habrían elaborado con base en los prejuicios de origen oligárquico que transmiten las fuentes: la crítica de Cleón a la multitud por haber abandonado el uso público de la razón y comportarse como meros espectadores de debates políticos, o la crítica a la “teatrocracia” por parte de Platón.²⁹ Sin embargo, esta lectura ‘decadentista’ se deriva de la conceptualización del ‘espacio público’ como espacio institucionalizado de circulación de la palabra.³⁰ En el caso ateniense, si bien la ἐκκλησία constituía un espacio institucional en el que la palabra de la élite ateniense circula,³¹ no debe pensarse como un proceso totalmente pasivo. Peter J. Rhodes ha argumentado que a pesar de que Pericles o algún otro miembro de la élite política ateniense pudiese gozar de alguna preeminencia política, ella era contingente e inestable, de modo que quien haya buscado dirigir la política ateniense debió persuadir a los ciudadanos de votar su propuesta y la de los hombres que piensan en la misma línea que él.³² De modo que, para Rhodes, si bien en Atenas hubo procesos colectivos de toma de decisión, dado el carácter heterogéneo con el que se conformaba la ἐκκλησία³³ habría que entenderla como una práctica política acéfala.³⁴ Por esta razón, la ciudadanía no cumplió un rol de meramente espectadora de discursos, ni la práctica asamblearia constituyó un dispositivo de perversión del espacio público, sino que ello puso en evidencia el carácter crítico, dentro de la élite ateniense, hacia la democracia radical.³⁵

Finalmente, en términos generales, podemos señalar tres problemas en la tesis de Habermas: (1) el modelo explicativo se construye a partir de la asociación entre acuñación de la palabra *Öffentlichkeit* y constitución del ‘espacio público’. Sin embargo, esto implica un modelo

²⁹ Thuc. 3.38.4, donde Cleón acusa a los atenienses de que con el marco procedimental asambleario para la toma de decisiones se convierten en los culpables de “otorgar premios a los otros” (τὰ μὲν ἄθλα ἐτέροις δίδωσιν) mientras ellos “cargan con los riesgos” (τοὺς κινδύνους ἀναφέρει), entregándose, por el placer del oído (ἀκοῆς ἡδονῆ), a quienes son capaces de dar buenos discursos (σοφιστῶν). Cf. Villacèque (2013) 288-96; Gallego (2016) 22-30.

³⁰ Ober (1989) 127-155. Cf. Nightingale (2004) 51 n. 40, quien considera que los ciudadanos en tanto θεαταί adquieren un rol pasivo en la democracia ateniense del siglo V. Para una lectura “pasiva” de los ciudadanos atenienses, ver Lang (1972) 159-169; Cohen (1984) 46-49.

³¹ de Romilly (1992) 105-112; Ober (1989) 112-18; Plácido (1997) 210-229; Gallego (2003) 100-118; Solana Dueso (2000) 76-84.

³² Rhodes (2000) 465-475. Sobre la capacidad de influencia de los opositores políticos y la manipulación del voto en la asamblea democrática, ver: Bearzot (1999) 265-307.

³³ Cf. Hansen (1989) 11-17.

³⁴ Rhodes (1995) 153-167.

³⁵ Ober (2002) 14-51; Harris (2005) 11-24.

de explicación causal según el cual el término sería efecto de una realidad social, atribuyendo al lenguaje un carácter epifenoménico (o supraestructural) y, por tanto, subordinado. Esto, a su vez, presenta varios problemas: en primer lugar, mantiene la distinción propia de las filosofías de la conciencia entre palabra y contexto, de modo que la relación causal no surge a partir del análisis del fenómeno histórico estudiado, como pretende Habermas, sino de las condiciones analíticas establecidas por los propios límites de los compromisos ontológicos asumidos por su modelo explicativo; en segundo lugar, asocia la emergencia de un término con la formación de un concepto, lo cual, históricamente, no tiene por qué darse en conjunto, dado que uno remite al plano del significado y el otro al de la representación. Esto conduce a que (2) el planteamiento de Habermas se enmarque en un modelo lógico de explicación procesual lineal, hasta incluso evolucionista. Este modelo lo lleva a plantear la emergencia del ‘espacio público’ como el paso de un ‘espacio abstracto’ durante el período monárquico hacia su institucionalización en la sociedad burguesa, entendiendo la ‘institucionalización’ como un proceso de materialización en el plano de la realidad social. Sin embargo, este modelo, a pesar de las intenciones de Habermas,³⁶ constituye un esquema típico-ideal sostenido por la pretensión de defender el proyecto ilustrado en tanto superación racional de los modelos personalistas y la confianza en que la racionalidad formal pueda establecer las condiciones para una acción social emancipadora. Según este modelo, a su vez, la institucionalización deriva en la constitución de espacios ‘reales’ de circulación de la palabra, por lo que (3) el concepto de *Öffentlichkeit* en Habermas coloca en primer plano al lenguaje y su poder, definiendo lo público de este espacio a partir de la comunicabilidad de la palabra. Sin embargo, el ‘espacio público’ así concebido adquiere relevancia solo en el marco de la normatividad establecida por su teoría de la acción comunicativa, de modo que se pone en evidencia que la explicación habermasiana antes que describir un proceso histórico como tal, trata de encontrar las condiciones que permitan justificar su modelo teórico. Los estudios históricos acerca de la formación del ‘espacio público’ han puesto en evidencia que la construcción de lo “público” y de lo “común” pasa tanto por las prácticas como por los discursos.³⁷

³⁶ “Die andere Eigentümlichkeit der Methode ergibt sich aus dem Zwang, zugleich soziologisch und historisch verfahren zu müssen”, Habermas (1962) 51.

³⁷ Chartier (1998) 67-83, (1991) 37-60; Schmitt-Pantel (1992).

En un trabajo reciente, Vincent Azoulay también rechaza la tesis habermasiana; para ello argumenta que la escritura de la ley habría garantizado a los ciudadanos el control de su aplicación, por lo cual, siguiendo a Pébarthe,³⁸ considera que los espacios políticos no institucionalizados habrían sido espacios de crítica y diálogo donde se discutía el funcionamiento de la *pólis*, plasmado en la ley como resultado de las decisiones colectivas. Ello presupone que el ‘espacio público’ se define y adquiere sentido como práctica social solo en el marco del funcionamiento institucional pero por oposición a la *pólis* y que, por ende, opera como mecanismo de intervención extra-institucional.³⁹ Por lo cual, en la lectura de Azoulay el principio de publicidad de la ley juega un rol estructurante en la emergencia del ‘espacio público’ adquiriendo un sentido estricto en tanto solo opera definiendo cursos de acción para la *pólis*. Esto implica pensarla como un elemento dentro de la lógica de ‘la política’, en tanto ejercicio del poder a través de las instituciones del Estado, despojándola del ámbito de ‘lo político’, entendido como espacio de conflicto en el que se definen las condiciones de operatividad de la política.⁴⁰ Por esta razón, Azoulay rechaza la existencia de un espacio público para el siglo V. Este sostiene que hacia ese siglo las relaciones entre los ciudadanos estaban fundamentalmente ordenadas en *ἐταιρείαι* y, por tanto, carecían de función crítica. La discusión en torno al problema de las *ἐταιρείαι* le permite a Azoulay argumentar que hacia el siglo V la política se desarrolla en el ámbito de lo privado, de modo que se carece de un ámbito público donde se abra un espacio de discusión que permita definir cursos de acción para la *pólis*. Por ello, ubica la formación y desarrollo de espacio público en Atenas hacia fines del siglo IV considerando que las escuelas filosóficas y retóricas habrían constituido un espacio de discusión dirigido al mutuo entendimiento.⁴¹ Esto se debe, para Azoulay, a que el desarrollo de un espacio público consolidado presupone la conformación de un “campo intelectual” estrechamente integrado a

³⁸ Pébarthe (2006) 288-289.

³⁹ Cf. Azoulay (2011) 70.

⁴⁰ Cf. Azoulay (2011) 69. Azoulay & Ismard (2007) 271-272, en un artículo conjunto, reconocen la importancia de considerar la ‘diferencia política’ en Atenas. En dicho artículo consideran que ‘lo político’ se encontraría diluido en el carácter totalizante que adquiere ‘la política’, por lo cual proponen definir ‘lo político’ como «*la croisée des institutions et des pratiques sociales*» (*Ibid.* 306, cursiva en el original). Esta definición difiere con nuestra lectura en tanto considero que diluye el carácter conflictivo como elemento constitutivo (Loroux 2008, 102-106). Una consecuencia de este tipo de lectura, según Nancy & Lacoue-Labarthe (1997) 109, consiste en reducir ‘lo político’ a ‘lo social’, en cuanto oculta lo propio de ‘lo político’ al subsumirlo en el dominio de las prácticas sociales.

⁴¹ Cf. Azoulay (2007) 177; (2011) 67; Jaulin (2014) 160-162.

la actividad cívica. Lo cual solo es posible en el contexto de la restauración democrática del 404, ya que se produce un desmantelamiento de las *ἐταιρείαι* del siglo V que habría llevado a los ‘intelectuales’ a desarrollar nuevas formas de intervención en la vida cívica.⁴² Las nuevas prácticas intelectuales y formas de transmisión del saber desarrolladas hacia el siglo IV se incluirían entre dichas formas de intervención.⁴³

Azoulay sostiene que en el siglo V los espacios de sociabilidad donde se produce la circulación de la información se ve reducida a los banquetes privados (*συμπόσια*).⁴⁴ Para él este fenómeno habría jugado un rol central, ya que cumple la función de establecer amistades de larga duración entre los *ἐταίροι*. De manera que la conformación de las *ἐταιρείαι* habría estado vinculada con la conformación de grupos sociales que definen cursos de acción para la *πόλις* en espacios privados. Esto implica que la organización de acciones políticas colectivas se dio en un plano sectorial, delimitado a quienes participan en las mismas redes sociales, creando un microcosmos cerrado. Esta lectura según la cual los *συμπόσια* regulan de manera predominante las formas de organización de acciones colectivas en el siglo V, presupone analizar estas acciones dentro de la lógica de ‘la política’, en cuanto se considera que responden a estructuras verticales que trascienden su capacidad de crítica. No obstante, esto significa que la ‘lógica política’ se determina por la ‘lógica partidaria’. Peter J. Rhodes rechaza este tipo de lecturas de la función de las *ἐταιρείαι* y considera que no hubo ‘partidos’ con programas ni mucho menos miembros comprometidos para soportar esos programas. Argumenta que en los casos de figuras con liderazgo que influían en las políticas del Estado, sus convenciones sociales y políticas no se organizaban en ‘partidos’ como en la política moderna. Por lo cual, si bien hubo hombres que ejercieron mayor grado de influencia que otros, la práctica de incluir sus nombres se debía a que su influencia era reconocida para que los que no compartían la decisión les pudiesen echar la culpa.⁴⁵ Asimismo, Julián Gallego, sostiene que la práctica política democrática en el período clásico, si bien no eliminó el patronazgo como uno de los elementos de la construcción del

⁴² Azoulay (2007) 180.

⁴³ Cf. Azoulay (2007) 184-186. Por el contrario, Plácido (2002) 199, considera que el análisis de la obra de Platón y la construcción de la oposición entre Sócrates y los Sofistas responde a dos modelos: (a) protagórico: refleja a la práctica sofística ligada a la asamblea y (b) socrático: heredero de las prácticas del banquete. Cf. Rossetti (1976) 48-64; Plácido (1991).

⁴⁴ Azoulay (2011) 70.

⁴⁵ Rhodes (1995)

poder, interactuaba con otras prácticas que le restaban peso en el funcionamiento del régimen democrático.⁴⁶

Por otra parte, según el testimonio de Plutarco,⁴⁷ en la segunda mitad del siglo V, Pericles abandonó las “amistades privadas” y la sociabilidad asociada a los *συμπόσια*, puesto que advierte en ellas la formación de un grupo social capaz de desestabilizar el orden democrático. Sin embargo, sostiene Azoulay, esto no implicaría la desaparición de este tipo de prácticas, ya que tras la muerte de Pericles quienes lo sucedieron continuaron haciendo uso de los círculos de amigos para afirmar su poder.⁴⁸ De esta manera, Azoulay relativiza el testimonio de Plutarco considerando que, probablemente, pertenezca a una caída en el lugar común de representarlo como un líder dedicado a los intereses del pueblo,⁴⁹ pero que no testimonia las prácticas reales de las élites.⁵⁰ Compartimos con Azoulay que el testimonio de Plutarco presenta un juicio exagerado respecto de la actitud de Pericles hacia los *συμπόσια*, debido principalmente a los objetivos moralizantes que presenta su obra, lo que lo habría llevado a sobredimensionar muchas veces la tradición recibida.⁵¹ Sin embargo, si bien el tono de Plutarco es exagerado y en cierta medida condescendiente con la imagen construida por la tradición a la que él remite, esto no

⁴⁶ Gallego (2008) 201-202. Cf. Gallego & Valdés Guía (2014) 208-211.

⁴⁷ Plut. *Pericles* 7.5 (ed. Ziegler [T]): εὐθὺς δὲ καὶ τοῖς περὶ τὴν δίαίταν ἐτέραν τάξιν ἐπέθηκεν. ὁδὸν τε γὰρ ἐν ἄστει μίαν ἐωρᾶτο τὴν ἐπ' ἀγορὰν καὶ τὸ βουλευτήριον πορευόμενος, κλήσεις τε δείπνων καὶ τὴν τοιαύτην ἄπασαν φιλοφροσύνην καὶ συνήθειαν ἐξέλιπεν, ὡς ἐν οἷς ἐπολιτεύσατο χρόνοις μακροῖς γενομένοις πρὸς μηδένα τῶν φίλων ἐπὶ δείπνον ἔλθειν. πλὴν Εὐρυπτολέμου τοῦ ἀνεψιοῦ γαμοῦντος ἄχρι τῶν σπονδῶν παραγενόμενος εὐθὺς ἐξάνεστη. [*<sc. Pericles>* Inmediatamente impuso un carácter distinto a su forma de vida habitual. Se le veía recorrer un solo camino en la ciudad, el que conducía al ágora y al Consejo; abandonó las invitaciones a los banquetes y todo tipo de amistad y relaciones semejantes, de modo que en el tiempo que estuvo dedicado a la política, que fue largo, no acudió a casa de ningún amigo para un banquete. Solo con ocasión de la boda de su primo Euriptólemo asistió a las libaciones y en seguida se ausentó.”, trad. Pérez Jiménez (BCG)].

⁴⁸ Este sería el caso de Cleón, por ejemplo, cf. Connor (1971) 129-131. Lafargue (2013) 41-44, ha sostenido que Pericles y Cleón, a pesar del juicio formado a partir de la tradición, habrían sido cercanos, aunque no se puede afirmar que hayan sido amigos.

⁴⁹ Sobre algunos elementos de esta tradición, ver *infra* §2.4.2.

⁵⁰ Azoulay (2010) 143: “De fait, Périclès ne semble pas avoir renoncé, dans la pratique, à ses multiples amitiés. À tort ou à raison, il fut même accusé par ses adversaires d’entretenir une galaxie de *philoï* plus ou moins embarrassants”.

⁵¹ Cf. Stadter (1989) li. El objetivo moralizante, en este caso, se puede observar claramente en la conclusión que deriva Plutarco de esta anécdota, Plut. *Pericles* 7.6: σπονδῶν παραγενόμενος εὐθὺς ἐξάνεστη. δεῖναι γὰρ αἱ φιλοφροσύναι παντὸς ἔγκου περιγενέσθαι, καὶ δυσφύλακτον ἐν συνθειῇ τὸ πρὸς δόξαν σεμνὸν ἐστὶ. τῆς ἀληθινῆς δ' ἀρετῆς κάλλιστα φαίνεται τὰ μάλιστα φαινόμενα, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν οὐδὲν οὕτω θαυμάσιον τοῖς ἐκτὸς ὡς ὁ καθ' ἡμέραν βίος τοῖς συνοῦσιν. [*“Pues las diversiones son terribles para mantener cualquier actitud distante y es difícil de guardar con el trato amistoso la seriedad que lleva al prestigio. En cambio, de la verdadera virtud parece más hermoso lo que más se muestra y de los hombres buenos nada es tan admirable para los de fuera como su vida diaria para los que conviven con ellos”, trad. Pérez Jiménez (BCG)].*

implica que Pericles no haya visto con recelo la función y el peso político que tenían los *συμπόσια* y que, por ello, haya intentado llevar adelante una práctica que tuviera como objetivo desplazar a los banquetes aristocráticos de ese lugar. Puesto que, el carácter exagerado con que Plutarco presenta la información nos permite rechazar los aspectos moralizantes de su obra y, por tanto, separar sus juicios de valor del contenido fáctico de lo transmitido por la tradición. De modo que, tenemos razones para rechazar la forma y lo que Plutarco pretende transmitir con esta forma. Asimismo, el hecho de que Pericles haya tratado de contrarrestar la capacidad desestabilizante que podían tener los *συμπόσια*, no implica que las haya eliminado o que lo haya intentado, ni mucho menos prohibido entre sus amigos o aliados políticos, como parece derivar Azoulay. Algunos de los testimonios conservados, nos permiten afirmar que, hacia fines del siglo V el *συμπόσιον* seguía siendo una práctica extendida y consolidada hacia el interior de la aristocracia ateniense.⁵² Tampoco tenemos evidencias de que Pericles la haya rechazado plenamente; por lo que, a partir de la información de que disponemos, es posible conjeturar que este pudo considerar riesgosa la capacidad de organizar acciones colectivas que permitía el *συμπόσιον* a sus opositores políticos, así como, estratégicamente útil el rodearse de un círculo público —es decir, “a la vista”— de amistades reconocibles por los ciudadanos atenienses, aunque no por ello rechazando totalmente todo tipo de práctica de sociabilidad privada. De hecho la *ἐταιρεία* sigue cumpliendo un rol central para intervenir exitosamente en la *ἐκκλησία*.⁵³

En el siglo V, para Azoulay, el lugar de las *ἐταιρίαι* en la conformación de grupos sociales que se desenvuelven en el ámbito de lo privado y definen cursos de acción para la *pólis*, los cuales, a su vez, tienen a los *συμπόσια* como la forma predominante de regulación de las acciones colectivas, le permiten rechazar la existencia de un espacio público en dicho siglo. Sin embargo, como sostuvimos anteriormente, la existencia de *ἐταιρίαι* no implicó necesariamente que la práctica política se reduzca o se defina exclusivamente en el ámbito privado, sino que, en varias ocasiones, pudo haber servido para operar en el espacio público. De modo que, se puede sostener, tanto contra Habermas como contra Azoulay, la existencia de un espacio público hacia el siglo V.

⁵² Cf. Ión de Quíos 392F13, F6 (*FGH*) [= *F14, F19 (*FSG*)]; Ar. *V*. 1208-1258.

⁵³ Cf. Mossé (2005) XX-XX; Rhodes (2000) 465-475.

2.2. ΝΟΜΟΣ, PUBLICIDAD Y ESPACIO PÚBLICO

La emergencia de un poder popular hacia mediados del siglo V en Atenas, como consecuencia del acontecimiento político de la democracia,⁵⁴ estuvo ligada con diferentes aspectos de la construcción del poder por parte del δῆμος. Este fenómeno, identificado con la δημοκρατία, parece haber estado ligado a una especial preocupación por la difusión de los actos políticos de la comunidad, representada por medio de un soporte material destinado a la exhibición pública. El período de vigencia de esta soberanía popular se puede ubicar entre las reformas de Efialtes y la interrupción de la democracia en el 404. Este cierre habría traído como consecuencia un creciente ‘imperio de la ley’, por lo cual la escritura de la ley habría adquirido un rol central en la construcción del vínculo entre ley y sociedad.⁵⁵ No obstante, en este apartado me propongo argumentar que en Atenas clásica escritura y democracia no son fenómenos necesariamente vinculados, sino que este vínculo es producto de un proceso en el cual el estatuto de la escritura se fue transformando en función de los actos de escritura.

2.2.1. Publicidad y escritura en Atenas

Albert Henrich sostenía que en el mundo antiguo textos y escritos coexistieron de diversa manera,⁵⁶ lo cual implica una distinción entre el texto como comunicación verbal —sea oral o escrita— y el escrito como una de las formas en que circulan los textos. Esta situación nos lleva a hacer un breve *excursus* sobre la distinción entre texto y escrito para tratar de *comprender*⁵⁷ la función que estos cumplían en Atenas.

La comunicación textual, tal como la define Henrich, no queda reducida a la expresión escrita, ni es entendida como una mera yuxtaposición de oraciones, sino que implica un cierto grado de significación estructural que lo hace más rico que la suma de los significados de las

⁵⁴ Gallego (2003).

⁵⁵ Cf. Ostwald (1986) 337-520; Gagarin (1986) 121-142.

⁵⁶ Henrich (2003a) 210.

⁵⁷ Utilizamos el término ‘comprender’ en el sentido hermenéutico de *Verstehen*. Véase Dilthey (1927) 163-184, asumiendo las críticas que le fueron realizadas por Gadamer (1960).

frases que lo componen, en tanto contiene presupuestos distintos a los de sus frases aisladas.⁵⁸ De modo que el proceso de producción de textos está ligado a las prácticas de construcción de sentido, mientras que la escritura, ya sea entendida como un código de segundo grado en tanto representación gráfica de la lengua⁵⁹ o como la totalidad que hace posible toda inscripción,⁶⁰ se corresponde con una inserción del mensaje en un sistema de comunicación literaria.

El caso de los textos en Atenas nos presenta una diversificación de las prácticas de producción de sentido y, por tanto, una diseminación del mismo. El abordaje de los textos antiguos, en consecuencia, necesita ser pensado en su dimensión histórica. En los primeros registros escritos que conservamos de la región del Ática encontramos evidencias donde la escritura de textos constituye un momento en un proceso de producción textual que está inmerso en lo que van den Eijnde,⁶¹ llamó “situación de referencia crítica”,⁶² entendida como las fuerzas sociales capaces de trascender el momento en sí mismo y transformar la conciencia del público respecto del orden social, cuya ritualización se presenta como un camino seguro para la durabilidad y constitución social del significado. El caso de los *graffiti* encontrados en el monte Himeto, datados entre los siglos IX y VI,⁶³ ponen en evidencia la función que cumple la escritura dentro de un contexto de ritualización.⁶⁴ En muchos de los *graffiti* se puede observar una estructura formular bastante instalada: el nombre del dedicante, el nombre del dios y las palabras

⁵⁸ Véase Marchese & Forradellas (2007) 400-402; Hjelmslev (1971). Para una concepción del texto como totalidad, ver Derrida (1967a).

⁵⁹ Saussure (1916) 51-53. Véase Marchese & Forradellas (2007) 138, concepción que se toma como punto de partida en gran parte de la crítica literaria contemporánea, por ejemplo, Lotman (1982), quien la entiende como operación consciente que el autor ejercita al objetivar su mensaje. Para una crítica a esta concepción de la escritura bajo la categoría de “escritura como suplemento”, ver Derrida (1967a) 15-18; 207-218, (1972) 179-184.

⁶⁰ Derrida (1967a) 19-20; (2000) 86.

⁶¹ van den Eijnde (2010) 13.

⁶² El concepto de “Situation of Critical Reference” van den Eijnde lo toma de Van 't Wout (2010), quien reformula el concepto de “situaciones de referencia última” de Gilsenan (1976) para las “sociedades de honor” del Líbano. No obstante, como sostiene Cohen (1995) 85-86, tanto el honor como el sentido social de los términos son discutidos en contextos persuasivos, por lo cual en ambos casos están vinculados a la palabra hablada como elemento de negociación pública.

⁶³ El santuario fue excavado en el siglo XIX por Blegen y Young, quien publicó el reporte preliminar. El santuario correspondería a la segunda mitad del siglo X, lo que lo convierte en el santuario más antiguo atestiguado en el Ática. Para las referencias arqueológicas y arquitectónicas del santuario, ver Young (1940); Langdon (1976) 1-8; Mazarakis-Ainian (1997) 143-144, para una discusión acerca del lugar de este santuario dentro del desarrollo histórico de los altares, ver Rupp (1983) 101-107; Mazarakis-Ainian (1988) 105-119.

⁶⁴ Recientemente Gallego & Valdes Guía (2014) 140-143, han argumentado que este templo es una manifestación de la religiosidad campesina, donde el culto a Zeus se enmarca en un contexto de ritualización controlado por los *aristoi* a partir de relaciones asimétricas y clientelares. Cf. Polignac (1998) 33-34.

ἀνέθηκεν (“lo dedicó”) o ἔγραψεν (“lo escribió”).⁶⁵ Si aceptamos que la ritualización se inscribe en el marco de la durabilidad y la constitución social del sentido, en tanto la repetición⁶⁶ sistematiza y refuerza el ‘horizonte de expectativa’⁶⁷ de una determinada comunidad histórica, entonces las dedicatorias encontradas en monte Himeto componen uno de los elementos constitutivos de la cohesión social⁶⁸ a través de los mecanismos de producción colectivos del sentido de la escritura, siendo el ritual, en su carácter de “situación de referencia crítica”, el proceso mediante el cual el hecho privado de la dedicatoria, adquiere un carácter público. De modo que, entendido en estos términos, en el Ática arcaica las prácticas rituales de producción de sentido del texto son las que otorgan el carácter público al escrito o a la práctica de escritura, lo que le permite trascender el momento individual de la inscripción. Por ello, podemos sostener que en estos casos la escritura no tiene en sí misma elementos de publicidad, sino que es la *performance* de la textualidad lo que permite el paso a lo público.

Muchos autores consideran que la codificación de la ley implicaría un reemplazo de esta práctica arcaica, debido a que provee de un mecanismo abstracto para la ingeniería social. De manera que la escritura de la ley garantizaría su fijación⁶⁹ y, por ende, ofrecería elementos para establecer su unidad y obligatoriedad. No obstante, como sostiene Osborne,⁷⁰ si bien el derecho griego fue esencialmente escrito, no es el texto escrito lo que le otorga unidad al derecho. Por esta razón, la normatividad establecida por el νόμος supondría una estructura común en la cual se inscribe y se articula la norma.

La ritualidad sobre la que se sostiene la producción textual durante el período arcaico, se vio complementada, aunque no reemplazada, en el período clásico a partir de la incorporación de nuevos soportes sobre los que fueron copiados y re-copiados los textos garantizando así, en

⁶⁵ Cf. Langdon (1976) 13-41.

⁶⁶ Sobre el carácter de la repetición como dispositivo memorístico de la cultura oral, trasladado al plano de la escritura, véase Salgado (2014) 58-64. Para un análisis pormenorizado de los fenómenos de repetición vinculados con la anáfora en la literatura homérica, ver: Castello (2010) 60-121.

⁶⁷ Utilizo el término “horizonte de expectativa” en el sentido de la *Erwartungshorizont* de Koselleck (1976) 354-359, véase además Ricoeur (2006) 146-165, quien lo reconfigura en términos de *promesse*.

⁶⁸ Sobre los aspectos religiosos, en los rituales y las fiestas como elemento de cohesión social, ver Plácido (1997) 194-196. Cf. García López (1975) 152-157; Gernet & Boulanger (1960) 219-222. De Polignac (1995), analiza el lugar de los ritos de procesión en la construcción de la cohesión social, véase además Isin (2002) 72-76. Para una revisión del modelo de Polignac, ver Kavoulaki (1999) 298-306; Kindt (2009) 26-29; (2012) 32-35.

⁶⁹ Detienne (1988) 31-56. Esta posición es presentada por Gallego (2003) 112-113, aunque sin aceptar la superación de la escritura por sobre la oralidad.

⁷⁰ Véase Osborne (1992) 40. *Contra* Hölkeskamp (1992).

muchos casos, su perdurabilidad. No obstante, muchos de los escritos que perduraron hasta nosotros forman parte de tramas textuales que hemos perdido, así como también fueron registrados originalmente en formatos distintos a los que conservamos, por lo cual no podemos más que reconstruir conjeturalmente su sentido.

2.2.2. El vínculo democracia y escritura

El número de inscripciones atenienses durante el período clásico (siglo V y IV) que se han preservado difieren en magnitud respecto de otras *pólis*. Este hecho fue objeto de múltiples lecturas e intentos de explicación. No obstante, si bien se ha escrito mucho en el último tiempo acerca del lugar de la escritura en Atenas, según la observación de Ch. Hedrick,

There have been few explicit attempts, however, to relate the Athenian ideology of reading and writing to that of the political system, the democracy.⁷¹

Por este motivo, muchos especialistas, siguiendo la lectura propuesta por B. Meritt sobre la escritura expuesta en Atenas,⁷² sostuvieron que el desarrollo de la escritura en esta *pólis* estuvo vinculado con la elaboración y desarrollo de las prácticas democráticas, aceptando que la escritura cumpliría una función principalmente informativa.⁷³ De manera que se asocia directamente la difusión de la escritura con el desarrollo de un espacio público en Atenas. No obstante, esta asociación presenta una serie de presupuestos que nos resultan problemáticos, por lo cual me concentraré, por motivos de extensión, solamente en aquellos dos aspectos que resultan relevantes para nuestro objetivo.

En primer lugar, entre los presupuestos de la postura de Merritt, podemos establecer el vínculo causal o secuencial mediante el cual se piensa la relación entre democracia y escritura. Por un lado, se tiende a pensar que el desarrollo de la escritura favorece en sí misma los procesos de democratización, en tanto la escritura de la ley por parte de la *pólis* democrática de Atenas habría tendido a establecer la objetividad y publicidad de la norma y, por tanto, el acceso

⁷¹ Hedrick (1994) 159.

⁷² Meritt (1940) 89-93.

⁷³ Entre los trabajos que aceptan esta función de la escritura en la *pólis* de Atenas, ver: Finley (1977) 605-622, Musti (1986) 21-48, Détienne (1986) 309-324, ampliado y revisado en (1988) 29-81; Hansen (1991) 311-312; Thomas (1992) 144-150.

equitativo a la justicia, lo cual colocaría a la escritura de la ley, en tanto elemento del acto legislativo, como fuente de legitimidad y obligatoriedad. No obstante, esto implicaría sostener que hay elementos en la escritura que son en sí mismos democráticos. Aquí el problema radica en varios aspectos. Si el desarrollo de la escritura interviene en los procesos de democratización, entonces cabría esperar que aquellas *póleis* que fomentaron la producción de escritos públicos desarrollasen mecanismos que tendían a democratizar las instituciones políticas. Esto es, las *póleis* que desarrollaron sistemas de codificación legal, deberían desarrollar, a su vez, mecanismos de democratización institucional. Por esta razón, analizaremos, por motivos de espacio, dos casos atestiguados de *póleis* con sistemas legales codificados. Si seguimos y aceptamos la tradición literaria, según Éforo de Cime,⁷⁴ es el código legal de Zaleuco en Locros Epicefirios (siglo VII)⁷⁵ la primera codificación de la ley en Grecia, por lo cual, a partir del supuesto de los elementos de democratización en la escritura, este código debería haber fomentado un proceso de democratización institucional. No obstante, la regulación de Zaleuco, según nos ha llegado por Estobeo y las referencias de Aristóteles,⁷⁶ no establecen los preceptos para una democratización de las instituciones, entendido esto como una regulación del *dêmos* de los tribunales de justicia,⁷⁷ sino que justamente niegan el carácter humano y convencional de las leyes que regulan la *pólis*, al atribuirles a los dioses como fuente de obligatoriedad de la ley.⁷⁸ Si bien, de acuerdo con Polibio al atestiguar la aplicación de la legislación de Zaleuco en el siglo II, estas prescribían la posibilidad de interpretar las leyes o proponer enmiendas, el procedimiento mediante el cual se llevaba a cabo consistía en presentarse ante una junta de mil personas con una soga al cuello y en caso de haber interpretado deficientemente la ley, debería ahorcarse frente a los jueces.⁷⁹ Lo cual nos indica de qué manera en términos efectivos (*Wircklichkeit*), el funcionamiento de esta

⁷⁴ Ephor. 70F139 (*FGrH*) [= Strab. 6.1.8]: πρώτοι δὲ νόμοις ἐγγραπτοῖς χρῆσασθαι πεπιστευμένοι εἰσὶ ["Se cree que los primeros en utilizar leyes escritas fueron <los locros>"]. Sin embargo, algunos especialistas ponen en duda la existencia de Zaleuco y, por ende, la autenticidad de su legislación.

⁷⁵ *CPCIInv.* 59. Sobre Zaleuco como νομοθέτης de Locros Epicefirios, ver: Arist. *Pol.* 1274a22; Iambl. *VP* 130, 172; cf. Gagarin (2008) 129-30 n. 27. Para la legislación de Zaleuco, ver: Zaleuc. 226.7-22 (*Pyth.Hell.*).

⁷⁶ Stob. 4.2.19; Arist. *Pol.* 1266b19-21.

⁷⁷ Véase [Arist.] *Ath. Pol.* 9.1; Arist. *Pol.* 1274a2-3; Thuc. II.37.

⁷⁸ [Los dioses] οὐ γὰρ τύχης οὐδ' ἀνθρώπων εἶναι δημιουργήματα (Stob. 4.2.19, ll. 26-27). Este argumento estaría vinculado a la concepción más arcaica respecto de la fundamentación de la legalidad de la ley, tal como aparece en Homero *Il.* II.204-6. Véase Gagarin & Woodruff (2007) 23-24.

⁷⁹ Plb. 12.16.10: τοῦτο δ' ἐστὶ καθισάντων τῶν χιλίων καὶ βρόχων κρεμασθέντων λέγειν ὑπὲρ τῆς τοῦ νομοθέτου γνώμης· ὀπότερος δ' ἂν αὐτῶν φανῆ τὴν προαίρεσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐκδεχόμενος, τὸν τοιοῦτον διὰ τῆς ἀγχόνης ἀπολλύσθαι βλεπόντων τῶν χιλίων.

codificación de la legislación no está sujeto al carácter escrito de la misma, en tanto procedimiento positivo abstracto e imparcial sostenido sobre la objetividad y publicidad del sistema legal, sino a la performance de las partes en conflicto *ante* los jueces. Ahora bien, muchos especialistas han rechazado la existencia de Zaleuco y, por ende, la legislación a él atribuida; por lo que, si rechazamos la tradición literaria y nos remitimos a la evidencia epigráfica, entonces debemos remitirnos a la Ley de Drero (siglo VII):

θιός ολοιον (*sic*). ἄδ' ἔφαδε | πόλι· ἐπεὶ κα
κοσμήσει, | δέκα Fετίον τὸν ἀ←Fτὸν | μὴ
κόσμεν· | αἱ δὲ κοσμησίε, | ὁ[π]ε δικασίε, |
ἀFτὸν ὀπλήλιν | διπλεὶ κάFτὸν → ἄκρηστον
| ἦμεν, | ἄς δόοι, | κῶτι κοσμησίε | μηδὲν ἦμην.
vacat ← ◊ ὁμόται δὲ | κόσμος | κοὶ δάμοι | κοὶ
| ἴκατι | οἱ τᾶς πολ[ιο]ς *vacat*.

¡Sea el dios propicio! Pareció bien a la ciudad lo siguiente: una vez que haya ejercido el cosmado [*kosmései*], que el mismo no ejerza el cosmado [*kosmesíe*] de nuevo> por espacio de diez años. Y si (siendo de ese plazo) ejerciera el cosmado [*kosmesíe*], en todos los casos en los que dictara sentencia, él mismo deberá <pagar> una multa doble, y será privado de por vida de sus derechos cívicos, y lo que haya realizado como *kosmos* será nulo. Los que prestan juramento: el *kosmos*, los *daimoi*, y *ikati hoi tās polios* [los Veinte de la ciudad].⁸⁰

Si bien la inscripción comienza con la fórmula ἄδ' ἔφαδε | πόλι (“pareció bien a la *pólis*”), no tenemos evidencias concluyentes que nos permitan afirmar que se refiere a una resolución del cuerpo de ciudadanos reunidos en asamblea o simplemente a la autoridad de los funcionarios de la *pólis*.⁸¹ No obstante, sí queda claro en la inscripción la existencia de tres instancias políticas que se comprometen por juramento (ὁμόται)⁸² a observar la ley aprobada: κόσμος, δάμοι y ἴκατι οἱ τᾶς πολ[ιο]ς;⁸³ de manera que es el rito mediante el cual se jura *ante* los dioses (θιός ολοιον), y

⁸⁰ SEG xxvii.620 [= M&L 2]. Texto escrito en dialecto dórico cretense con un cincel sobre una gran piedra de sideropetra gris oscuro (una especie de piedra caliza). La inscripción fue realizada en bloques de piedra y al parecer habrían estado ubicadas en la pared este del templo de Apolo Delfinio, la misma fue hallada junto con otros trece bloques que habrán conformado una legislación unificada, véase Perlman (2004). El texto fue publicado por primera vez en Demargne & Effenterre (1937).

⁸¹ Meiggs & Lewis (1969) 3; Veneciano (2010) 150; Perlman (2004) 1157-1158. Véase Cortés Copete (1999) 198-199, quien, siguiendo a Demargne & Effenterre (1937) 341-342, opta por sostener que se trata de un decreto del cuerpo de ciudadanos de Drero reunido en asamblea.

⁸² ὁμοται suele ser comúnmente interpretado como nominativo plural de ὁμότας “jurantes”, véase Avilés (2011) 2 n. 4. Gagarin (2008) 47 n. 20, llama la atención sobre el uso de este nominativo plural, que implica restituir el verbo ‘ser’ (ἔστι) elidido en presente indicativo, construcción que es algo rara en las legislaciones arcaicas donde suele utilizarse verbos en imperativo o en infinitivo con fuerza de imperativo.

⁸³ Sobre la composición y función de los δάμοι y los ἴκατι οἱ τᾶς πολ[ιο]ς se desconoce, se ha sugerido que los δάμοι fueran un equivalente a los τίται (magistrados encargados de multas) de Gortina o bien que fueran funcionarios fiscales (véase Demargne & Effenterre, 1937, 346-348); mientras que los ἴκατι οἱ τᾶς πολ[ιο]ς podrían

no la escritura de la misma, lo que ata a los tres elementos entre sí y opera como garantía de la obligatoriedad de la normativa,⁸⁴ entendida esta en su nivel textual. De manera que es el rito mediante el cual se lleva a cabo el juramento lo que le otorga un carácter público a la normativa,⁸⁵ mientras que la normativa fundamenta su obligatoriedad en el carácter ancestral de los dioses *ante* los cuales se realiza el juramento,⁸⁶ tal como afirma Aristóteles en el siglo IV cuando sostiene que “lo más antiguo (πρεσβύτατον) es lo más venerable, y se jura (ἄρκος) por lo más venerable (τιμιώτατον)”.⁸⁷ Asimismo, durante el período clásico el juramento mantiene su función de legitimación performativa, aunque desde parámetros políticos diversos a los de la ley de Drero.⁸⁸ En su análisis del juramento de Demofanto tras la restauración de la democracia a fines del siglo V,⁸⁹ sostiene Shear que es la experiencia colectiva de llevar a cabo el juramento lo que crea una unidad visual y tangible entre los atenienses involucrados, de modo tal que la ley del δῆμος se hace visible en la multitud de los ciudadanos.⁹⁰ Si bien este juramento constituye lo esencial del decreto de Demofanto (409), cabe observar su cláusula final respecto de los compromisos con carácter prescriptivo asumidos anteriormente: λύω καὶ ἀφίημι,⁹¹ la cual pone evidencia que no es el contenido proposicional del enunciado lo que establece la obligación de la ley, sino el rito colectivo mediante el cual el texto constituye su sentido, siendo este el que deshace la fuerza performativa de las prescripciones anteriores estableciendo un nuevo lazo de compromisos.⁹² De manera que, como acabamos de ver, la escritura no conduce necesariamente

haber sido una especie de ‘comisionados de la asamblea’ (véase Willetts, 1955, 167-169). Para una discusión detallada de las funciones de estos funcionarios, ver Veneciano (2010) 158-159.

⁸⁴ Véase Herman (1987) 58-69. Para una discusión acerca de la fuerza performativa del juramento de la ley en Drero, especialmente de la inscripción *Nomima* I.81 [= *SEG* 27.620], ver Avilés (2010) 44-47.

⁸⁵ Sobre la función social del rito de juramento como pasaje de una instancia privada a un compromiso público, puede verse el caso del juramento de los pretendientes de Helena de ayudar a su esposo en caso de rapto, convirtiendo así un asunto familiar en un conflicto panaqueo en Apolodoro, *Epit.*, III, 6, *Bib.*, III, 10, 9; Higino, *fab.* 78.2; Hesíodo, frag. 20. Véase González García (1995).

⁸⁶ “Diese Beobachtung –de acuerdo con Avilés (2010) 106– fügt sich in den allgemeinen Befund ein, dass im archaischen Griechenland die Staatsgewalt eher schwach war, ein Umstand, der die Benutzung von beeideten Vereinbarungen nahezu zwingend machte”.

⁸⁷ Arist. *Metaph.* 984b32-33 (ed. Jaeger OCT; trad. T. Calvo Martínez): τιμιώτατόν μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ἄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. Sobre el juramento de los dioses como elemento de la obligatoriedad de la ley vinculada a la μοῖρα, ver Cornford (1957) 23-26.

⁸⁸ Véase Fletcher (2012) 241-249; Sommerstein (2013) 47-56; McGlew (2012).

⁸⁹ And. *Myst.* 96-98; véase D. 20.159; Lycurg.127.

⁹⁰ Shear (2011) 136-141.

⁹¹ “lo disuelto y lo desembarazo de ello”.

⁹² Sobre la función del juramento en la ciudad, ver Loraux (2008) 136-140. Sobre los aspectos rituales del juramento en el mundo griego, ver Benveniste (1983).

al proceso de democratización de las instituciones de la *pólis* por su carácter público, debido a que justamente ‘lo público’ no recae en ella por sí misma, sino en el rito mediante el cual se lleva a cabo.

En segundo lugar, la postura de Meritt presenta otro presupuesto significativo en su argumento, esto es, que la escritura como expresión objetiva del lenguaje favorecería la conformación de un espacio público en la Atenas democrática, en tanto la exposición pública de la escritura implicaría su disponibilidad al debate. Si esta hipótesis fuese correcta, cabría esperar que se cumplan, entonces, al menos, dos condiciones, la existencia de un espacio público en la Atenas del siglo V y la disponibilidad de las leyes para el debate público. La concepción de una primacía de la publicidad de los actos de gobierno como garante de la justicia, fue establecida por Kant⁹³ como un elemento trascendental para la constitución de la democracia y, por ende, como idea regulativa de la razón para su funcionamiento institucional. Sin embargo, a pesar de que este presupuesto esté formulado de forma objetiva y universal, no fue históricamente autoevidente, mucho menos en el contexto de sociedades precapitalistas y preliberales. La conceptualización de Habermas sobre la conformación del espacio público (*Öffentlichkeit*), entendido este como el espacio de espontaneidad social libre de las interferencias estatales donde se hace un uso público de la razón dirigido al mutuo entendimiento, lo había llevado a rechazar esta situación para el caso ateniense.⁹⁴ Recientemente Vincent Azoulay, seguido por Annick Jaulin, criticó esta tesis, sosteniendo que la escritura de la ley garantiza a los ciudadanos el control de la aplicación de la ley, por lo cual, siguiendo a Christophe Pébarthe, considera que los espacios políticos no institucionalizados son espacios de crítica y diálogo;⁹⁵ no obstante, el hecho de que las leyes fueran expuestas públicamente, no garantiza que estas hayan sido leídas, ni mucho menos discutidas; como sostiene Julián Gallego,⁹⁶ el uso de decretos y leyes en los tribunales no implicaba leer lo que había quedado escrito, sino que eran los propios protagonistas, asesorados por letrados, los que citaban las leyes, pero nadie se tomaba el trabajo de verificar esas citas. De modo que, el presupuesto de un espacio público como condición para la democratización de las instituciones y, por tanto, el desarrollo de la democracia, no solo no se

⁹³ Ver la fórmula trascendental del derecho público: “Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht”, Kant (1795) 468.

⁹⁴ Cf. Habermas (1990) 54-58. Ver aquí *supra* §2.1.1.

⁹⁵ Cf. Azoulay (2007); Jaulin (2014); Pébarthe (2006) 288-289. Ver aquí *supra* Capítulo 1, §1.1.2.

⁹⁶ Gallego (2003) 112-113.

cumple en el caso ateniense, sino que, por el contrario, se lo puede considerar como una consecuencia de la democratización antes que una condición.

2.3. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO:

A partir del desarrollo propuesto podemos sostener que el concepto de *espacio público* resulta operativo para el caso ateniense: en primer lugar, debido a que la práctica política durante la democracia no asume una función “señorial”, sino que implica una apertura y ampliación de la participación popular, incluyendo a los sectores más pobres de la ciudadanía (*thetes*); luego, porque la práctica política durante el período democrático excede la búsqueda del reconocimiento; por último, a causa de que el *dêmos* opera como agente político activo en el proceso de toma de decisión. Sin embargo, para poder realizar una consideración en su justa medida sobre la tesis de Habermas cabe señalar que aquí se propuso una revisión historiográfica de su argumento, mas no una crítica. Ello se debe a que resultaría epistemológicamente inconsistente pretender rechazar el proyecto habermasiano a partir de pretensiones propias de la práctica historiográfica, cuando dicho proyecto, por un lado, se define como una reconstrucción filosófica, y, por otro lado, se sostiene epistemológicamente a partir de una crítica al historicismo cientificista.⁹⁷ En todo caso, para proponer un juicio crítico sobre el programa de Habermas, este debería dirigirse a su núcleo duro y elaborar argumentos netamente filosóficos, lo cual excede las pretensiones de nuestro trabajo. Por otra parte, respecto de la categoría de *espacio público*, como sucede con toda categoría analítica, no se puede realizar una aplicación sin más. Por ello, considero que establecer la operatividad de esta categoría exige hacer un relevamiento de las condiciones de aplicación específicas para el caso ateniense.

Asimismo, algunos de los autores que se ocupan del estudio del espacio público en la democracia ateniense, han sostenido que este se manifiesta en la escritura y publicidad de la norma a través de las inscripciones que proliferan durante dicho período. Sin embargo, el vínculo entre democracia y escritura, como hemos tratado de mostrar, no se habría dado de manera natural, ni necesaria, ni mucho menos como fórmula trascendental, sino que responde

⁹⁷ Cf. Habermas (1973).

a mecanismos de constitución de sentido que están vinculados con prácticas diversas. Por este motivo, tratamos de desligar el vínculo “naturalizado” entre democracia y escritura, para lo cual abordamos la escritura como un momento del proceso de producción textual que estuvo vinculado con prácticas diversas de constitución del sentido. De modo que, la escritura en cuanto tal no habría estado vinculada necesariamente con la publicidad de los textos, sino que la publicidad habría sido resultado de una *performance* mediante la cual el texto se traspone al dominio de lo público. No obstante, se sostuvo que, la publicidad del texto escrito tampoco habría garantizado en sí misma la democratización de los procesos mediante los cuales el texto se torna público, en tanto la separación entre texto y escrito establece a este último como una instancia subordinada al texto. De lo cual derivamos que, si bien en las prácticas asamblearias el acto legislativo implica un proceso de codificación y puesta por escrito de las decisiones tomadas por la asamblea, esto no quiere decir que el texto de la normativa quede reducido, de manera positiva, a la norma escrita, sino que depende de un sistema de relaciones extra-escriturales que le dan sentido, de modo que es el control de estos mecanismos lo que garantiza la efectividad de la norma. A partir de allí se infiere que, si bien los procesos de escritura de la norma están vinculados con prácticas de transposición del dominio privado al público, este tipo de publicidad no implica por sí mismo la constitución de un espacio público. Pues, la publicidad por vía de la escritura expuesta no garantiza el acceso de todos al contenido de la norma y, por ende, su disponibilidad para la discusión pública respecto de su contenido.

CAPÍTULO 3

Intelectuales, escritura y democracia ateniense

En el capítulo anterior, he analizado el vínculo entre democracia, νόμος y escritura expuesta para mostrar que en Atenas la “publicidad” no fue un elemento determinante; por ello, se relativizó el lugar de la escritura expuesta en la constitución del espacio público. Esto significa que la norma escrita en piedra no opera como elemento que permite la apertura a la crítica y discusión del νόμος, puesto que su inscripción no implica necesariamente su lectura. Sin embargo, contra algunos teóricos sociales y especialistas en el mundo antiguo, también se argumentó a favor de la existencia de un espacio público en Atenas. Por ello, en este capítulo me propongo analizar el lugar de la escritura en la constitución de un espacio de discusión crítica respecto del funcionamiento de la *pólis*. No obstante, considero que para la formación de dicho espacio resulta necesario detenerse no sólo en los textos escritos, sino en el desarrollo de las prácticas a ellos vinculadas. Por esta razón, me ocuparé de la difusión de textos en la Atenas clásica, para luego analizar el rol de los intelectuales en la práctica política ateniense. En primer lugar, retomo los planteos de Henrich sobre la diferencia entre texto y escrito,¹ tomando como marco el concepto de “situación de referencia crítica” elaborado por van den Eijnde.² A partir de allí analizo la relación entre intelectuales y escritura de libros durante el período clásico, para derivar

¹ Henrich (2003) 210.

² van den Eijnde (2010) 13.

en el caso de persecución a Protágoras, a quien, según la tradición, se lo condenó a muerte y se envió a quemar sus libros. En segundo lugar, me ocuparé de la relación entre los intelectuales y la democracia a partir del rol que, según algunos testimonios, estos tuvieron en la democracia ateniense, principalmente vinculado a la figura de Pericles. Para ello me detendré en el análisis del rol que cumplió Protágoras de Abdera como legislador de la colonia de Turios.

3.1. ESCRITURA Y DEMOCRACIA: LIBROS, INTELLECTUALES Y POLÍTICA

Si bien el fenómeno de la escritura expuesta presenta un alto grado de crecimiento durante el período clásico, no es el único fenómeno escritural que se desarrolla durante dicho período. La producción, circulación y consumo de textos escritos en formato “libro” (βιβλος) también se ve transformada. En el apartado anterior rechacé la naturalización de un vínculo necesario entre escritura y democracia; en este apartado, en cambio, me propongo analizar de qué manera la independencia de los mecanismos de producción de textos y la escritura en formato libro, se vieron articulados durante el período de vigencia de la democracia ateniense. Para ello analizaré el lugar de los libros y los intelectuales vinculados con ellos en el contexto de la democracia ateniense y discutiré acerca de la forma de circulación de textos y libros durante el período clásico, sosteniendo que, si bien el libro se presenta como un factor relevante para dar cuenta de la circulación de textos, no es suficiente. Luego, me detendré en el vínculo entre libros y sector intelectual en Atenas durante el siglo V, afirmando que la producción de libros se encuentra asociada a los “nuevos intelectuales” que adquieren mayor presencia durante el desarrollo de la democracia ateniense.

3.1.1. Circulación de libros y textos

Asociar texto y escritura como dos elementos inseparables, presenta problemas metodológicos en cuanto a nuestra comprensión de la difusión del libro como texto, en tanto reduce la circulación del texto al libro como su expresión física. No obstante, en la Atenas clásica la distinción entre ambos aparece definida en la conceptualización de λόγος y βιβλος, donde λόγος se asocia a la constitución de sentido y, por ende, es conceptualizado como texto; mientras que

el concepto de βιβλος se refiere tanto a una instancia material del texto (libro), como a la inserción del mensaje en un sistema de comunicación literaria (escritura). De modo que el texto trasciende al escrito en cuanto a la constitución del sentido, así como a su distribución, circulación y consumo.

El término βιβλος y, en muchas ocasiones, el diminutivo βιβλίον no se corresponden exactamente con nuestro concepto moderno de “libro”, entendido como reproducción de un mismo texto en múltiples ejemplares dispuestos para su circulación, sino que encontramos una doble conceptualización. Por un lado, existía un sentido material en el cual se hacía referencia a los rollos de papiro sobre los que se escribía; por ejemplo, cuando Heródoto hablaba de βύβλους διφθέρας (papiros “vitelas”) para indicar su uso desde antiguo como soporte de la escritura por parte de los Jonios (καὶ τὰς βύβλους διφθέρας καλέουσι ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ οἱ Ἴωνες),³ o Jenofonte cuando sostiene que Sócrates desenrollaba (κατέλιπον) los textos escritos en libros (θησαυροὺς οὓς ἐκεῖνοι (σοφοὶ ἄνδρες) κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες).⁴ Asimismo el diminutivo βιβλίον era utilizado en el mismo sentido, tanto por Heródoto, cuando afirma que Harpago reveló su plan a Ciro colocando un βυβλίον en el interior de una liebre (ἔσέθηκε β., γράψας τὰ οἱ ἐδόκεε),⁵ como por Aristóteles, cuando en su análisis de la οὐσία como ἐνέργεια entre los objetos que se distinguen por el ‘modo de composición de su materia’ (συνθέσει λέγεται τῆς ὕλης) los βυβλία se caracterizan por su ligadura con cola (τὰ δὲ κόλλη οἶον βιβλίον).⁶ En algunos textos el diminutivo aparece haciendo referencia al soporte de cierto tipo de textos jurídicos públicos (Aristófanes nos indica que los decretos eran textos transportados en rollos),⁷ así como también a textos subliterarios y literarios, por ejemplo, un oráculo⁸. Por otro lado, hacia el siglo IV encontramos usos del término en los cuales se define la identidad del libro no por su forma física sino por su contenido textual; este es el uso que le da Platón al referirse a los libros de Protágoras y

³ Hdt. 5.58

⁴ X. *Mem.* 1.6.14. Cf. Hdt. 5.58, 2.100; X. *Mem.* 1.6.14, A. *Supp.* 947; Hermipp. 63.13 (*PCG*); Pl. *Pol.* 288e.

⁵ Hdt. 1.123

⁶ Arist. *Metaph.* 1042b18; cf. *HA* 532a18, *APr.* 914a25; Thphr. *HP* 4.8.4.

⁷ Ar., *Au.* 1024: Φαῦλον βιβλίον Τέλοι τι; 1036: Τουτί τί ἐστιν αὐ κακόν, τὸ βιβλίον, 1036; κακείθεν ἂν κατήρον εἰς τὰ βιβλία. La referencia a βυβλίον como decreto se puede observar en la estructura de los textos leídos, sigue los modelos típicos de las disposiciones atenienses en las colonias. Sobre el sentido cómico del uso del diminutivo en Aristófanes, ver Zangrando (1997).

⁸ Ar. *Au.* 974, 976, 980, 986, 989: λαβὲ τὸ βυβλίον.

Anaxágoras,⁹ o Hipócrates al referirse al libro de Demócrito.¹⁰ El uso del diminutivo βιβλίον en plural, en muchos casos, adquiere este significado.¹¹ Por lo cual habría derivado en una forma de composición textual que sirve de base para identificar nuevos géneros literarios vinculados a ella.¹² En la concepción griega del libro, podemos observar un reconocimiento del libro como una de las formas de composición que este puede adquirir, disociándose así el texto de su soporte.

La mayoría de las referencias a los textos de autores del período arcaico como libros (βίβλος/βιβλίον) son testimonios posteriores, lo cual ha llevado a los especialistas a discutir la existencia de publicación de libros y mercado librero en este período¹³. En muchos casos las fuentes hacen referencias a la ‘publicación’ (ἐκδίδωμι, ἐκφέρω) de textos escritos en prosa (συγγραφή) en Mileto o Éfeso entre los siglos VI y V,¹⁴ por lo cual la discusión gira en torno a la posibilidad de la existencia de un ‘mercado de libros’ y de ‘lectores anónimos’. Durante el período clásico, en cambio, la existencia de un mercado de libros con, al menos, un cierto grado de estabilidad, se encuentra testificado en un gran número de referencias vinculadas al uso de βιβλία. Estos, de acuerdo con los testimonios iconográficos y literarios, estaban fundamentalmente destinados al uso privado, a diferencia de los usos legales de la escritura

⁹ Pl. *Thr.* 162a: ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βύβλου; *Phd.* 98d: λαβῶν τὰς βίβλους.

¹⁰ Hp. *Ep.* 18: βίβλοι ὑπ' ἐμεῖο γραφεῖσαι.

¹¹ Pl. *Apo.* 26d: τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία; Theognet. 1.8 (*PCG*): ἀνέστροφέν σου τὸν βίον τὰ βιβλία. Cf. X. *Mem.* 1.6.14; Epicur. *Nat.* 28.8.4.10.

¹² Cf. los usos de βύβλιος dónde el género literario del libro se ve definido por la práctica o disciplina de la cual deriva: adivinación (τὰς βίβλους τὰς περὶ τῆς μαντικῆς αὐτῶ κατέλιπεν, Isoc. 19.5) o teología (βιβλίων ... ἔμαδον ... Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Pl. *Rsp.* 364e); en testimonios posteriores encontramos una extensión de este uso del término, como por ejemplo las referencias a libros astrológicos (*PPar.* 19.2, siglo II d.C.; Clem.Al. *Strom.* 6.4.35; *PMag.* 13.15; Vecio Valente, *Anthol.* 258.18, 30), teológicos (Olymp. *in Alc.* 164; Cels.Phil. 1.16b, Marin. *Procl.* 33), así como a libros sagrados o místicos (Dem. 18.259, Cf. 19.199; *OGI* 56.70; *PTeb.* 291.43, siglo II d.C.; Luc. *Philops.* 12). El diminutivo βιβλίον, en cambio, es utilizado en sentido de diminutivo para hacer referencias a las cartas que se enviaban los líderes (βυβλία γραψάμενος πολλὰ καὶ περὶ πολλῶν ἔχοντα πρηγμάτων σφρηγιδά σφι ἐπέβαλε, Hdt. 3.128), a los documentos escritos con valor jurídico (τὸ βιβλίον οὐδεμίαν ἔχει βοήθειαν... πρὸς τοὺς θορυβοῦντας, Dem. *Ep.* 1.3), a los documentos o actas (τὸ δὲ βιβλίον [το ψηφίσματος, *IG* II² 1.61) o documentos privados (τὰ βιβλία καὶ μετὰ τὴν αὔριον ἐπίσειν, *POxy.* 54 3758 [= Trismegistos 15267], siglo IV d.C.).

¹³ Cf. West (1971, 5-6), Havelock (1983, 9-12), Robb (1983, 155-159). Contra quienes podemos ubicar las objeciones de Turner (1975, 38-39), Diano & Serra (1980, 92-94), Kahn (1983, 116-118), Nieddu (1984, 213-214). Cf. Caballero (2005).

¹⁴ Acerca de la ‘publicación’ (ἐκδίδωμι, ἐκφέρω) de obras, cf. Temist. *Or.* 36.317 [= 12A7 (DK); 6D1 (LM); *FP* 63]: ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. Acerca de la ‘composición’ (γράφω) de obras, cf.: *Suda*, s.v. [= 12A2 (DK); 6D3 (LM); *FP* 66]: ἔγραψε Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδον καὶ Περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαίραν καὶ ἄλλα τινά; Agatem. I.1 [= 12A6 (DK); 6D4 (LM); *FP* 68]: τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πῖνακα, τὸν δὲ Ἑκαταῖον καταλιπεῖν γράμμα πιστούμενον ἐκείνου εἶναι ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ γραφῆς.

(decretos y conmemoraciones). Algunos testimonios fragmentarios preservados de la ‘comedia arcaica’ de fines del siglo V, dan cuenta de la existencia de dicho mercado. En un fragmento de una comedia para nosotros desconocida de Eupolis encontramos la afirmación οὗ τὰ βιβλί’ ὄνια,¹⁵ la cual remite a la existencia de un ‘puesto’ donde los libros se disponían para la venta. Asimismo, en varios fragmentos cómicos de Teopompo, Aristómenes y Nicofonte ¹⁶ encontramos referencias a βιβλιοπῶλαι («libreros»), entre los que resulta significativo el fragmento de Nicofonte quien los coloca junto a otros ‘vendedores’ de bienes, lo cual daría cuenta de que este tipo de vendedores habría resultado ‘normal’ para los espectadores atenienses. Mientras que en un pasaje de Jenofonte donde se describen los restos de los naufragios cerca de Salmideso (Tracia) se afirma que “allí encontraban muchas camas, muchos cofres, muchos libros escritos (πολλὰ δὲ βιβλοὶ γεγραμμένοι) y otras muchas cosas que los armadores de naves llevan en cajas de madera”;¹⁷ lo cual daría cuenta no sólo de la existencia del comercio librero durante el período clásico, sino también del grado de expansión que habría alcanzado durante el período al ser un bien de exportación. Si bien las fuentes no nos permiten afirmar la existencia de un mercado extendido de consumo de libros como objeto, la circulación del libro como texto no puede remitirse necesariamente al ámbito reducido de su existencia material, sino que la circulación del mismo trasciende el ámbito de la posesión, en tanto su difusión, circulación y consumo están sujetos a las prácticas sociales de lectura en público.¹⁸ De modo que la existencia de un mercado de libros, por más reducido que resulte la cantidad circulante, da cuenta de su presencia como texto por fuera de su ámbito de producción, antes que por la reproducción masiva de escritos.

La existencia de un mercado librero, por otro lado, supone un cierto desarrollo de la alfabetización en la población ateniense. Algunos especialistas rechazan la existencia de una ‘alfabetización masiva’,¹⁹ a partir de lo cual infieren un alcance reducido del carácter vinculante

¹⁵ Eup. Fr. 327 (*PCG*) [= Pollux 9.47]

¹⁶ Theopomp.Com. fr. 79 (*PCG*) [= 77 Kock = Zonaras 388]: τοὺς βιβλιοπῶλας λεύσομαι; Aristomen. fr. 9 (*PCG*): βιβλιοπῶλην; Nicopho fr. 10 (*PCG*) [= Ath. 126e]: μεμβραδοπῶλαις, ἀνθρακοπῶλαις, ἰσχαδοπῶλαις, διφθεροπῶλαις, ἀλφίτοπῶλαις, μυστριοπῶλαις, βιβλιοπῶλαις, κοσκίνοπῶλαις, ἐγκριδοπῶλαις, σπερματοπῶλαις.

¹⁷ X. *An.* 7.5.12-14.

¹⁸ Svenbro (1988) 44-63, (1997) 75-78.

¹⁹ Cf. Harris (1991) 62-3, 79-80, 102-4; Robb (1994) 125-156; Cascajero (1993) 99-109; Davison (1962) 143; Harvey (1966) 586-7.

del texto escrito (especialmente en el contexto de la codificación legal de fines del siglo V).²⁰ Anna Missiou,²¹ no obstante, ha puesto de manifiesto que, independientemente de que haya habido o no un sistema público encargado de la alfabetización,²² la reorganización de los *δῆμοι* y *τρίβει* en el siglo V habría promovido la escritura entre los atenienses, en tanto sirvió como un elemento importante para el intercambio de información entre los *δῆμοι* y las *τρίβει*, así como entre el centro urbano y sus unidades constituyentes.²³ No obstante, habría que tener en cuenta que este fenómeno no fue homogéneo durante todo el período, sino que, como sostiene Thomas el grado de alfabetización que se esperaba de los magistrados hacia comienzos del siglo V era muy bajo, como para sostener que la alfabetización habría sido extendida durante todo el siglo V; recién hacia fines de ese siglo se habría esperado un alto grado de alfabetización de sus funcionarios, pudiendo afirmar en cierta medida una suerte de ‘alfabetización masiva’.²⁴ Algunos de los estudios cuantitativos sobre la alfabetización en Atenas se sostienen sobre el supuesto de que determinar el porcentaje de población alfabetizada (*i.e.* quienes pueden leer y escribir los textos que se producen) o el grado de alfabetización (*i.e.* quienes tienen acceso a ser educados en la lectura y escritura), se presentan como factores determinantes para explicar los modos de circulación y consumo de los textos. No obstante, como sostuvimos más arriba, no es la posesión de libros ni la capacidad de poder leerlos lo que garantiza su circulación, distribución y consumo.

²⁰ Para un rechazo del carácter vinculante de la ley escrita, ver: Camassa (1988) 150-153, Hölkeskamp (1992) 61-66, (2000) 88; Osborne (1999) 346-347. Para una matización de la función de la ley escrita en Atenas, ver: Gagarin (2008) 176-205.

²¹ Missou (2011) 109-142.

²² Sobre esta discusión, ver: Burns (1981) 375-6; Pébarthe (2006) 42-53; Harris (1991) 96-104; Beck (1964) 79-80, 83, 94, 111; Harvey (1966) 588-590; Lynch (1972) 32-67; Pritchard (2015) 117-121.

²³ Missou (2011) 17-25, quien comparte la posición de Pébarthe (2006) 67, respecto de una alfabetización extendida en Atenas durante el período clásico. Cf. Shear (2011) 89-96, quien sostiene que efectivamente la disposición de las inscripciones en el espacio geográfico del Ática, durante la segunda mitad del siglo V, implicaba una suerte de lógica direccional del mensaje, de modo que no solamente no se inscribía cualquier disposición, ni todas estaban dispuestas en todo el espacio del Ática, sino que su distribución en el espacio respondería a un interés de comunicar ciertos mensajes o disposiciones a grupos sociales específicos.

²⁴ Thomas (2009) 37-41.

3.1.2. Libros e intelectuales

Si bien la circulación de textos escritos bajo el formato de ‘libro’ se habría expandido durante el período clásico, el uso de libros era visto como la incorporación de un elemento no solamente novedoso, sino también sospechoso entre las elites intelectuales atenienses. Entre las acusaciones que distintos autores utilizaron para criticar y acusar estilos de vida extravagante, el uso de libros resulta ser un factor común. Platón al denunciar las nuevas prácticas rituales que habrían instalado la creencia en la absolución y purificación de iniquidades, menciona y pone el acento sobre el uso de libros de Orfeo y Museo para regular los ritos, destacando justamente que ello habría llevado “no sólo a los ciudadanos particulares” (οὐ μόνον ἰδιώτας), sino como consecuencia a las *póleis*, a una creencia que permitiría la liberación de los males sólo para los grupos privados que practiquen el rito.²⁵ Lo mismo podemos observar en Eurípides,²⁶ donde Teseo acusa a Hipólito diciendo:

δι’ ἀψύχου βορᾶς σίτοις κεπήλευ... πολλῶν
γραμμάτων τιμῶν καπνούς

vende tu régimen vegetariano... honrando
el humo de muchos escritos²⁷

Este pasaje, por tanto, no sólo es un indicador de la presencia del libro en el imaginario ateniense, sino que además introduce un elemento novedoso en la literatura del período: asociar la identidad personal con la ‘honra’ (τιμῶν) a los libros, la cual se realiza de manera privada (ἰδιώτας), tal como había sostenido Platón, pero que atentan contra la unidad de la *pólis*, debido al carácter vacío (καπνούς) del contenido textual de esos libros.²⁸ La acusación hacia los libros, por tanto, se encuentra vinculada al uso sectorial que el mismo presenta, esto es, se percibe asociado con prácticas que atentan contra la unidad y cohesión social de la *pólis*. Dado que la publicidad del texto depende de prácticas sociales que se legitiman en su articulación con los dioses, la crítica al libro pone en evidencia los intereses de aquellos sectores aristocráticos encargados de controlar estas prácticas, esto es, quienes se encuentran desplazados de ese lugar de privilegio.

²⁵ Pl. *R.* 364e.

²⁶ E. *Hipp.* 953-4.

²⁷ E. *Hipp.* 953-4 (ed. Diggle 1981-94).

²⁸ Cf. Henrich (2003) 212-3; Baumgarten (1998) 76 ss.

Por otra parte, el uso del verbo *καπήλεύω* (“vender”) en v.953 por parte de Eurípides, resulta significativo ya que es el único pasaje de sus obras conservadas donde se lo emplea. Este verbo adquiere para la mentalidad ateniense del período clásico un carácter peyorativo,²⁹ esto se debe a que resulta asociado directamente con los embaucadores o charlatanes. Esta asociación depende del hecho de que sólo se puede vender una mercancía pobre si se persuade a los clientes respecto de su buena calidad. En el *Protágoras* Platón acusa a los sofistas, entendidos como maestros de retórica, de ser “comerciantes” (*ἐμπορός*) o “vendedores” (*κάπηλος*) de “los bienes de los que se alimenta el alma” (*τῶν ἀγωγίμων, ἀφ’ ὧν ψυχὴ τρέφεται*),³⁰ lo cual nos permitiría conjeturar que la utilización de *καπέλεύω* por parte de Eurípides estaría asociando la venta de doctrinas religiosas por medio de libros, para el caso de los órficos, con la crítica a los *σοφισταί* sobre la venta de técnicas retóricas de persuasión. Tanto Platón cuando habla de una *σοφιστικὴ τέχνη*³¹ como el epitafio de Trasímaco que afirma que su *τέχνη* era el saber,³² asocian a los *σοφισταί* con “saberes especializados”,³³ los cuales habrían sido ‘vendidos’ a quienes quisieran disponer de ellos. Ahora bien, esto no se refería necesariamente al cobro de un honorario por su enseñanza, como se desprende de la acusación de Jenofonte al comparar su actividad con la prostitución,³⁴ sino fundamentalmente con la composición y venta de ‘tratados’ retóricos donde se recogen los principios para el manejo de la palabra, como testimonia Platón en *Fedro*. Asimismo, la frase *πολλῶν γραμμάτων ... καπνοῦς* puesta en boca de Teseo por Eurípides, es utilizada posteriormente por Aristófanes cuando en *Nubes* Estrepsiades, luego de oír al coro de nubes que representa las doctrinas de los *σοφισταί*, afirma que:

καὶ λεπτολογεῖν ἤδη ζητεῖ καὶ περὶ καπνοῦ
στενολεσχεῖν

<sc. su alma> busca ya decir sutilezas y
hablar pavadas sobre el humo.³⁵

Equipara y pone al mismo nivel, entonces, el humo de las doctrinas órficas transmitidas a través de los libros con las nubes de las técnicas retóricas de los sofistas. Por lo cual, la ‘cultura del libro’

²⁹ Pl. *Lg.* 919d, *Sph.* 224d.

³⁰ Pl. *Prt.* 313c.

³¹ Pl. *Prt.* 315a.

³² Ath. 10.454 [**S20** = 85A8 (DK); 6P6 (LM); 124 (FGE)].

³³ Pl. *Hp.Me.* 363c; Philostr. *VS* 1.1. Para más referencias sobre el uso de *σοφιστής* vinculado a “saberes técnicos” (*τεχνή*), ver *infra* “Apéndice B”, §4.2.

³⁴ X. *Mem.* 1.6.13.

³⁵ Ar. *Nu.* 320 (ed. Dover 1968).

(*Buchkultur*) no habría estado asociada, en la Atenas de los siglos V y IV, con la expansión de la escritura (γράμματα) en general, sino con esta nueva generación de intelectuales, representadas principalmente por σοφισταί y órficos. De modo que, así como se distingue entre texto y escrito, existía una clara diferenciación entre escritura en general y los libros (βίβλος/βιβλίον).

3.1.3. Libros y persecución de intelectuales: el caso de Protágoras

Los libros como medio de transmisión del pensamiento estuvo asociada, durante el período clásico, con las doctrinas provenientes de grupos intelectuales vinculados a las nuevas ideas introducidas en Atenas durante el período de la Guerra del Peloponeso,³⁶ principalmente con órficos y σοφισταί. Como puede observarse en algunos testimonios, los σοφισταί en la antigüedad estuvieron asociados con la escritura.³⁷ No obstante, los libros no fueron valorados como un elemento de prestigio de las doctrinas en ellos expuestas, como cree Rosalind Thomas, sino que, por el contrario, eran observados como elementos de desconfianza, en tanto se considera que tienden a atentar contra la cohesión social de la *pólis*. Esta concepción de los escritos en formato libro se debe a que estos no están articulados con la producción social del sentido por medio de ritos públicos, sino que se circunscriben a prácticas privadas.³⁸ Se conservan testimonios que asocian a los σοφισταί con la pronunciación de discursos ante un público numeroso, al punto de equiparlos con los antiguos rapsodas; mientras que, tanto Platón como Jenofonte suelen asociar a los σοφισταί (específicamente a Protágoras y Pródico) con las casas de atenienses ricos.³⁹ Asimismo, los tratados teóricos de carácter ‘humanístico’ que escribieron algunos σοφισταί, eran leídos en círculos reducidos y luego difundidos en copias escritas. Eurípides, quien de acuerdo con Ateneo era un famoso coleccionista de libros,⁴⁰ habría cedido su casa, según uno de los testimonios transmitido por Diógenes Laercio, para que Protágoras leyera su trabajo *Acerca de los dioses*.⁴¹ En *Ranas*, Aristófanes hace decir a Eurípides que a la tradición que este recibió de

³⁶ Thuc. 2.8.

³⁷ Pl. *Phdr.* 257d; Alcid. *In soph.* 1-2.

³⁸ Thomas (2003) 164.

³⁹ Pl. *Prt.* 311a, 314e, 315d; X. *Smp.*

⁴⁰ Ath. 1.3a

⁴¹ D.L. 9.54 (ed. Marcovich) [= 31P8 (LM), 80A1 (DK)]: πρώτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν Περὶ θεῶν, [. . .] ἀνέγνω δ’ Ἀθήνησιν ἐν τῇ Εὐριπίδου οἰκίᾳ ἢ, ὡς τινες, ἐν τῇ Μεγακλείδου· ἄλλοι ἐν Λυκείῳ^[1], μαθητοῦ τὴν φωνὴν αὐτῷ χρησαντος Ἀρχαγόρου^[2] τοῦ Θεοδότου [“Hizo leer en público el primero de sus discursos, <el titulado> *Acerca*

Esquilo: “añadió un poco de jugo de frivolidad extraído de libros” (χυλὸν διδοὺς στωμυλμάτων ἀπὸ βιβλίων ἀπητῶν).⁴² Por lo cual, si bien las enseñanzas sofisticas estaban disponibles para todo aquel que pudiera pagarlas, las prácticas de enseñanza se remitían en la mayoría de los casos a actos privados, tanto por medio de lecturas en círculos reducidos como a través de libros que eran adquiridos por ciertos sectores ricos. No obstante, como sostuvimos anteriormente, la posesión privada de libros no implica el uso privado del mismo, dado que, hasta donde sabemos, la lectura silenciosa no fue una práctica ampliamente extendida en el mundo griego, sino que la lectura formaba parte de una *performance* pública. De modo que, al igual que en el caso de las inscripciones, no es el proceso de escritura lo que torna público a un texto, sino las prácticas a ellos vinculadas. En el caso de los libros, la lectura en voz alta constituye la práctica mediante la cual el texto circula y ‘se hace’ público. Asimismo, esta *performance* no solo permite la difusión de ideas, sino que habilita un espacio de discusión sobre el contenido de los textos.

En algunos fragmentos preservados de la comedia antigua se atribuye a los libros el ser la causa de la corrupción de los ciudadanos, tal como lo podemos observar en un fragmento de Ταγηνισταί (*Freidores*) de Aristófanes donde afirma: τοῦτον τὸν ἄδρ’ ἢ βιβλίον διέφθορον ἢ Πρόδικος ἢ ἀδολεσχῶν εἷς γὰρ τις.⁴³ Asimismo, en consonancia con esto, Teogneto, un poco más tarde (s. III), denuncia sobre un converso a la filosofía: ἀνέστροφέν σου τὸν βίον τὰ βιβλία.⁴⁴ De modo que estos pasajes, y más explícitamente el fragmento de Aristófanes, pondrían en evidencia que es el libro, como representante de las nuevas doctrinas introducidas por algunos de los σοφισταί, el que se presenta como un peligro, en tanto es un tipo de escritura que corrompe al ciudadano particular, tal como afirmaba Platón para los libros órficos, lo cual podría desembocar en la corrupción de la *pólis* misma.

Tras la muerte de Pericles (429) encontramos testimonios de persecuciones a intelectuales mediante la acusación de ‘impiedad’ (*ασέβεια*). Los casos que las fuentes testimonian como juicios por *ασέβεια* para el siglo V son: (a) la acusación de los Alcmeónidas, (b) de Esquilo; (c)

de los dioses [. . .]. Lo hizo leer en Atenas, en casa de Eurípides o, como dicen algunos, en la de Megáclides; otros dicen que en el Liceo, prestándole la voz su discípulo Arcágoras, hijo de Teódoto.”]. Como se puede observar D.L. recopila una serie de versiones distintas respecto del lugar dónde se habría leído su libro.

⁴² Ar. *Ra.* 943.

⁴³ Ar. fr. 506 (*PCG*) [= Σ *ad Ar. Nu.* 361a]: “a este hombre lo ha corrompido un libro o Pródico o alguno de los charlatanes [*adoleskhôn*]”

⁴⁴ Theognet. fr. 8 (*PCG*): “ha trastocado su vida los libros”.

de un megárico desconocido; (d) Anaxágoras; (e) Aspasia, (f) Protágoras; (g) los Hermocopidas y los profanadores de misterios; (h) Diágoras de Melos.⁴⁵ De esta lista puede observarse que varios de ellos pertenecieron al círculo íntimo o estuvieron vinculados en alguna medida con Pericles (Anaxágoras, Aspasia, Protágoras). De estos casos, resulta significativo para nuestro trabajo el caso de Protágoras, en tanto es uno de los pocos casos cuya condena recayó, además, sobre sus libros.

De acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio:

διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκι^[1] ἀναλεξάμενοι παρ' ἑκάστου τῶν κεκτημένων.

Debido al comienzo de su libro <sc. *Acerca de los dioses*> fue desterrado por los atenienses, quienes quemaron sus libros en el ágora, luego de haber sido confiscados por un heraldo a cada uno de quienes los poseían.⁴⁶

Este testimonio sería uno de los casos más significativos respecto de la quema de libros en Atenas. Si fuese verdad lo que nos trasmite esta fuente, entonces ello indicaría la gran difusión que habría tenido el libro de Protágoras. No obstante, de acuerdo con el testimonio de Timón de Fliunte recogido por Sexto Empírico los atenienses “quisieron convertir sus escritos en cenizas” (“Ἔθελον δὲ τέφρην συγγράμματα θεῖναι”),⁴⁷ lo cual matizaría un poco la cuestión, ya que no afirma que lo hayan hecho, sino simplemente las intenciones de hacerlo. Según Dover el testimonio de Diógenes Laercio carecería de historicidad pues sería una exageración a partir de la afirmación de Timón de Fliunte;⁴⁸ no obstante, tal como sostiene O’Sullivan el hecho de que un sector de los atenienses tuviera la intención de quemar los libros de Protágoras, no sólo da cuenta del influjo de estos textos entre los atenienses, sino también de un proceso inédito en la historia de Atenas,⁴⁹ ya que aportaría evidencias de la conciencia acerca de la autonomía del texto respecto del autor, en la medida en que su instanciación escrita le permitiría independizarse de ‘la ayuda del *lógos*’ (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) que exigía Platón en *Fedro*.⁵⁰ Asimismo,

⁴⁵ Para un análisis detallado de cada uno de los juicios identificados como *ασέβεια*, así como de aquellos dudosos, ver Filonik (2013).

⁴⁶ D.L. 9.52 [N49 = 31P19 (LM), 80A1 (DK)].

⁴⁷ Timo Phliasius fr. 5 (Di Marco) [R26 = S.E. M. 9.55-6 = 31R19a (LM), 80A12 (DK)]

⁴⁸ Dover (1988) 142-145.

⁴⁹ O’Sullivan (1996) 119.

⁵⁰ Pl. *Phdr.* 274b-278e; cf. Szlezák (2000).

el hecho de que los testimonios que condenan a los libros los acusan de corromper la unidad de la *pólis*, coloca a los libros como elementos de corrupción y, por ende, sujetos a purificación. Por lo cual, teniendo en cuenta que el fuego tiene una importancia significativa en los rituales de purificación,⁵¹ la quema del libro de Protágoras no sólo habría sido posible, en tanto forma parte del horizonte de comprensión ateniense, sino que además operaría como elemento simbólico que buscaba restablecer la unidad de la *pólis*.⁵²

3.1.4. La crítica a la escritura como dispositivo anti-sofístico en Platón

El relato (*légein*) de Theus⁵³ y Thamus⁵⁴ introducido por Platón en *Fedro* 274b-275c, si bien pretende recomponer la problemática inicial del diálogo, *i.e.* cuáles son los criterios mediante los que se puede evaluar el discurso escrito,⁵⁵ introduce una crítica a la escritura. En ella Platón establece criterios fijos de corrección para el *lógos* correcto.⁵⁶ Esto, considero, colocaría al planteamiento platónico en una doble oposición: por un lado, se opone al lugar que habría adquirido el discurso en la práctica democrática ateniense (tanto en la asamblea como en

⁵¹ Burkert (1977) 122-24.

⁵² Rubel (2014) 67-68.

⁵³ De acuerdo con Spiegelberg (1901) 200, el nombre Θεῦθ se habría presentado como un *hápax* griego para nombrar al dios egipcio Thot, en tanto la forma antigua *d(T)ḥwtj* vocalizada *D(T)ḥ'w'fj*, deriva en griego Θεωουτ la cual fue contraída en Θεωτ, encontrándose como variantes *Thouth* y *That*. Ante lo que Spiegelberg conjetura que posiblemente provendría de un dialecto que nos es desconocido. Thissen (2002) 56, en cambio, considera que probablemente Platón haya caído en el problema que tenían los griegos para interpretar la semi-consonante *-w-* en el nombre egipcio, por lo que no necesitaría de otro dialecto para explicar la alternancia.

⁵⁴ Clarysse (1997) 177, quien, siguiendo las sugerencias de Horsley (1994) 61-62, propone no acentuar los nombres propios egipcios, en este caso *Theuth* y **Thamous*, en tanto la acentuación de los nombres no-griegos resulta de una construcción artificiosa posterior, introducida por los copistas bizantinos. Por este motivo, se opta por seguir la tradición epigráfica donde la no-accentuación indica el carácter foráneo de los nombres, lo que nos permite evitar el problema de que la comprensión griega de la acentuación foránea no siempre equivale a la acentuación original y, por tanto, las inconsistencias que esto genera respecto de los términos extranjeros.

⁵⁵ El discurso de Lisias recitado por Fedro: 230e-234c. Si bien en 228a-228b discuten sobre el carácter memorístico del recitado de Fedro y plantean del problema de la memoria, en 228e dejan establecido que se sentarán para leer el discurso (*ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει καθιζόμενοι ἀναγνώμεν; “¿dónde quieres que nos sentemos a leerlo?”*).

⁵⁶ Lavilla de Ler (2014) 337, considera que la introducción del relato (274c1-4) estaría ligada a un descenso dialéctico mediante el cual Sócrates coloca al discurso escrito dentro del requisito universal del *lógos* correcto abordado anteriormente, razón por la cual restablece como criterio de corrección valores fijos independientes de la complicidad del auditorio.

los tribunales),⁵⁷ y, por otro lado, lo posiciona contra la concepción que él denomina “sofística” en torno al discurso (donde agrupa a Protágoras y Gorgias).⁵⁸

En la introducción al mito (274c1-4), Platón establece que la corrección de la conveniencia (τὸ δ' εὐπρεπείας) o inconveniencia (ἀπρεπείας) del discurso escrito debe ser evaluada en función de la complacencia al dios (μάλιστα θεῶ χαριῆ), al actuar y al hablar (πράττων ἢ λέγων).⁵⁹ No obstante, si bien esta crítica implica aceptar la función performativa de la escritura, debido a que es la complacencia, es decir, el juicio de otro, lo que permite evaluar su corrección, propone que la legitimación de dicha corrección descansa sobre lo divino, no sobre lo humano. De modo que con este criterio establece un desplazamiento de la función performativa, pues se rechaza que esta recaiga en el actuar y el hablar ante la asamblea y en los tribunales, para trasladarla así del acto enunciativo de los hombres a la complacencia de los dioses. Por tanto, la búsqueda de un criterio universal, propuesta en este diálogo, para evaluar la corrección del discurso no implica un rechazo de la mirada del otro, sino un desplazamiento desde la mirada de la multitud hacia la de los dioses,⁶⁰ lo cual establece el punto de partida sobre el que se sostendrá la crítica a la escritura, esto es, no la rechaza en sí misma, sino que rechaza los criterios mediante los cuales se evalúa su corrección: será bueno el discurso que complazca a los dioses y no a la multitud.⁶¹ Es decir, Platón no estaría rechazando que el buen discurso se evalúe sobre la complacencia de un auditorio, sino que rechaza la composición del auditorio.

En este contexto, refiere al relato de los dioses egipcios Theuth y Thamus. En el diálogo Sócrates introduce el relato afirmando que puede “contar una narración oída de los antiguos”, sobre la cual “sólo ellos saben lo que tiene de verdad” (ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθές αὐτοὶ ἴσασιν).⁶² La utilización de ἀκοή indica, por un lado, el valor otorgado por Platón a

⁵⁷ Cf. Lanni (2012) 120-127, (2006) 42-64; Todd (1993) 91-97; Nigthingale (2004) 51-52; Saxonhouse (2005) 151-163.

⁵⁸ Protágoras: Pl. *Crat.* 385e [= 80A13 (DK), (≠ LM)], Arist. *Met.* XI.6, 1026b12 [= 13a (DK), (≠ LM)]; Gorgias: Pl. *Gorg.* 453a [= 82A28 (DK); 32D48a, D48b (LM)]; SE, *Adv. Math.* VII.65 [= 82B3 (DK); 32D26b, R1a, R26], Pl. *Phdr.* 261a-c. Sobre la concepción protagórica del discurso en la práctica política ver: Schiappa (2003) 175-189; sobre la gorgiana ver: Consigny (2001) 149-166; Untersteiner (1949) 237-243; para un análisis de la concepción performativa ver: Goldhill (1999); para la aplicación al planteo sofístico ver: Cassin (2008) 157-160, Gallego (2003) 312-326.

⁵⁹ Pl. *Prt.* 274b. Cf. Pl. *Gorg.* 450d-e.

⁶⁰ Cf. Pl. *Phdr.* 260a.

⁶¹ Pl. *Phdr.* 258d.

⁶² Pl. *Phdr.* 274c.

la palabra hablada, en tanto es la que permite a ‘la verdad de los antiguos’ llegar al presente y, por otro lado, resalta el carácter testimonial que adquiere la verdad, esto es, no se acepta por verdadera porque uno mismo lo haya visto ni por la propia ciencia, sino porque se recibe como herencia del pasado.⁶³ El hecho de que Sócrates afirme haber ‘oído’ (ἀκοήν) el relato (274c), nos permite inferir su cercanía con los círculos aristocráticos, en tanto es allí donde lo habría ‘escuchado’. Asimismo, la expresión τῶν προτέρων indica no sólo el carácter arcaico de la sabiduría recibida,⁶⁴ sino la superioridad de aquellos de quienes lo escuchó,⁶⁵ en tanto destaca el hecho de que los hombres de quienes lo escuchó fueron “los primeros en cuanto anterioridad”⁶⁶

⁶³ El mismo sentido encontramos en *Fedón* cuando afirma que el conocimiento respecto de la función de los dioses ante nuestra muerte no lo sabe por sí mismo, sino por haberlo oído (ἐξ ἀκοῆς). Cfr. Pl. *Phd.* 61d. Cfr. Pieper (1984, pp. 28-31).

⁶⁴ El referente de τῶν προτέρων (‘de los antiguos’) se nos presenta problemático. La oposición entre ‘antiguos’ y ‘modernos’ ya había sido presentada en 244c-d donde sostuvo que la superioridad de los antiguos estaba ligada a la capacidad adivinatoria que estos poseen, en oposición a la ‘sabiduría’ de los jóvenes pedantes, entre los que se encuentra Fedro (244b-d). Cf. Pl. *Phdr.* 275b-c donde irónicamente se refiere a ‘los jóvenes’ (οἱ νέοι) como ‘sabios’ (σοφοίς), en contraposición con los antiguos sacerdotes del templo de Zeus de Dodona. La remisión a “los antiguos” en 274c retoma la oposición a ‘los modernos’ (Pl. *Phdr.* 244b-d), así como también resalta el carácter de anterioridad temporal de los antiguos. De modo que no se refiere a “todos los antiguos”, sino a aquellos que “están desde antes”. Esta remisión a los antiguos como “primeros”, posiblemente, habría implicado al auditorio ateniense una referencia implícita a “los primeros ciudadanos”, vinculados al momento de formación del ἄστυ primitivo, quienes habrían conformado la βασιλεία de época oscura y el gobierno durante el alto arcaísmo.

⁶⁵ El término προτέρων (comp. de πρότερος), si bien generalmente es utilizado por Homero en sentido temporal indicando anterioridad (Hom. *Il.* 21.405) y/o antigüedad (Hom. *Il.* 4.308); en época clásica denota también un sentido valorativo indicando superioridad (Pl. *La.* 183b; Iseo 1.17; Dem. 3.15). Cf. Autenrieth (1891) s.v. πρότερος. Esta superioridad se destaca, a su vez, en su uso superlativo en Hom. *Od.* 6.60, esto nos permite inferir que dicha antigüedad es utilizada para denotar un sentido jerárquico (Cf. Hom. *Od.* 6.60); sentido que aparece también en el período clásico (Thuc. 6.28; X. *An.* 2.6.26; Cf. Pl. *Phlb.* 16c7-8).

⁶⁶ La referencia a ‘los antiguos’ en su carácter de “primeros en cuanto al tiempo” (πρότερος) podría estar asociada a las primeras familias del Ática (ver aquí *supra* nota 65), indicando así una distinción respecto de los “primeros en cuanto ejercicio del poder” (ἀρχαῖος), vinculados al gobierno aristocrático del período arcaico (ἀρχή), quienes se integran al ejercicio del poder luego del ‘sinecismo de Teseo’. Cf. Valdés Guía & Plácido (1998) 97-98, quienes sostienen que hubo dos momentos del sinecismo ateniense: el “sinecismo de Cécrope”, que corresponde al período donde ‘los primeros ἄριστοι’, organizados en torno al “ágora vieja” y vinculados con la βασιλεία se articulan con distintos sectores aristocráticos del Ática; y, en un segundo momento, el “sinecismo de Teseo”, vinculado con la inauguración de la zona oeste de la Acrópolis, que funcionaría como un “nuevo ágora”, estableciendo el Consejo del Areópago como órgano de gobierno que aglutina a los ἄριστοι de toda el Ática (a este proceso se referiría el sinecismo del Ática documentado en Thuc. 2.15). Para una puesta al día del proceso de sinecismo en dos momentos, ver: Valdés Guía (2011) 171-174. Esto coincidiría con el descubrimiento de un santuario en la ladera Este de la Acrópolis de Atenas, el que se remitiría a la localización del “ágora vieja”, esto es, del ἄστυ dónde se habría llevado a cabo la primera organización de la πόλις de Atenas de finales de la época oscura y principios del arcaísmo. Cf. Dontas (1983) 49-53; Travlos (1971) 8 fig. 5, Apolodoro *FGrH* 244 F 113. Este santuario habría estado vinculado a las familias que configuraron la primera organización de la πόλις, quienes conformaron el primer gobierno. Esto nos permite identificarlas con el ‘culto a Zeus’ y los habría conectado con la zona del Iliso, lugar donde Sócrates y Fedro deciden detenerse para leer los discursos (229a-230e), luego de plantear con modificaciones el mito ateniense de Boreas y Oritía (Dušanic 1998, 24). Esta conexión se puede afirmar debido

y “sólo ellos” (αὐτοί) conocen la verdad contenida en dicho relato (τὸ δ’ ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν),⁶⁷ de manera que, la tarea de Sócrates y Fedro será realizar un examen activo del alma para “descubrir” (εὑρομεν) la verdad que contiene.

En el relato de Theuth y Thamus (274b-275c), Theuth, dios inventor de varias τέχναι,⁶⁸ se presenta ante el rey para exhibirle sus artes y explicarles el uso de cada una, otorgándole a la escritura un valor superior en tanto φάρμακον que favorecería una *mayor sabiduría* (σοφωτέρους) y una *mejor memoria* (μνημονικωτέρους). Thamus, rey de Tebas, rechaza la afirmación de Theuth sobre el valor de la escritura, sosteniendo, en cambio, que esta produciría el olvido en las almas de quienes la usen (275a2). Por este motivo, concluye que no es un fármaco de la memoria sino de la rememoración (275a5). En este relato se articulan en su trama variados elementos políticos; sin embargo, me detendré en tres de ellos.

En primer lugar, el relato presentado por Platón se apropia de temas tradicionales de la cultura griega, pero los reconceptualiza. La figura de Theuth retoma elementos propios de Prometeo y Palamedes⁶⁹ en tanto inventores, entre otras cosas, de la escritura.⁷⁰ Al igual que Prometeo, Theuth entra en conflicto con un ‘rey’ (Zeus = Thamus), lo que lo coloca en un tipo de transgresión al orden establecido. En *Protágoras*, de boca del σοφιστής homónimo, Platón introduce el mito de Prometeo para mostrar que la ἀρετή es algo que se puede enseñar.⁷¹ Allí

al hecho de que las fiestas religiosas más antiguas estuvieron vinculadas a la zona del Iliso (Pickard-Cambridge 1968, 10-25; Burkert 1983, 213ss; Mikalson 1975, 140; Robertson 1984, 391; Valdes & Plácido 1998).

⁶⁷ En *Filebo* Platón atribuye esta condición al hecho de que los antiguos καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες (“vivían más cerca de los dioses”, Pl. *Phlb.* 16c8, trad. Durán 2000), cf. García (1999-2000, p. 25).

⁶⁸ Si bien en *Filebo* afirma que Theuth es εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος (“o bien un Dios o bien un hombre divino”, *Phlb.* 18b-c) de modo que evalúa ‘positivamente’ su invento, siguiendo nuestra propuesta metodológica, esto no implica una ‘inconsistencia’ que haya que subsanar, sino justamente que la introducción de Theuth en uno y otro diálogo responde a tramas discursivas distintas, mientras en *Fedro* se introduce en el contexto de la conveniencia de los dioses respecto de los discursos (lógos), en *Filebo*, en cambio, el invento es valorado por su función en la clasificación de los sonidos.

⁶⁹ Asociación de Theuth con Prometeo (Joly, 1974, p. 113, n. 17), Burger (1980, p. 90), Rowe (1998, p. 209); asociación con Palamedes: Nightingale (1995, pp. 149-154), Poratti (2010, p. 275); asociación con Hermes: Griswold (1986, p. 282 n. 2). Werner (2012, p. 186 n. 21) sostiene que hay una asociación a ambos, en tanto considera al mito como una reconstrucción platónica dónde se recogen motivos y personajes de varios mitos para asignarles una nueva función.

⁷⁰ Prometeo inventor: Hes. *Theog.* 511-616; *Op.* 485ss; Apollod. 1.7.1; Hyg. *Fab.* 144; Pl. *Pol.* 272c y *Phlb.* 16c; otra versión de Prometeo en Apollod. 1.7.1; Pl. *Prot.* 320ss; Aesch. *Pr.* 232-236; Pl. *Gorg.* 532d. Palamedes inventor: Paus. 2.10.3; Gorgias, Palam. DK 11A30; Pl. *Resp.* 522d; como inventor de la escritura: Gorgias, DK 11A30; Hyg. *Fab.* 277; Plut. *Mor.* 738d-739a y Stesich. *PMG* 213.

⁷¹ Pl. *Pr.* 320c8-323a4.

Protágoras remite a la figura mítica de Prometeo como aquel que otorga a los hombres “el saber de las técnicas” (τὴν ἔντεχνον σοφίαν), las cuales constituyen un “saber para la vida” (περὶ τὸν βίον σοφίαν) que le permitió articular “voz y palabra” (φωνὴν καὶ ὀνόματα). Por lo que, en *Fedro*, la referencia a la escritura como técnica discursiva, junto con la asociación entre σοφισταί y escritura,⁷² permiten considerar que el recurso a la figura de Theuth, en cuanto referencia velada a Prometeo, podría estar dirigida a la figura de Protágoras y, a través de él, no tanto a “los sofistas” —grupo artificial construido por Platón—⁷³, sino al régimen democrático en el que estos se desenvuelven. En *Fedro*, Platón no parece construir la imagen del “sofista” como miembro de un grupo social definido, como hará en *Protágoras* y *Gorgias*, sino más bien la imagen del σοφιστής aparece asociada al demagogo y a la escritura.⁷⁴

Rowe señala que en términos narrativos la presentación de los inventos de Theuth no es azarosa, sino que coloca a la escritura (γράμματα) entre el conjunto de los ‘inventos lúdicos’, *i.e.* los ‘juegos de mesa’ (πεττείας) y ‘los dados’ (κυβείας), de modo que la transgresión consistiría en tratar de hacer de este ‘invento lúdico’ algo ‘serio’.⁷⁵ Este enfrentamiento implica que la escritura como ‘invención’ no debe ser rechazada, si se la acepta en su naturaleza lúdica; en cambio, se la rechaza, si se intenta hacer de ella algo serio. Esto, leído en clave política, implica que la escritura y los mecanismos de legitimación popular, tal como se presentaban en la Atenas democrática, no pueden reemplazar los procesos de legitimación divina, los cuales anteriormente estaban en mano de los eupátridas.⁷⁶ La escritura, siguiendo este razonamiento, se presentaría como algo

⁷² Ver aquí *supra* §3.1.3.

⁷³ Ver *supra* Capítulo 1, §1.2.3; cf. *infra* Capítulo 8, §8.3.

⁷⁴ En *Fedro*, Platón equipara el alma del σοφιστής con la del demagogo (*Phdr.* 248e3) y luego asocia al σοφιστής con la escritura de textos (*Phdr.* 257d4-8). En este diálogo no se puede considerar que σοφιστής remita a “sofista”, en sentido estrictamente platónico, sino que pareciera remitir a un uso neutro. Ver *supra* “Apéndice B”, S79-80 y notas.

⁷⁵ “The form of the list is significant: first serious invention, then draughts and dice, then letters. Writing, Socrates will soon suggest, is itself properly seen as form of amusement (276d)” (Rowe 1998, p. 209). Cabe observar, por otra parte, que tanto el número y el cálculo (ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν), así como la geometría y la astronomía (γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν), son consideradas en *República* y *Filebo* como remedios contra las falsas apariencias y opiniones (Cf. *Rsp.* 602d, *Phlb.* 55d-e).

⁷⁶ En 244b-d, por su parte, la superioridad de ‘los antiguos’ se vincula con su capacidad adivinatoria; lo cual, coincide con la exégesis de los *patria* vinculada con el culto a Zeus como privilegio exclusivo de los eupátridas, en tanto familias que componen el núcleo más primitivo de la aristocracia ateniense. Sobre los privilegios políticos y religiosos de los eupátridas, ver: Valdés Guía (2002a), (2002b), (2012) 21-22, (2004) 66-70; sobre los eupátridas como familias atenienses primitivas que habrían formado el núcleo de la aristocracia ligada a la βασιλεία y el gobierno en torno al ‘ágora vieja’, ver Figueira (1984) y Valdés Guía (2012) 9-15, quienes se oponen a Wade-Gery (1931) y Ober (1989) 55-56. Si bien el culto a Zeus tenía preeminencia tanto en la zona rural como en la ciudad,

valioso sólo en el caso de que el λόγος que ella expresa sea legitimado por la conveniencia de los dioses. De manera que, así como los inventos lúdicos implican para su funcionamiento la corrección de un cálculo (λόγος), las prácticas democráticas deben implicar un λόγος que garantice su corrección. Por esta razón, en ambos casos, para Platón, no se debe dejar de lado que la explicación de un λόγος correcto es lo que legitima su funcionamiento, no el “juego de mesa”, es decir, el “juego de la democracia”.

En segundo lugar, podemos observar en el relato ciertos rasgos de diferenciación jerárquica. En 274e tras el argumento de Theuth en torno al valor de la escritura, Thamus establece una clara distinción entre “quienes son capaces (δύνατος) de engendrar cosas propias de una técnica (τῆς τέχνης)” de “quienes disciernen (κρίναι) en qué medida son perjudiciales (βλάβης) o beneficiosos (ὠφελίας) para los que van a hacer uso de ellos”.⁷⁷ Al designar a Theuth como un τεχνικώτατε, ‘el más excelso de los técnicos’, se coloca a sí mismo, por tanto, como el que cumple la función de juzgar.⁷⁸ Esta función de intérprete atribuida a Thamus es análoga a la exclusividad de los eupátridas en la exégesis de los *patria* de Zeus.⁷⁹ Por consiguiente, esto pondría de relieve la operación platónica de recuperación metafórica de las atribuciones tradicionales propias de los eupátridas, en tanto seguidores de Zeus,⁸⁰ contra las “técnicas” que pretenden desplazarlos

el culto a Zeus *Patroios* era propio de las fraternidades del altoarcaísmo, las cuales en el caso ateniense estaban controladas por los eupátridas, situación que se habría tratado de reorganizar a partir de las reformas de Solón y Clístenes, estableciendo para el período clásico una situación en la cual este privilegio se habría visto desdibujado. Esta situación es atestiguada por Platón cuando afirma que Ζεὺς δ’ ἡμῖν πατρώος μὲν οὐ καλεῖται, ἔρκειος δὲ καὶ φράτριος (*Euthid.* 302d), puesto que en época clásica la función de *Patroios* fue ocupada por Apolo. La transformación de Zeus *Patroios* de los eupátridas en el altoarcaísmo a Apolo *Patroios*, puede reflejar una consecuencia de las reformas solonianas en torno a la búsqueda de consenso entre los ἄριστοι y el δῆμος, así como permitió promocionar el ascenso de familias no-eupátridas acceder al privilegio de participar políticamente, reorganizando los sectores dominantes en torno a la figura de Apolo *Patroios*. Cf. Jacoby, 1944, p. 73; Valdés Guía (2008) 15-17; 2002b; asimismo, Hedrick Jr. (1988, pp. 206-207), por su parte, atribuye la incorporación del culto a Apolo *Patroios* a los pistrátridas. Para el culto a Zeus, ver: Burkert (2007) 171-178; Nilsson (1961) 159-165, para el culto en las zonas rurales, ver Langdon (1976), Parker (1996) 29 ss.; Plácido (2001) 184 y 192; Gernet & Boulanger (1960) 21-49. Sobre el culto a Zeus *Patroios*, ver: Σ *in Ar. Nu.* 1468; Valdés Guía (2002b), (2004) 66.

⁷⁷ Pl. *Phdr.* 274e7-275a1.

⁷⁸ Esto queda claro en *Phdr.* 274d-e cuando Thamus evaluaba los argumentos de Teuth “según le pareciera que lo que decía estaba bien o mal”.

⁷⁹ Ver *supra* nota 76.

⁸⁰ Cf. Pl. *Phdr.* 252c: οἱ Διὸς ὀπαδοί (‘los seguidores de Zeus’). Con esta expresión, posiblemente, Platón estaría sugiriendo una alusión indirecta a los eupátridas. La misma constituiría una trasposición metafórica que destaca, por un lado, que el amor a la sabiduría y la cualidad para gobernar de este grupo provendría del hecho de que cada hombre vive honrando e imitando al dios que sigue (*Phdr.* 252c-d), en tanto sólo los eupátridas como ὀπαδοί (‘seguidores’) imitan a Zeus; mientras que, por otra parte, la incorporación de jóvenes a este grupo privilegiado dentro de la vida política por medio de las relaciones eróticas entre ἐραστής y ἐρώμενος, uno de los temas centrales del diálogo, garantiza, según Platón, la continuidad de las propiedades del grupo gracias a que estos buscan

de esta función. Esto entraría en consonancia con la función transgresora respecto del orden establecido por parte de Prometeo, quien en el relato se asocia a Theuth. Si aceptamos que el culto a Apolo *Patroios* habría sido instalado, tras la reformas de Solón, con el objetivo de reconfigurar las formas de organización religiosa para promocionar el ascenso de familias no eupátridas a los sectores definidos por el privilegio en la participación política,⁸¹ entonces se podría pensar la introducción de la escritura como un símbolo de dicho desplazamiento. La escritura como ‘técnica’ habría reemplazado la fuerza ilocucionaria del νόμος, basada en la interpretación de los *semnai* por parte de los eupátridas, por ‘el elogio’ de quienes asisten a la asamblea. En este sentido se puede leer el pasaje 257e-258b,⁸² donde se plantea, por vía de una asociación metafórica, que el origen de la idea de que la asamblea constituye una fuente de legitimidad tendría un origen egipcio, lo cual permitiría asociar hacia el interior del diálogo el tema de la crítica a los políticos democráticos con la crítica a la escritura, entendida este como un ‘tema egipcio’.

Por último, Thamus invierte la tesis de Theuth según la cual la escritura es “un fármaco para la memoria” (*μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον*, 274e), lo cual juega con la ambigüedad del término *φάρμακον* para redefinir la función de la escritura, dado que más que un *remedio* que

como *ἐρώμενος* a aquellos cuya alma también sea igual a la de Zeus para ayudarlos a llegar a ser tal como lo exige su naturaleza (Pl. *Phdr.* 252e), enfatizando así el carácter exclusivo del grupo. Asimismo, en *Phdr.* 253a destaca que el modo de ayudarlos para que lleguen a ser como Zeus es que lo alcancen con el recuerdo (*ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ*, *Phdr.* 253a), de modo que vincula al recuerdo (*μνήμη*) con el amor a la sabiduría (*φιλόσοφος*) y la capacidad de mando (*ἡγεμονικός*, *Phdr.* 252e), lo cual sería en este caso la memoria de ‘los antiguos’ en tanto son aquellos que pueden dar cuenta de la veracidad del relato, tal como estableció en 274c. De modo que el culto a Zeus, así como los privilegios a él vinculados, queda asociado con el recuerdo (*μνήμη*) que se transmite, generación tras generación, sólo dentro del grupo selecto de aquellos cuya naturaleza así lo instituye. Para una justificación divina de la distinción gobernantes-gobernados, ver: Pl. *Leg.* 716b, donde afirma que el “hombre sensato” (*τὸν ἔμφρονα*) debe *ὡς τῶν συνακολουθησόντων ἐσόμενον τῷ θεῷ δεῖ διανοηθῆναι πάντα ἄνδρα*, en este pasaje no solo reafirma el carácter asociativo de ‘los gobernantes’, sino además que la distinción gobernantes-gobernados debe sostenerse en un fundamento divino, lo que, a su vez, atribuye a un sector socio-religioso, el de los seguidores del dios, la facultad de ser seguidos y a la totalidad de los ‘hombres sensatos’, la obligación (*χρῆ*) de seguirlos. En *República* y *Teeteto* Platón había afirmado que el filósofo, *i.e.* el amante al saber, ha de aspirar a la semejanza con lo divino, en tanto *Θεῖω δὴ καὶ κοσμίῳ ὁ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται* (Pl. *Rsp.* 500c-d; Cf. Pl. *Rsp.* 613b, 377c-380c; *Tht.* 176a-b). Sobre las relaciones eróticas entre *ἐραστής* y *ἐρώμενος* ver: Monoson (1994, pp. 260-270), Dover (1989, pp. 201-203), Halperin (1986, pp. 62-68).

⁸¹ Cf. Jacoby (1944, p. 73); Valdés Guía (2008, pp. 15-17), (2002b).

⁸² En este pasaje se asocia la legitimidad asamblearia con ‘temas egipcios’ por medio de la atribución al Nilo como origen de la expresión *γλυκὺς ἀγκῶν* (‘dulce recodo’). Se discute si *ἔτι ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη*, en tanto explicación del proverbio *γλυκὺς ἀγκῶν*, es una glosa o forma parte del texto. Heindorf (1802) y Rowe (1998) las suprimen, mientras que Burnet (1901), Gil (1957) y Poratti (2010) las mantienen.

sirve para potenciar la memoria y la sabiduría, este se presenta como un *veneno* de la memoria. Por esta razón, si aceptamos que Thamus —en representación de Zeus— pone en palabras el *λόγος* de sus seguidores, entonces la crítica a la escritura debe entenderse como una defensa a la memoria de los antiguos tal como lo había relacionado en 253a. De modo que, la memoria que defiende Sócrates, no es la memoria como elemento cognitivo universal propia de cada individuo, sino la memoria de ‘los antiguos’ —entendida esta como portadora de verdades que sólo los eupátridas pueden develar, ya que actúan de intérpretes de los *semai* de Zeus.⁸³ Por esta razón, sostenemos, hace radicar la universalidad en los mecanismos rituales que garantizan la reproducción y continuidad de su procedencia divina, antes que en la distribución igualitaria de esta facultad cognitiva. En este sentido el desplazamiento de la *μνήμη* (memoria) a la *ὑπόμνησις* (rememoración), coloca a la escritura —i.e. *φάρμακον*— como un *veneno* para la memoria, vinculada a ‘los antiguos’, y como un *remedio* para la rememoración, la cual quedaría ligada a ‘los modernos’. La ambigüedad del término *φάρμακον*, por otra parte, permite a Platón representar el desplazamiento entre ‘juego’ y ‘seriedad’ vinculado con el de ‘ocultación’ y ‘descubrimiento’ que atraviesa todo el diálogo.⁸⁴ Esto queda claramente establecido en la distinción que realiza en el mito entre ‘inventos serios’ e ‘inventos lúdicos’ (274c-d). En 276a-d retoma esta ambigüedad, introduciendo la analogía con el labrador que puede sembrar sus semillas por diversión o con seriedad, en el primer caso cuando las siembra en tierras no fértiles (= “los jardines de Adonis”), mientras que si lo hace con seriedad lo hará en tierras fértiles.⁸⁵ Retomando la lectura propuesta esto implicaría que, en la perspectiva platónica, los *lógoi* que dirigen la *pólis* adquieren seriedad

⁸³ En *Phdr.* 275b-c Platón, al referirse a los sacerdotes del templo de Zeus en Dodona, les atribuye el decir que las primeras palabras proféticas provinieron de una encima (*δρυός*), luego de lo cual, estableciendo el contraste entre la pedantería de los jóvenes y la sabiduría de los antiguos, afirma que *ἀπέρχρη δρυός καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ’ εὐθεΐας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν* (“les bastaba en su simplicidad con oír a una encima o a una piedra, con tal de que dijese la verdad”, trad. Gil 1957). Yunis (2011, p. 229) considera que Platón aquí está aludiendo a *República* donde afirma *ἢ οἶε ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ’ οὐχὶ ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἃ ἂν ὡστερ ῥέψαντα τᾶλλα ἐφέλικύσῃται* (*Rsp.* 544d, ed. Slings 2003), la cual, a su vez, según Pabón & Fernández Galiano (1969, III p. 51 n. 4), remite a Hom. *Od.* 19.163. Rowe (1998, p. 210) afirma que *δρυός καὶ πέτρας* es una frase adverbial que Platón introduce como cita de Homero en dos ocasiones (*Pl. Ap.* 34d, *Rsp.* 544d), razón por la cual tendría este pasaje en mente aquí.

⁸⁴ Al comienzo del diálogo (227c-228e) Sócrates juega con Fedro, a quien tras preguntas “embusteras” logra desocultar a su amigo, respondiendo por sí mismo la pregunta inicial, sacando a luz las intenciones de Fedro. Mientras que en 237b2-6 al introducir el primer discurso lo hace mediante un “juego de velos” entre Sócrates y Fedro. La temática de la seriedad también es introducida en *Carta VII* 343a1 (ed. Torranzo), cf. Burnyeat & Frede (2015, pp. 122-128).

⁸⁵ Cf. *Pl. Phlb.* 38e-39a.

cuando son ‘sembrados’ en aquellos cuyas almas se asemejan a la del dios amante del saber y con cualidad para gobernar, *i.e.* ‘los seguidores de Zeus’, ya que esto colocaría el fundamento en Zeus como criterio divino y universal y a la memoria (*μνήμη*) como mecanismo que garantiza la reproducción y continuidad de dicho fundamento;⁸⁶ mientras que al hacerlo ‘por diversión’ (*παιδιᾶς*) coloca a la multitud como fundamento del *lógos* y a la rememoración (*ὑπόμνησις*) como mecanismo endeble para el mantenimiento del orden por medio del ejercicio del poder. Por lo que, para Platón, la seriedad recaería en dejar el poder en manos de una aristocracia, anímicamente —es decir, naturalmente— dispuesta para gobernar bien; mientras que el juego consistiría en dejar el poder en manos de la multitud.

A partir de la interpretación propuesta, por tanto, se sostiene que el mito puede ser leído en el contexto de la crisis de la hegemonía política de los eupátridas, por lo que el *Fedro* se articula, también, como una lectura política de esta crisis. Platón, según el análisis realizado, introduce su crítica en un ‘contexto’ que trasciende el ámbito de su coetaneidad, introduciéndola en un proceso mucho mayor, que implica una propuesta de lectura de los procesos políticos atenienses desde el período arcaico al clásico. Este análisis platónico coloca a la ‘crisis’ como un elemento que atraviesa la historia de Atenas. En su diagnóstico, por tanto, los problemas de la Atenas democrática están vinculados al paulatino desplazamiento de los eupátridas en el ejercicio del poder. De modo que la crítica platónica intenta poner en evidencia las consecuencias negativas de dicho desplazamiento.

3.2. INTELLECTUALES Y PRÁCTICA POLÍTICA EN EL MARCO DE LA DEMOCRACIA

ATENIENSE

Suele considerarse que, durante la democracia ateniense, más precisamente durante el predominio de Pericles en la *ἐκκλησία*, existió un vínculo consolidado entre intelectuales y

⁸⁶ Cf. Pl. *Leg.* 716c: ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα (“El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas”, trad. Pabón & Fernández Galiano 2002). En este pasaje de *Leyes* Platón alude y modifica la famosa frase de Protágoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι (Pl. *Tht.* 151e-152a = DK80B1; Cf. S.E. *P.* I 216-219 = DK80B1]), esta inversión no es azarosa, sino que acentúa el rechazo y la inversión de uno de los principios filosóficos defendidos por uno de los intelectuales vinculados a la facción política de los Alcmeónidas.

políticos;⁸⁷ lo cual se traduce en una cierta simpatía por parte de los intelectuales hacia el régimen democrático.⁸⁸ Asimismo, se deriva, por extensión, una cierta afinidad entre el posicionamiento político y teórico de estos intelectuales.⁸⁹ De modo que se lo toma como evidencia para inferir un cierto vínculo de equivalencia entre pensamiento, ideología y práctica política. No obstante, las fuentes que se toman como testimonio de dicho fenómeno aportan información incompleta acerca de estos vínculos, la cual suele ser repuesta a partir de la triangulación entre información de diversa índole respecto de este período. Esta situación hace que muchas de las conclusiones que se derivan puedan ser puestas en revisión. Asimismo, como vimos,⁹⁰ los modelos interpretativos con que se construyeron estas explicaciones parten de presupuestos teóricos respecto del vínculo histórico entre las ideas que actualmente están siendo revisados.⁹¹ En este contexto historiográfico, la fundación de la colonia de Turios hacia el siglo V, suele ser considerado un caso emblemático de esta relación.

En este apartado, me propongo comprender el rol de los intelectuales en el contexto de la política ateniense del siglo V. Para ello, me planteo como objetivo específico estudiar los testimonios acerca del rol de Protágoras de Abdera para tratar de entender de qué modo se da el vínculo, si es que lo hay, entre este y la fundación de la colonia de Turios.

⁸⁷ Cf. Morrison (1941); Davidson (1949); O'Sullivan (1995).

⁸⁸ Cf. Harvey (1966), *contra* Strasburger (1955), Fornara (1971), Stadter (1992), Lateiner (1989) 181-186.

⁸⁹ Muir (1982).

⁹⁰ Ver *supra* §3.2.1.1.

⁹¹ Ver *supra* §3.1.

3.2.1. La colonia de Turios en el marco del panhelenismo ateniense

Diferentes fuentes nos aportan noticias acerca de la fundación de Turios⁹² durante el siglo V (hacia 446),⁹³ una colonia ateniense ubicada en la Magna Grecia.⁹⁴ La fundación de esta colonia resulta significativa debido a que, por un lado, habría constituido una de las primeras colonias panhelénicas fundadas en el marco de la democracia ateniense del siglo V; mientras que, por otro lado, aporta evidencias sobre la política ateniense de colonización, en tanto fue Atenas quien formó parte de la fundación y dirigió la colonia.⁹⁵ Sin embargo, las fuentes sobre este hecho no son del todo explícitas sobre los vínculos entre las ideas políticas y la fundación de Turios.

3.2.1.1. El rol de Pericles en la fundación de Turios

La imagen del vínculo entre Pericles y la fundación de la colonia de Turios se deriva de la *vita* de Plutarco. En dicho texto Plutarco presenta este evento como resultado de la política complaciente (ἐπολιτεύετο πρὸς χάριν) y de expansión cultural a partir de la administración de

⁹² El topónimo οἱ Θεούριοι es utilizado por Thuc. 6.61.6; Pl. *Euthd.* 271C; *IG* IV².1 95.I.43 (356/5); mientras Thuc. 6.104.2 y Ps.-Skylax 13 usan Θεούρια como nombre de la ciudad; mientras que D.S. 12.10.6 usa Θεούριον. Cf. *CPCInv.* n° 74. A partir de este tipo de usos Hansen (1993) argumenta a favor de considerar a la *pólis* como un Estado en sentido jurídico.

⁹³ D.S. 11.90.3-4. Ps.-Plut. *Vitae decem oratorum*, apud *Mor.* 835c (cf. D.H. *Lys.* 1.453), en cambio, ubica la fundación en el 444/3. Para una revisión de las fuentes y un estado de la cuestión de la bibliografía decimonónica, ver: Busolt (1893-1901) III.1 523-27 n. 3; para una revisión de la bibliografía del siglo XX, ver: Ehrenberg (1948) 150-51; Kagan (1969) 156; Bugno (1999) cap. V. La aceptación del 446 se debe al hecho de que por los registros epigráficos sabemos que hacia el 446, en el marco de la tercera tasación del tributo, Atenas envió colonos a Colofón (D15; *ATL*: 9.I.10, 13) y Eritra (*IG* I².396; *ATL*: 11.II.27; 9.I.12), así como acerca del envío de nuevas cleruquías a Calcis y Eretria (D.S. 11.88.3; Paus. 1.27.5) después de sus rebeliones (*IG* I².39 [= *IG* I³.40; M&L 52]). Para la legislación acerca de los períodos de tasación del tributo en períodos posteriores, ver Ps.-X. Ath. 3.5, *IG* I².63 [= *IG* I³.71; M&L 69.17-20]. cf. Marr & Rhodes (2008) 155-56; Gray (2007) 207. Cf. *ATL* III 299-300. Para un análisis de las fuentes para la fundación de Turios, ver *infra* “Apéndice D”.

⁹⁴ Cf. *IG* IV².1 95.I.46 (359); *IG* II² 10438; Hdt. 6.127.1; Arist. *Pol.* 1274a24; donde se utiliza el término Ἰταλία (-ίη), para designar a las ciudades del sur de Italia y sus territorios; mientras que Ἰταλιώτης es usado para designar a los habitantes griegos de estas ciudades (Hdt. 4.15.2; Plin. *Ep.* 7.327B; Arist. *Rh.* 1398b15; Thuc. 6.44.3, 7.57.11). Sobre la definición de la región de Italia, ver Ronconi (1997); Musti (1996).

⁹⁵ Cf. Ehrenberg (1948) 152, quien considera que Atenas fue la *pólis* que lideró la colonia de Turios, lo cual en la nota 15 se sostiene a partir de las evidencias numismáticas. Cf. Kagan (1969) 382-84; Bugno (1999) cap. V §6. Debe observarse que, hacia este período, además, Atenas extendió la legislación que regulaba la relación con las colonias, tal como lo testimonia la ley colonial de Naupacto (*IG* IX.1.334 [= *SIG* 47; M&L 20]), el decreto sobre el pago del tributo de 447 (*IG* I².66 [= *IG* I³.34; M&L 46]), junto con la ley de unificación de medidas (M&L 45).

grandes recursos públicos.⁹⁶ Sin embargo, este es el único testimonio que presenta la fundación de esta colonia como una propuesta de Pericles; por lo cual, concluye Kagan, no queda claro que Pericles haya estado a favor de estas políticas.⁹⁷ Se desconoce cuáles pudieron haber sido las fuentes sobre la que se sostiene Plutarco para atribuir a Pericles la fundación de esta colonia.⁹⁸ Asimismo, tampoco existen certezas respecto de que este, a pesar de su influencia, sea quien haya designado a quienes cumplirían las distintas funciones.⁹⁹ Como bien señala Stadter, el contexto de la cita es una lista de iniciativas diversas compiladas con el fin de enaltecer la gloria de Pericles, y no todas fueron promovidas por él a pesar de que Plutarco se las atribuyera.¹⁰⁰ Por ello, se puede poner en duda el rol preponderante de Pericles en la fundación de Turios, ya sea como parte de su “proyecto político” o en la designación de las funciones a cumplir.

A partir de estos datos se puede sostener que el vínculo entre Pericles y la colonia de Turios responde a un “constructo historiográfico” respecto del lugar que Plutarco le otorga a Pericles en el desarrollo de la política ateniense del siglo V, lo cual, a su vez, le permite justificar la inclusión de esta biografía en su *Vita*, obra donde relata la vida de hombres políticamente excepcionales. De modo que, el rol de Pericles en la fundación de la colonia de Turios no puede derivarse de manera concluyente.

3.2.1.2. *Protágoras y la legislación de Turios*

Acerca de la autoría de la legislación de Turios se conservan testimonios provenientes de tres fuentes: Diodoro Sículo, Ateneo y Heráclides Póntico. Estos testimonios ofrecen

⁹⁶ Cf. Plut. *Per.* 11.4-5; *Præcepta gerendae reipublicae*, apud *Mor.* 812d.

⁹⁷ Kagan (1969) 155. Cf. Stadter (1989) 142; Ehrenberg (1948); Kagan (1969) 154-69, 382-384; de Ste. Croix (1972) 381; Meiggs (1972) 185-186; Andrewes (1978) 5-8.

⁹⁸ Sobre las fuentes de Plutarco, ver Stadter (1989) lviii-lxxxv.

⁹⁹ Algunos de los testimonios conservados resultan contradictorios respecto del vínculo entre los intelectuales designados para participar en la fundación de Turio y Pericles. Si fuese correcta la hipótesis de que Pericles designó a intelectuales que tuvieron alguna afinidad o vínculo de amistad con él, entonces se esperaría encontrar testimonios donde dicho vínculo resulte verificado. Sin embargo, entre los testimonios acerca de Lampón y Pericles, Plutarco (*Per.* 6.2) remite a la anécdota de la adivinación de Lampón respecto del conflicto que el político tenía con Tucídides, lo cual, si omitimos que el testimonio no indica necesariamente una adivinación en favor de Pericles, podría ser considerada una evidencia muy pobre a favor de la hipótesis; mientras que el testimonio de Aristóteles (*Rb.* 1419a) afirma que Pericles interrogó a Lampón en un juicio por ἀσέβεια, lo cual refuta la hipótesis al señalar el enfrentamiento entre ambos. Por ello, debido a que las fuentes coinciden en que Lampón participó en la fundación de Turios, existen testimonios más consistentes contra el vínculo con Pericles que a favor.

¹⁰⁰ Stadter (1991) 114, (1989) 142. Cf. Wade-Gery (1932) 217-219, quien sostiene que estas políticas fueron promovidas por Tucídides, hijo de Melesias. Para las fuentes sobre la fundación de la colonia, ver: Hill (1951) 345.

información contradictoria sobre la autoría de esta legislación, la cual habría estado a cargo de Carondas,¹⁰¹ Zaleuco,¹⁰² o Protágoras.¹⁰³ Entre estas posibilidades, el caso de Protágoras se presenta como el más consistente en términos cronológicos, dado que este desarrolló su actividad hacia el siglo V. No obstante, a pesar de la dudosa atribución a Carondas y Zaleuco, los testimonios de Diodoro y Ateneo dan cuenta del procedimiento mediante el cual se pudo haber realizado la legislación: Diodoro Sículo nos informa que la legislación se hizo sobre la base del estudio de otras νομοθεσίαι; mientras que Ateneo nos indica que en Turios la legislación fue posible gracias a que lograron persuadir (πεισαι) a los turios acerca de la utilidad de la teoría que sustenta la legislación.

Como se puede observar, los relatos tardíos que conservamos sobre la fundación de Turios no le atribuyen participación alguna. Mientras que el fragmento de Heráclides del Ponto lo menciona como legislador en la colonia.¹⁰⁴ No obstante, ninguna de las demás fuentes conservadas asocia a Protágoras con Turios, como si ocurre con Teos,¹⁰⁵ metrópolis de Abdera.¹⁰⁶ Esta referencia suele atribuirse al hecho de que Abdera fue una colonia de Teos, compartía ritos y festivales comunes,¹⁰⁷ incluso en algunos casos las legislaciones de Abdera provenían de Teos.¹⁰⁸ A pesar de ello, no tenemos motivos para dudar del testimonio de

¹⁰¹ D.S. 12.11.4 (ed. Vogel & Fischer [T]): οὗτος δὲ ἐπισκεψάμενος τὰς ἀπάντων νομοθεσίας ἐξελέξατο τὰ κράτιστα καὶ κατέταξεν εἰς τοὺς νόμους. (...) [“Este <sc. Carondas> después de examinar las legislaciones de todos los pueblos, escogió los principios mejores para consignarlos en sus leyes; (...)”, trad. Torres Esbarranch (BCG)].

¹⁰² Ath. *Deipnos*. 11.508a: (...) καίτοι γε ἔδει καθάπερ τὸν Λυκοῦργον τοὺς Λακεδαιμονίους καὶ τὸν Σόλωνα τοὺς Ἀθηναίους καὶ τὸν Ζάλευκον τοὺς Θουρίους, καὶ αὐτόν, εἴπερ ἦσαν χρήσιμοι, πείσαι τινὰς τῶν Ἑλλήνων αὐτοῖς χρῆσασθαι. [“(…) si hubiesen sido útiles <sc. las Leyes y la República de Platón>, también él debería haber persuadido a alguno de los helenos para que las pusieran en práctica, como hizo Licurgo con los lacedemonios; Solón, con los atenienses; y Zaleuco, con los de Turios”, trad. Rodríguez-Noriega Guillén (BCG)].

¹⁰³ D.L. 9.50 [= 80A1 (DK); 31P12 (LM)] (ed. Mchc): (...) ὅς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν [Heracl.Pont. fr. 150 (DSA)] αὐτόν. [“(…) él <sc. Heráclides del Ponto en sus Leyes> también dice que <sc. Protágoras> escribió las leyes de Turios”].

¹⁰⁴ D.L. 9.50 [N37 = 80A1 (DK); 31P12 (LM)]

¹⁰⁵ D.L. 9.50 [N1 = 31P1 (LM), 80A1 (DK); Eup., fr. 157 (PCG)]: ὡς δ' Εὐπολις ἐν Κόλαξιν [fr. 157 K-A], Τήιος· φησὶ γάρ· ἔνδον^[3] μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήιος [“Según Éupolis en *Aduladores* (*Kólakes*), era de Teos, pues dice: «Dentro está Protágoras, el de Teos»”. Cf. St.Byz. s.v. Τέως [N2 = 31P13c (LM); 80A3 (DK)]: <Τέως> τὸ ἐθνικὸν Τήιος, ἀφ' οὗ Πρωταγόρας ὁ Τήιος [“<Teos> El étnico es “teano”, de allí: Protágoras el teano <es decir, el de Teos>”]. Sobre Turios, ver *CPCInv.* n° 868, com bibliografía.

¹⁰⁶ Sobre Abdera, ver *CPCInv.* n° 640, com bibliografía.

¹⁰⁷ Cf. Herrmann (1981); Graham (1991).

¹⁰⁸ Cf. Herrmann (1971), (1981). Guthrie (2003) III 257 n.1, en cambio, considera que se debe a una cuestión métrica a causa de las conitnuas sílabas largas de Ἀβδηρίτης.

Heráclides, por una parte, porque no habría inconsistencia cronológica en el testimonio, y, por otra parte, porque, como vimos, resulta un testimonio plausible.

3.2.1.3. *Protágoras y el “círculo de Pericles”*

Las fuentes antiguas atribuyen a Pericles una lista de “amigos”, hombres de gran prestigio intelectual en su época que se dedican a diversas actividades: poetas, filósofos, “sofistas”, arquitectos y artistas.¹⁰⁹ Sin embargo, como señala Azoulay, los autores antiguos reconstruyen *a posteriori* las relaciones de amistad entre la mayor parte de los grandes nombres del siglo V, que, sin embargo, carecen de la estabilidad necesaria para definir un verdadero “círculo”. Por ello, conjetura, la noción de “círculo de Pericles” habría sido producto de una estrategia de sus adversarios políticos. El testimonio de Plutarco, acerca de la estrategia de sus adversarios para intentar condenarlo por *asébeia* a causa de su conocido vínculo con Anaxágoras,¹¹⁰ aporta evidencias para esta posibilidad. Asimismo, considera que con esta estrategia, sus enemigos, pretenden inculcar la sospecha entre los atenienses respecto de la concentración del poder por parte de este; puesto que, en el mundo griego son los tiranos quienes tienen un círculo alrededor suyo.¹¹¹ Esto, para Azoulay, se vería reflejado en el testimonio de Plutarco, quien afirma que los comediógrafos llamaban “Nuevos Pisistrátidas” (Πεισιστρατίδας νέους) a los *ἐταῖροι* de este.¹¹² No obstante, Stadter sostiene que el uso de *νέους* probablemente no haya sido una expresión de los comediógrafos, sino que sería una forma introducida por Plutarco; dado que, el uso de esta forma se torna común recién en época helenística.¹¹³ Asimismo, el hecho de que varios de los

¹⁰⁹ Entre los atenienses se ubican: Damón, Fidias y Sófocles; entre los extranjeros: Anaxágoras de Clazómene, Aspasia de Mileto, Protágoras de Abdera, Hipódamo de Mileto, Céfalo de Siracusa y el rey espartano Arquidamos entre otros. Cf. Podlecki (1995).

¹¹⁰ Cf. Plu. *Per.* 32.2 (ed. Ziegler [T]): *καὶ ψήφισμα Διοπίθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας, ἀπεριεῖδόμενος εἰς Περικλέα δι’ Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν.* [“También Diopites propuso un decreto por el que quedaban incurso en juicio sumarisimo quienes no creyeran en las cuestiones divinas o enseñaran doctrinas sobre las cosas del cielo con lo que hacía recaer la sospecha en Pericles por causa de Anaxágoras”, trad. Pérez Jiménez (BCG)].

¹¹¹ Cf. Azoulay (2010) 144.

¹¹² Plu. *Per.* 16.1: *Καίτοι τὴν δύναμιν αὐτοῦ σαφῶς μὲν ὁ Θουκυδίδης διηγείται, κακοήθως δὲ παρεμφαίνουσιν οἱ κωμικοὶ, Πεισιστρατίδας μὲν νέους τοὺς περὶ αὐτὸν ἑταίρους καλοῦντες, αὐτὸν δ’ ἀπομόσαι μὴ τυραννῆσειν κελεύοντες, ὡς ἀσυμμέτρου πρὸς δημοκρατίαν καὶ βαρυτέρας περὶ αὐτὸν οὔσης ὑπεροχῆς.* [“En todo caso, su poder lo expone con claridad Tucídides y lo sugieren maliciosamente los comediógrafos, cuando llaman ‘Nuevos Pisistrátidas’ a sus colaboradores y lo invitan a él a jurar que no se erigirá en tirano, en la idea de que se había congregado en tomo a él una autoridad desproporcionada para una democracia y demasiado pesada”, trad. Pérez Jiménez (BCG)].

¹¹³ Cf. Stadter (1989) 194. Lo mismo ocurriría con su ocurrencia en Plu. *Per.* 24.9: *Ὁμφάλλη νέα.*

que son asociados con dicho círculo fueron atacados o perseguidos, junto con la acusación al propio Pericles a través de algunos de ellos, brinda evidencias que permite afirmar, al menos, algún tipo de vínculo entre estas figuras y Pericles. Puesto que, si no hubiera habido al menos un vínculo distante, esta estrategia carecería de toda efectividad para sus enemigos.

Algunos especialistas pretenden reforzar la atribución de la autoría de la legislación de Turios por parte de Protágoras a partir de la aceptación de un vínculo de amistad entre Pericles y Protágoras.¹¹⁴ Sin embargo, los testimonios que se conservan permiten afirmar la existencia de un contacto entre ambos, pero no son suficientes para poder derivar un vínculo de amistad.

Los pasajes que refuerzan la afinidad entre uno y otro provienen de fuentes tardías. El texto de Ps.-Plutarco,¹¹⁵ el cual fue considerado un “fragmento” por DK, es un testimonio tardío que tiene por objetivo, por un lado, enfatizar la “magnanimidad” (μεγαλόφρονά), el “valor” (ἐδόκει) y el “ser mejor que sí mismo” (ἑαυτοῦ κρείσσω) de la figura de Pericles, para lo cual destaca virtudes personales como la “entereza” (εἶχετο), la “serenidad” (εὐδία), la “resistencia al dolor” (ἀνωδυνία), “fama” (τοῖς πολλοῖσι δόξαν), “fortaleza” (ἐρρωμένως); por otro lado, reforzar su discurso señalando el vínculo con Protágoras, quien según varios testimonios del período tenía fama de ser un orador que “se expresaba de modo solemne” (σεμνῶς μὲν ἐρμηνεύοντα).¹¹⁶ En la descripción realizada por Pausanias acerca de la disposición de las estatuas en Atenas hacia el siglo II d.C., se puede observar de qué modo el lenguaje visual construido a partir de la disposición de imágenes en los lugares públicos reproduce la tradición sobre la que se sostiene el

¹¹⁴ Cf. Ehrenberg (1954) 96; De Romilly (1988) 198; Podlecki (1998) chap. 7; Divenosa (2011) 115-116; Berruecos Frank (2014) 105-106, asimismo 105 n. 18.

¹¹⁵ Ps-Plu. *Consolatio ad Apollonium* 33, apud *Mor.* 118E [= 31P11 (LM); 80B9 (DK)]: Περικλέα δὲ [. . .] πυθόμενον ἀμφοτέρους αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς μεταλλαχέναι τὸν βίον Πάραλόν τε καὶ Ξάνθιππον, ὡς φησι Πρωταγόρας εἰπῶν οὕτως. «τῶν γὰρ υἱέων νενηνῶν ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὁκτῶ δὲ ταῖς πάσῃσιν ἡμέρησιν ἀποθανόντων νηπενθέως ἀνέτλη-εὐδίας γὰρ εἶχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὄνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐποσίμην καὶ ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξαν-πᾶς γὰρ τίς μιν ὁρῶν τὰ ἑαυτοῦ πένθη ἐρρωμένως φέροντα, μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρεῖον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, κάρτα εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν ἀμηχανίην.» [“Pericles (...) cuando supo que sus dos hijos, Páralo y Jantipo, habían perdido la vida, tal como dice Protágoras en las siguientes palabras: «Pues siendo sus hijos hombres jóvenes y hermosos, murieron en sólo ocho días, <Pericles> lo soportó con entereza; mantuvo, en efecto, la serenidad de la que día a día tanto provecho obtuvo para su buena fortuna, su resistencia al dolor y su fama entre la multitud. Porque todo aquel que lo veía soportando sus propias desgracias con fortaleza, lo consideraba un hombre magnánimo, valeroso y mejor que él mismo, conociendo de cerca su propia impotencia en tales circunstancias»”].

¹¹⁶ Philostr. *VS* 1.10.4, p. 13.23-26 (ed. Kayser [T]) [R47 = 80A2 (DK), 31R3 (LM)].

texto de Pseudo-Plutarco.¹¹⁷ La estatua de Pericles estaba ubicada cerca de los Propileos,¹¹⁸ el único acceso occidental a la Acrópolis, y de la estatua de Atenea Lemnia; a fin de recordar al espectador la grandeza de Pericles. Asimismo, el hecho de que este se encuentre, a su vez, próximo a la figura de Anacreonte, remarca la intención de vincular su figura con la de algunos reconocidos intelectuales.¹¹⁹ En su estatua, Pericles es representado como modelo de ciudadano, quien establece un estándar de comportamiento a través de su postura: semblante solemne e inmóvil que no expresa ni alegría ni dolor, lo cual es reproducido en las anécdotas de Pseudo-Plutarco. Como se deriva del análisis realizado por Paul Zanker, donde se compara las diferentes estatuas del siglo V que representan a ciudadanos e intelectuales, estas estatuas representaron a los intelectuales como ciudadanos modélicos (Sófocles, Eurípides, Sócrates). Pero estos siempre eran ubicados como “uno más” entre los otros ciudadanos, reproduciendo así el ideal democrático de la igualdad entre los ciudadanos. Las estatuas de los intelectuales que representan un poder intelectual superior como característica decisiva, no aparecen sino hasta el siglo IV, en el seno de la democracia moderada, con la estatua de Demóstenes.¹²⁰ De modo que, si sus conclusiones son correctas, la “intelectualidad” como un valor social que otorga *status* a la persona no habría pertenecido a la época de Pericles, sino que habría formado parte de un sistema de valores que se construyó con posterioridad al siglo V y se fue afianzando en época

¹¹⁷ Paus. 1.25.1 (ed. Rocha-Pereira (1973-89): ἔστι δὲ ἐν τῇ Ἀθηναίων ἀκροπόλει καὶ Περικλῆς ὁ Ξανθίππου καὶ αὐτὸς Ξάνθιππος, ὃς ἐνανμάχησεν ἐπὶ Μυκάλῃ Μήδοις. ἀλλ’ ὁ μὲν Περικλέους ἀνδρίας ἐτέρωθι ἀνάκειται, τοῦ δὲ Ξανθίππου πλησίον ἔστηκεν Ἀνακρέων ὁ Τήσιος, πρῶτος μετὰ Σαπφῶ τὴν Λεσβίαν τὰ πολλὰ ὧν ἔγραψεν ἐρωτικὰ ποιήσας· καὶ οἱ τὸ σχῆμά ἐστιν οἷον ἄδοντος ἂν ἐν μέθῃ γένοιτο ἀνθρώπου. [“También está en la Acrópolis de Atenas una estatua de Pericles, hijo de Jantipo, y otra del propio Jantipo, que combatió por mar en Mícale contra los medos. La estatua de Pericles está en otro lugar, y cerca de la de Jantipo está Anacreonte de Teos, el primero que después de la lesbia Safo se dedicó sobre todo a la composición de poemas eróticos; y su figura es la de un hombre ebrio cantando”, trad. Herrero Ingelmo (BCG)].

¹¹⁸ Solo se conservan copias posteriores de la cabeza de la estatua de Pericles, pero no hay registro alguno de la estatua de Jantipo; mientras que de la estatua de Anacreonte se ha encontrado una copia romana. Cf. Richter (1965-72) I 75ss. figs. 271-90.

¹¹⁹ Zanker (1995) 24, señala lo paradójico de que Pericles rinda homenaje con una estatua en la Acrópolis de Anacreonte, debido a que este era un poeta vinculado con aristócratas y tiranos que había llegado a Atenas por primera vez de mano de los Pisistrátidas. Para responder a la paradoja, este señala que, a partir del análisis de la estatua en el contexto del siglo V, se puede observar que el poeta no es representado según los modelos clásicos de intelectuales vinculados con la democracia (edad avanzada y la túnica típica de los cantantes y flautistas), sino que es representado de manera “ideal” y “atemporal” en tanto se lo muestra desnudo y con un físico “sin edad”. Asimismo, para Zanker, el hecho de que esta estatua esté ubicada junto con la de Jantipo, general asociado con la lucha antitiránica, habría producido en el espectador la experiencia de balance y armonía representada por la templanza en la estatua de Pericles.

¹²⁰ Cf. Zanker (1995) 40-89, quien considera que si bien la estatua de Demóstenes habría roto con la tradición de la democracia radical e introducido la imagen de la intelectualidad como valor jerarquizante; esta transformación se produce de manera generalizada hacia el período helenístico.

romana. Por ello, podemos conjeturar que la noticia transmitida por el Pseudo-Plutarco tiene más que nada un carácter “ficcional”, pues no sólo no tenemos ningún testimonio anterior que nos informe sobre estas palabras, sino que el texto responde principalmente a los valores que Pseudo-Plutarco pretende destacar en la figura de Pericles. De modo que, este texto no puede tomarse como testimonio sobre el vínculo entre ambos, sino quizá como noticia respecto de cómo fue construida la imagen de Pericles en el imaginario intelectual de los siglos posteriores.

El testimonio de Plutarco¹²¹ tampoco permite afirmar dicha proximidad, debido a que en este pasaje Plutarco relata que Jantipo, el hijo prodigo (*δαπανηρός*) de Pericles, tenía una mala relación con su padre¹²² y por este motivo hablaba mal de él (*ἐλοιδορεῖ τὸν πατέρα*) y divulgaba en el extranjero las charlas de Pericles con los “sofistas” (*τοὺς λόγους οὓς ἐποιεῖτο μετὰ τῶν σοφιστῶν*) para ponerlo en ridículo;¹²³ sin embargo, como se puede observar este testimonio está viciado por una tradición posterior, ya que se sostiene sobre el prejuicio platónico hacia los “sofistas” y el uso despectivo del término *σοφιστής* en cuanto asociado a estos, que, como vimos, durante el siglo V no registra un uso despectivo.¹²⁴

Finalmente, el testimonio de Ateneo, si bien remite a los hijos de Pericles y su contacto con Protágoras, lo hace solamente con el fin de ubicar cronológicamente la segunda visita del *σοφιστής* a Atenas.¹²⁵ En dicho pasaje, Ateneo solamente sostiene que Protágoras no habría podido dialogar con Páralo y Jantipo, los hijos de Pericles, en su segunda visita, puesto que habían muerto antes. El pasaje no permite afirmar ningún vínculo de amistad, ni su cercanía con Pericles. Asimismo, como observa Stadter, tampoco se puede afirmar que ese diálogo se haya dado en función de una relación maestro-discípulo, pues no sólo los testimonios conservados

¹²¹ Plut. *Pericles* 36.3 [T23; N35 = 31D30 (LM); 80A10 (DK)]: πεντάθλου γάρ τινος ἀκοντίω πατάξαντος Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κτείναντος, ἡμέραν ὄλην ἀναλώσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρῆ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι. [“Pues cuando un competidor en el pentatlón hirió involuntariamente con una jabalina a Epiteimo de Fársalo y le dio muerte, él <sc. Pericles> dedicó todo un día, en compañía de Protágoras, a discutir si era, según el razonamiento más correcto, la jabalina o al que la lanzó o a los jueces de la competición, a quien había que considerar responsable de la desgracia.”].

¹²² Plut. *Per.* 36.1.

¹²³ *Ibid.* 36.2.

¹²⁴ Ver *supra* Capítulo 1, §1.2.2; e *infra* “Apéndice B”, §B.2.

¹²⁵ Ath. *Deipnos.* 11.505F-506A [N31 = 31P9b (LM); 80A11 (DK)]: ἀλλὰ μὴν οὐ δύνανται Πάραλος καὶ Ξάνθιππος οἱ Περικλέους υἱοί^[1] Πρωταγόρα διαλέγεσθαι, ὅτε <τὸ> δεύτερον ἐπεδήμησε ταῖς Ἀθήναις, οἱ ἔτι πρότερον τελευτήσαντες <τῷ> λοιμῷ> [“Pero Páralo y Jántipo, los hijos de Pericles, no pudieron haber dialogado con Protágoras cuando visitó Atenas por segunda vez [*i.e.* entre 423-421], pues habían muerto antes <por la peste del 430>.”]

no permiten afirmar que Pericles haya encargado la educación de sus hijos al σοφιστής, sino que el mismo Platón otorga indicios de que no lo hizo. Stadter sostiene que el desprecio que muestra Platón hacia la actitud de Pericles respecto de la educación de sus hijos,¹²⁶ pone en evidencia que este no confiaba en la educación proporcionada por Protágoras ni por ningún otro σοφιστής.¹²⁷

3.2.2. Intelectuales y el proyecto de Turios

A partir de los testimonios que dan cuenta de la participación de varios intelectuales en la fundación de Turios,¹²⁸ algunos especialistas derivan varias consecuencias: en primer lugar, que la fundación de la colonia de Turios responde a un proyecto de “*pólis* racional”; en segundo lugar, que dicho proyecto, a su vez, se relaciona con la figura de Pericles; en tercer lugar, que los intelectuales que participaron en la fundación de la colonia necesariamente compartieron los ideales democráticos de Atenas (la μετρόπολις de Turios). Para sostener esta interpretación se suele argumentar que estos intelectuales habrían formado parte del círculo de Pericles, de allí que respondan al ideal de *pólis* racional,¹²⁹ y que debido a su amistad con el político, por tanto, compartieron sus ideales.¹³⁰ Sin embargo, como señala Rhodes,¹³¹ si bien en la democracia hubo liderazgos y partidarios de diferente tipo, no podemos hablar de un “proyecto de *pólis*” ni mucho menos de un “programa de gobierno” por parte de Pericles, así como tampoco de ningún otro político; por lo cual, el “ideal de *πόλις* racional” respondería más a una necesidad lógica de los historiadores modernos antes que a un evento histórico. De modo que, como sostiene Gallego,¹³² en la *pólis* democrática el dispositivo asambleario establecía una situación en la cual la producción enunciados no constituye “ideas” a realizar, sino la diseminación de sentidos en discursos signados por la indefinición de la situación (*αόριστος ἀρχή*), es decir, ningún político,

¹²⁶ Cf. Pl. *Alc.* I 122a.

¹²⁷ Cf. Stadter (1992).

¹²⁸ Ver *infra* “Apéndice D”, §D.2.

¹²⁹ En este sentido Kagan (1991) 171, afirma: “Events would soon show that Pericles’ rationalism and intellectualism, the novelty and daring of his apparently religious efforts, the untraditional and largely alien ‘brain trust’ with which he surrounded himself, disturbed many Athenians who could cause trouble for him”. Cf. *Ibid.* 185, quien considera que “In spite of the intellectualism and rationalism of their leader, most Athenians remained religious in the traditional way and, by our lights and those of the ‘enlightened’ few contemporaries, very superstitious.” Cf. Rutter (1973) 165; Ehrenberg (1948) 169.

¹³⁰ Kagan (1991) 129-30, 166-67; Mossé (2005) 178-84.

¹³¹ Rhodes (2000) 473-75.

¹³² Gallego (2003) 137-149.

ni “profesional” ni “amateur”, tenía la capacidad de controlar o dirigir la asamblea, puesto que no lograba imponerse sobre la voluntad popular, sino que estaba siempre sometida a la decisión del *δημος*. Por esta razón, la atribución de todas las decisiones de la asamblea que fueron propuestas por Pericles no debe considerarse la expresión de un proyecto político claramente determinado y con proyección a largo plazo, sino más bien como el resultado de una situación legislativa que se define por ser una práctica política caracterizada por la contingencia de dicha situación. De modo que resulta dificultoso especificar una política definida y dirigida en función de un “modelo” o “proyecto” político, así como tampoco sostenida por una “idea” de *δημοκρατία*, sino que, como sostiene Ober, la democracia ateniense es algo que se construye sobre la marcha, sin modelos ni experiencias previas, cuyo poder se define por la “capacidad de hacer” por parte del *δημος*.¹³³

3.2.2.1. *Democracia y racionalidad*

El relato de Diodoro de Sicilia explica la organización política de Turios como resultado de la resolución de la *στάσις*, lo cual dio lugar al tercer llamado a colonización.¹³⁴ De acuerdo con el relato, tras la fundación de Turios convocada por los sibaritas, estos habrían ocupado los cargos políticos más importantes, tendrían prioridad en la realización de sacrificios y ocuparon las tierras más próximas a la ciudad. A causa de esto, según el relato, se produjo una *στάσις* entre los sibaritas y los nuevos ciudadanos —quienes estuvieron excluidos de estos privilegios—, lo cual dio como resultado la derrota de los sibaritas. Debido a la riqueza del territorio, convocaron a la tercera colonización, tras lo cual se produjo una repartición de la ciudad y las tierras de modo equitativo y se estableció un régimen democrático y una distribución en tribus.

El texto de Diodoro presenta el establecimiento del régimen democrático en Turios a partir de ciertas *condiciones materiales*: *πολλῆς δὲ οὐσης καὶ καλῆς χώρας* (la vastedad y riqueza del territorio) y *condiciones formales*: *διενείμαντο τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν ἐπ’ ἴσης ἔνεμον* (repartición equitativa de las tierras). De allí que el establecimiento del régimen vaya de la mano de la distribución en tribus (*τοὺς πολίτας εἰς δέκα φυλάς*). El texto de Diodoro asocia al régimen

¹³³ Ober (2007).

¹³⁴ D.S. 12.11.1-2.

democrático con la división poblacional aplicada tras las reformas de Clístenes. Aristóteles consideraba al diseño de distribución geométrica como un elemento valioso en el diseño de una ciudad,¹³⁵ en tanto es considerada un signo de la racionalidad en la planificación de la mejor ciudad para cada régimen político.¹³⁶ De acuerdo con el relato de Diodoro, el carácter racional habría sido aplicado en el diseño de Turios;¹³⁷ sin embargo, este no fue un diseño innovador por parte de los fundadores, sino que la colonia fue fundada sobre el trazado de la ciudad de Síbaris.¹³⁸ No obstante, esto no significa que el relato de Diodoro deba ser rechazado por impreciso, sino que nos aporta información respecto de cómo se construyó en la antigüedad una tradición posterior a la democracia ateniense en la cual la asociación entre democracia y división geométrica se da como necesaria. Mientras que la inconsistencia entre datos arqueológicos y relato historiográfico, pone en evidencia que esta asociación “naturalizada” por la tradición posterior, forma parte de un proceso de construcción discursiva.

El texto de Plutarco, a su vez, retoma muchos elementos de la tradición, asociando la virtud del régimen democrático con su característica racional, en cuyo relato Pericles cumple la función de agente político-intelectual cuya racionalidad le permitiría prever y diseñar una dirección política para la *pólis* de Atenas. De manera que, en dicho relato se busca destacar la intelectualidad de Pericles, que cumple la función de colocarlo en esta posición de hombre excepcional. Esto se puede observar por vía negativa en la *vita* de Plutarco,¹³⁹ donde se trata de poner de manifiesto el “exceso de racionalidad” de Pericles, que lo coloca en una posición de “análisis extremo” que roza con lo absurdo. Sin embargo, más allá de la función de la anécdota en el texto de Plutarco, puede observarse que en la época en que fue escrita existió una tradición que asoció a Pericles con la democracia y esta con la intelectualidad y la racionalidad, de modo que las anécdotas cumplieron el papel de contribuir en el establecimiento de esta figura. Asimismo, como vimos respecto del pasaje de Ps.-Plutarco,¹⁴⁰ esta tradición fue constituida con

¹³⁵ Arist. *Pol.* 2.8, 1267b28-30.

¹³⁶ Cf. Cuomo (2001) 40: “Land division and commercial arithmetic can be connoted as ‘democratic’ Mathematics”.

¹³⁷ Seguramente a partir de esta fuente Kagan (1990) 137, llega a sostener que “Pericles (...) had urged his innovative friends, each at the Forefront of his discipline, to lend their talents to the construction of a new city on rational principles”.

¹³⁸ Cf. “Apéndice D”, §D.1.

¹³⁹ Plut. *Pericles* 36.3 [T23; N33 = 31D30 (LM); 80A10 (DK)].

¹⁴⁰ Cf. Ps-Plu. *Consolatio ad Apollonium* 33, apud *Mor.* 118E [R34 = 80B9 (DK); 31P11 (LM)]. Ver *supra* §3.2.1.3.

posterioridad al siglo V y al parecer formaba parte de un discurso lo suficientemente difundido y establecido.

3.2.2.2. *Carondas y la legislación de Turios*

A partir de la imposibilidad de definir el rol de Pericles en la fundación de la colonia, junto con la duda acerca del vínculo entre Protágoras y Pericles, Stadter rechaza que se atribuya a este σοφιστής la autoría de dicha legislación.¹⁴¹ Para ello argumenta que a partir del relato de Diodoro de Sicilia se puede sostener que en Turios se utilizó la revisión que hizo Carondas¹⁴² de las leyes de Zaleuco,¹⁴³ y no una nueva legislación de la mano de Protágoras. Sin embargo, como señalan algunos especialistas, atribuir las leyes a Carondas resulta problemático: por un lado, ello se debe a la inconsistencia cronológica en el testimonio, pues Carondas es un legislador del siglo VI, mientras que la fundación de la colonia pertenece al siglo V;¹⁴⁴ por otro lado, si bien el testimonio de Diógenes Laercio es posterior (siglo III d.C.), la fuente de la que proviene su información corresponde al siglo IV. Asimismo, como señala Berruecos Frank, Diodoro indica que hubo una στάσις respecto de qué πόλις debía ser considerada como fundadora de la colonia (κτίστην δίκαιον ὀνομάζεσθαι), tras la cual se asignó la fundación a Apolo (λυθείσης τῆς ἀμφισβητήσεως τὸν Ἀπόλλω κτίστην τῶν Θουρίων ἀπέδειξαν) y se restableció la concordia (δμόνοιαν).¹⁴⁵ De manera que el origen conflictivo de esta asignación explicaría el silencio respecto de los nombres de los intelectuales que participaron en la fundación.¹⁴⁶ Mientras que, la referencia a Carondas y Zaleuco respondería al trabajo de ἱστορίη político-legislativa de compilación de códigos legales, la cual habría sido llevada a cabo por Heródoto, el otro intelectual vinculado a la fundación de Turios cuyo nombre las fuentes habrían silenciado, aunque algunos testimonios permiten vincularlo con dicha colonia.¹⁴⁷ De modo que, el relato de Diodoro no sólo habría puesto de manifiesto un silenciamiento de los nombres de los legisladores por parte de la tradición, sino que también permite dar cuenta de los mecanismos

¹⁴¹ *Ibid.* 112-13.

¹⁴² D.S. 12.11-12 [= Charond. 63.13-67.37 (*Pyth.Hell.*)].

¹⁴³ *Ibid.* 12.20.1-3 [= Zaleuc. 226.7-22 (*Pyth.Hell.*)].

¹⁴⁴ Ver *supra* §3.2.1.1. Cf. Muir (1982) 19; Divenosa (2011) 114.

¹⁴⁵ D.S. 12.35.1-4.

¹⁴⁶ Berruecos Frank (2014) 109.

¹⁴⁷ *Ibid.* 111-114.

desarrollados en la colonia de Turios para legitimar la legislación de las colonias. Entre estos mecanismos podemos destacar, por un lado, la atribución de leyes a personajes legendarios como mecanismo que permite legitimar las normas a partir de la autoridad de su legislador; mientras que, por otro lado, permite suponer una cierta relación entre la legislación de Carondas y la nueva normativa. Por ello, no deberíamos ver en la inconsistencia de las fuentes una contradicción en el contenido de la información que transmiten, sino un testimonio acerca del funcionamiento de distintos dispositivos que se entrecruzan poniendo de manifiesto el carácter conflictivo de los procesos discursivos mediante los cuales se construyen estos relatos.

La atribución por parte de Diodoro de Sicilia de la legislación de Turios a Carondas, por tanto, no debe tomarse como un dato erróneo o falsificado, ni como un evento histórico, sino más bien como la recepción de una tradición que desarrolló el relato de un mito de fundación con el objetivo de investir de legitimidad la codificación legal de la colonia.

3.2.2.3. Legislación de Turios: pensamiento y práctica política

Algunos especialistas, además, siguiendo el testimonio de Plutarco consideran que las leyes de Turios reflejan el ideal democrático de Pericles,¹⁴⁸ incluso algunos han llegado a sostener que “Protagoras may have provided a theory to support the aristocratic Pericles’ democratic politics”.¹⁴⁹ Para sostener estas interpretaciones proponen una comparación entre el contenido de las leyes de Turios transmitidas por Diodoro¹⁵⁰ y el contenido de algunos fragmentos conservados sobre las doctrinas de Protágoras.

En este sentido, Muir sostiene que la figura de Protágoras coincide con la del legislador ya que, además de aceptar un vínculo de amistad con Pericles, considera que a pesar de no tener evidencia directa sobre su perspectiva política su compromiso con la democracia es indudable, dado que defiende la igual capacidad de todas las personas para realizar juicios y actividades políticas, así como la posibilidad de que esta capacidad, a su vez, pueda ser desarrollada por vía de la educación,¹⁵¹ lo cual coincidiría con los ideales puestos en boca de Pericles por parte de

¹⁴⁸ Cf. Ehrenberg (1948) 166-69; Podlecki (1995) 96 ss.; Divenosa (2011) 117-18.

¹⁴⁹ O’Sullivan 1995, 21; cf. Farrar 1988, 77

¹⁵⁰ D.S. 12.11.3-18.4

¹⁵¹ *An.Par.* 1.171.32-33 [T3 = 31D11 (LM), 80B3 (DK)]; *Pl. Prt.* 325c.

Tucídides.¹⁵² Asimismo, aduce que el testimonio acerca de una obra de Protágoras titulada *Περὶ πολιτείας* (*Acerca de la constitución*)¹⁵³ aporta evidencias a favor de su interés y experticia en la temática legislación. Sin embargo, habrían sido sus afirmaciones acerca de la educación de los niños, lo que permite a Muir vincular las doctrinas del σοφιστής con la legislación de Turios. El testimonio de la ley dice lo siguiente:

ἔγραψε δὲ καὶ ἕτερον νόμον ἀπὸ τούτου κρείττονα καὶ τοῖς παλαιότεροις αὐτοῦ νομοθέταις ἡμελημένον· ἐνομοθέτησε γὰρ τῶν πολιτῶν τοὺς [υἱεῖς] ἅπαντας μανθάνειν γράμματα, χορηγούσης τῆς πόλεως τοὺς μισθοὺς τοῖς διδασκάλοις· ὑπέλαβε γὰρ τοὺς ἀπόρους τοῖς βίοις, ἰδίᾳ μὴ δυναμένους δίδόναι μισθοὺς, ἀποστερήσεσθαι τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων.

Redactó asimismo otra ley muy superior a la precedente, que los legisladores más antiguos habían omitido. Promulgó una ley según la cual todos los hijos de los ciudadanos debían aprender a leer y escribir, y las pagas de los maestros correrían a cargo de la *pólis*, porque pensaba que quienes estuvieran faltos de medios económicos, al no poder pagar personalmente a los maestros, se verían privados de acceder a las ocupaciones más nobles.¹⁵⁴

De acuerdo con Muir, esta ley habría estado vinculada con el pensamiento político de Protágoras, sobre lo cual tenemos el testimonio indirecto de Platón, en cuyo diálogo, por un lado, la cuestión de la educación ocupa un lugar central; mientras que, por otro lado, luego del “mito de Prometeo”, en el *lógos* acerca del mito establece una analogía entre las leyes como modelo para el ciudadano y la enseñanza de la escritura.¹⁵⁵

La cuestión de la enseñanza, como bien señala el propio Muir, no habría sido una preocupación exclusivamente protagórica, sino que habría formado parte de los tópicos discutidos durante el siglo V, constituyendo así el “clima intelectual” de época.¹⁵⁶ Asimismo, este tipo de interpretaciones presupone una “idea” de democracia, claramente definida y reconocible, por parte de Pericles; que por haber participado en una política común (*i.e.* la fundación de Turios como parte del proyecto de expansión imperialista de Atenas) habría sido compartida por Protágoras. Sin embargo, en el contexto de la democracia ateniense del siglo V

¹⁵² Thuc. 2.37.1; cf. Connor 2018.

¹⁵³ D.L. 9.55 [N16 = 31D1 (LM), 80A1 (DK)].

¹⁵⁴ D.S. 12.12.4 (ed. Vogel & Fischer [T]; trad. Torres Esbarranch [BCG]).

¹⁵⁵ Pl. *Prt.* 326d

¹⁵⁶ Cf. Muir (1982) 21. Muchos de los argumentos elaborados en torno a la discusión acerca de la oposición *νόμος-φύσις* giran en torno al lugar de la educación y el lugar de la enseñanza de la ἀρήτη. Cf. Stob. 2.31.39 [= Antipho 37D62 (LM); 87B60 (DK)].

no se puede atribuir a los políticos un programa claramente definido, debido a que el carácter contingente y circunstancial de los procesos de toma de decisiones hacen que la política adquiera una dinámica fluctuante que, a pesar de que dicho programa exista, tornaría imposible su instrumentación de manera plena. Asimismo, el hecho de formar parte del mismo proceso, *i.e.* la formación del imperialismo ateniense, no implica que ambos compartan las mismas ideas, ni mucho menos los mismos juicios, debido a que el carácter dinámico del proceso asambleario en el cual se desarrolla la política define a la democracia como una práctica antes que como una idea. Por otra parte, si bien existen coincidencias temáticas entre ambos, ello se debe al “clima intelectual del siglo V” antes que a la coincidencia entre pensamiento y práctica política. Por este motivo, podemos conjeturar que la teoría política protagórica, a pesar de ciertas coincidencias temáticas, difícilmente tenga como objetivo fundamentar teóricamente la política de Pericles. De manera que si bien las colonias se presentan como un espacio donde se hace posible la participación política de intelectuales extranjeros,¹⁵⁷ estos se mantienen con cierto grado de autonomía en su producción intelectual.¹⁵⁸

3.3. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

El análisis de la función del libro en la Atenas clásica, nos permite inferir que este, en tanto producto escrito, opera como factor relevante para la circulación del texto. Lo cual, para ciertos sectores conservadores atenienses del siglo V, resulta un elemento peligroso dado que independiza al texto de los mecanismos sociales de producción de sentido y, por ende, de quienes ejercen el control de estos mecanismos. El caso de la persecución político-religiosa a los intelectuales vinculados a la escritura y difusión de libros, nos permite comprender de qué manera el libro no se presenta como un peligro para la democracia, sino para las facciones que se vieron desplazadas del ejercicio del poder durante la segunda mitad del siglo V. Por otra parte, la autonomía adquirida por el libro pone de manifiesto que la condena a la escritura por parte

¹⁵⁷ Cabe observar que de los intelectuales que según las fuentes intervienen en la fundación de la colonia de Turios, ninguno pertenece a la *pólis* de Atenas.

¹⁵⁸ Por este motivo muchos intelectuales a pesar de desarrollar sus actividades en el marco de la democracia, podrían producir discursos críticos hacia ella. Sobre este punto, ver Harris (2005), quien sostiene que en la Grecia antigua no todo discurso crítico de la democracia necesariamente es anti-democrática.

de los sectores antidemocráticos, coloca al libro como ‘chivo expiatorio’ (φαρμακός) de las facciones desplazadas del ejercicio del poder político en Atenas. El estudio del caso de persecución a Protágoras resulta significativo, en tanto este, según los testimonios conservados, habría sido condenado por las doctrinas contenidas en su libro; lo cual, pone de manifiesto el peligro con el que se veía la expansión de la práctica escritural desarrollada e impulsada por estos maestros, así como la autonomía adquirida por el libro respecto del autor, dado que estos fueron quemados a pesar de que, según los testimonios, no se pudo aplicar la condena a Protágoras. La crítica platónica a la escritura, en este sentido, se presenta como una crítica a la democracia a través de la crítica al dispositivo técnico desarrollado por los “sofistas”. Si nuestra lectura del mito es correcta, por tanto, esta crítica funciona como una operación platónica para sentar las bases para una defensa de la restitución del poder de los eupátridas, al sugerir que el fundamento del poder de este sector radica en su conexión con el ‘culto a Zeus’.

A modo de síntesis, podemos sostener que a partir de las fuentes se puede afirmar un contacto entre Pericles y Protágoras, pero no hay evidencias suficientes para afirmar un vínculo de amistad o filiación entre ellos y mucho menos una “idea” de democracia compartida por ambos. Asimismo, tampoco se puede sostener que Pericles haya tenido un rol preponderante o decisivo en la fundación de Turios o en la designación de los οἰκισταί. Sin embargo, se puede afirmar que es posible que Protágoras haya participado en la legislación de la colonia, pero que, en caso de haber sido así, esto no implica necesariamente que ello se debiera a que su pensamiento fuera la base de la “idea” de democracia de Pericles ni que este haya producido relatos para legitimar teóricamente sus políticas. De manera que, a partir del caso de Protágoras podemos conjeturar que, si bien los intelectuales pudieron participar políticamente, ello no implicó una relación de “clientelismo intelectual” con los políticos “profesionales”.

SEGUNDA PARTE

***NÓMOS Y PHÝSIS* COMO
CONCEPTOS POLÍTICOS**

CAPÍTULO 4

‘Lo político’: Aproximaciones y contexto intelectual

En el establecimiento del objeto de estudio de esta tesis, consideré a la teoría política como tipo de discurso que fundamenta y delimita una experiencia posible de la vida en la *pólis*.¹ En capítulos precedentes he sostenido que los intelectuales son los agentes capaces de llevar a cabo la acción de fundamentar y delimitar dicha experiencia, asimismo he planteado que una de las acciones para realizar esta acción es la intervención discursiva en los debates intelectuales, para lo cual la producción de conceptos para el ámbito de ‘lo político’ constituye una de las estrategias para lograr este objetivo.² Por este motivo, en este capítulo, en primer lugar, expondré sistemáticamente algunas de las aproximaciones historiográficas que se desarrollaron durante el siglo XX para abordar la cuestión de ‘lo político’ para el caso ateniense; luego, realizaré algunas consideraciones teórico-historiográficas para delimitar el campo de los conceptos, los lenguajes y los discursos “políticos” y su aplicación al caso ateniense; finalmente, a partir de algunos de los testimonios conservados, esbozaré algunas consideraciones sobre la constitución del contexto intelectual del siglo V.

¹ Ver *supra* “Introducción”, §0.3.

² Ver *supra* Capítulo 2.

4.1. LA *PÓLIS* GRIEGA EN EL HORIZONTE DE ‘LO POLÍTICO’

En la historiografía moderna la cuestión acerca del campo de lo político en el mundo griego antiguo fue un tema ampliamente desarrollado. Sin embargo, una gran parte de los trabajos realizados asumen que el valor adjetivo del contenido ‘político’ en los objetos estudiados se encuentra vinculado exclusivamente al ámbito de ‘la política’.³ El caso ateniense, además, presentó un desafío en torno a esta cuestión, ya que la novedad de la *δημοκρατία*, tal como fue desarrollada en dicha *pólis*, implicó analizar aspectos de excepcionalidad respecto de otras formas de democracia históricamente dadas.⁴ La mayor parte de los trabajos, ya sea porque lo aborden directamente o porque lo asuman, proponen diferentes recortes respecto del contenido de ‘lo político’ para el mundo griego. La literatura acerca de aspectos vinculados con ‘la política’ en el mundo griego, en general, y en Atenas, en particular, es más que extensa, lo cual hace que un recorrido de ella con pretensiones de exhaustividad se torne inabarcable e innecesaria en el marco de esta tesis. Por este motivo, en este apartado, basándome en la distinción entre ‘la política’ y ‘lo político’ que asumimos previamente,⁵ realizaré un breve repaso de algunas de las perspectivas que han realizado aproximaciones de diversa índole a una perspectiva acerca de la política que ha tratado de superar a la historia política tradicional. Asimismo, esto implica un recorte y, por tanto, una selección arbitraria de autores y perspectivas historiográficas de gran impacto e importancia. Por este motivo, no se pasará revista a todos los trabajos comprensivos que abordan la cuestión de la política en Grecia,⁶ ni los análisis que se ocupan de estudiar los actores en ella implicados,⁷ mucho menos a la inmensa serie de trabajos sobre el fenómeno de la

³ Hammer (2009). Cf. W.V. Harris (2013); Jones (2008). Sobre la diferencia entre ‘lo político’ y ‘la política’, ver *supra* “Introducción”, §0.4.1.

⁴ Para el caso de las otras democracias griegas, ver Robinson (1997). Sobre la “excepcionalidad” del caso ateniense, ver Wood (1988).

⁵ Para un planteo sucinto, ver *supra* “Introducción”, §0.4.1; para un desarrollo en mayor detalle, ver aquí *infra* §4.2.1.1.

⁶ Ver, por ejemplo, Mossé (1969), (1995); Osborne (2002).

⁷ Ver, por ejemplo, los estudios encargados de estudiar a los grupos sociales que ejercieron el poder: Perlman (1963); Broughton (1972); MacMullen (1988); Connor (1992); Duploux (2006).

democracia ateniense⁸ o el impacto de la misma en la estructura social⁹ y cultural¹⁰ que ella ha representado. Nuestro recorrido se enfoca en aquellas perspectivas historiográficas que, de una u otra manera, han tratado de tematizar ‘lo político’ en el mundo griego antiguo. Los cuales, a su vez, proponen un desplazamiento de la figura del Estado como espacio de articulación y eje de comprensión de la política. El objetivo de este repaso es tratar de determinar aportes y límites de las perspectivas que constituyen tradiciones historiográficas claramente establecidas. De más está decir que este apartado no tiene pretensiones de exhaustividad, sino que se busca presentar una sistematización de las principales perspectivas del siglo XX y comienzos del siglo XXI, junto con algunas de las obras más representativas de cada una de ellas, en tanto constituyen tradiciones historiográficas consolidadas y que ejercen gran influencia en muchos trabajos posteriores.

4.1.1. La perspectiva institucionalista

Herman Mogens Hansen, junto con los estudios realizados en el marco del “Copenhagen Polis Center”, retoma la perspectiva jurídico-institucionalista propuesta por Theodor Mommsen.¹¹ En este sentido, reafirma las categorías del derecho público moderno, proponiendo una disociación clara entre Estado y sociedad civil, gobernantes y gobernados, esfera privada y esfera pública, otorgando a la esfera pública una personalidad casi jurídica con poder soberano.¹² En esta perspectiva ‘lo político’, por ende, habría quedado subsumido en el ámbito del funcionamiento de las instituciones de la *pólis*.¹³ De modo que supone un funcionamiento de las instituciones que es en sí mismo político, lo cual se torna un problema al tratar de comprender de la política en el período arcaico.¹⁴ Sin embargo, este tipo de interpretación fue objeto de críticas por especialistas de diversas tradiciones, ya sea por descuidar

⁸ Ver, por ejemplo, Glotz (1953); Ehrenberg (1957); Jones (1957); Mossé (1962); Rodríguez Adrados (1975), (1997); De Romily (1977); Finley (1980); Murray (1980); Davies (1988); Sinclair (1988); Gili (1988); Meier & Veyne (1988); en las últimas décadas: Robinson (ed.) (2003); Rhodes (ed.) (2004); Arnason, Raaflaub & Wagner (ed.) (2013); Raaflaub, Ober & Wallace (2007); Osborne (2010).

⁹ Ver, por ejemplo, Plácido (1997). Sobre la construcción de la identidad poética: Boeggehold & Scafuro (eds.) (1994); Fouchar (1997).

¹⁰ Ver, por ejemplo, Brickhouse & Smith (1989); Ismard (2013); Osborne (ed.) (2007).

¹¹ Mommsen (1875).

¹² En esta misma línea, ver: Hignett (1952); De Laix (1973); Sealey (1976), (1967), (1987); Stockton (1990).

¹³ Ehrenberg (1950) 542, (1957), (1967) 87-8; Jones (1960); Rhodes (1972), (2009).

¹⁴ Cf. Raaflaub (1989) 5.

o bien las relaciones entre prácticas sociales¹⁵ y vida política o bien las estructuras de dominación que condicionan la vida política,¹⁶ así como por ignorar el elemento ideológico que permite entender la existencia misma de las instituciones.¹⁷

4.1.2. La perspectiva funcionalista

El estudio de las instituciones se vió enriquecido a partir del enfoque centrado en las funciones que cumplían quienes participaban en ellas. Así, los trabajos de Moses Finley y Walter Donlan identificaron la política con el conjunto de funciones y relaciones entre gobernantes y gobernados.¹⁸ En este sentido, sostiene Finley, la “política” se refiere a “the implication of the ways, informal as much as formal, in which government is conducted and governmental decisions are arrived at, and of the accompanying ideology.”¹⁹ De modo que, para quienes trabajan dentro de esta perspectiva, superando los límites del enfoque institucionalista, se puede comprender el funcionamiento de la política incluso en aquellas sociedades que carecen de instituciones formalizadas.

4.1.3. La perspectiva antropológica

También llamada muchas veces “perspectiva holística”, al considerar la política en relación con los dominios de otras actividades tiende a pensar ‘lo político’ encarnado en prácticas diversas de sociabilidad. Dentro de la tradición anglosajona Oswyn Murray analiza las funciones políticas de diversas prácticas culturales como el matrimonio o el teatro bajo el supuesto de que “the political institutions of the ancient city are to be understood in terms of the totality of forms of social interaction”²⁰. Por su parte, dentro del ámbito germano Christian Meier considera que la política no puede comprenderse sin la totalidad de las interacciones sociales, y analiza los rituales como medio por los cuales se canalizan las oposiciones que constituyen el

¹⁵ Cf. Finley (1976), quien rechaza la interpretación jurídico-institucionalista de Mommsen.

¹⁶ Cf. Mossé (2005).

¹⁷ Cf. Ober (1989).

¹⁸ Finley (1977), (1981), (1983); Donlan (1989), (1993), (1997).

¹⁹ Finley (1983) viii, 52. Cf. W.V. Harris (2013) 108-113.

²⁰ Murray (1990) 5-6.

núcleo de ‘lo político’.²¹ Asimismo, los intelectuales franceses articulados en torno al “Centre Louis Gernet” desarrollaron una “antropología histórica”.²² Jean-Pierre Vernant, por un lado, analiza de qué manera el mito se presenta como una forma racional y sofisticada,²³ mientras que, por otro lado, propone un nivel de análisis que le permite relacionar el mito con la vida material, social y espiritual de los griegos, donde se incluiría ‘lo político’.²⁴ Pierre Vidal-Naquet, por su parte, propone una integración de las formas de pensamiento con las prácticas sociales, y sostiene que el estudio de las instituciones pierde todo su valor si se dejan de lado las representaciones que acompañan y penetran las instituciones y las prácticas del juego político.²⁵ No obstante, estos trabajos presentan serios problemas al reducir la política al ámbito ritual, en tanto la repetición tiende a considerar ‘lo político’ como un elemento inmóvil y que construye la imagen de una unidad estática que subyace al tiempo cívico. Por esta razón, Nicole Loraux propone una renovación de la perspectiva antropológica de la “Escuela de París”²⁶ al considerar que el conflicto es inherente a la *pólis* y que, por lo tanto, esta debe ser analizada como un sujeto colectivo que tiende a reprimir el conflicto, del mismo modo que el sujeto reprime un trauma. De modo que, para ella, ‘lo político’²⁷ representado, por ejemplo, en el discurso de los oradores opera en el plano de lo *ideológico* en tanto “expresa más bien lo que la ciudad desea ser para ella misma en vez de describir lo que es en realidad”.²⁸

4.1.4. La perspectiva “dramática”

En consonancia con la perspectiva antropológica, se puede caracterizar también una lectura de ‘lo político’ en clave dramática, la cual, si bien surge de los estudios de “antropología histórica”, considero que merece ser caracterizada en su especificidad. Esta perspectiva plantea un análisis de ‘lo político’ en el marco específico del drama ateniense, derivado del planteo de Vernant y Vidal-Naquet quienes consideraban al teatro como una institución social y política

²¹ Meier (1984)

²² El centro fue dirigido por Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet durante la mayor parte del siglo XX. A los intelectuales nucleados en torno a este centro también se los llamó “Escuela de París”.

²³ Vernant (1965).

²⁴ Vernant (1974) 196.

²⁵ Vidal-Naquet (1981) 14-15.

²⁶ Cf. Iriarte (2011) 93-120.

²⁷ Loraux (2007), (2008), (2012).

²⁸ Loraux (2012) 203.

más de la *pólis*, junto al ágora y los tribunales de justicia.²⁹ Esta perspectiva de análisis presenta dos vertientes contrapuestas: por un lado, quienes consideran a las piezas trágicas como expresión del vínculo entre política y drama; por otro lado, quienes ven a la tragedia clásica como el espacio para el desarrollo de la anti-política.³⁰ En la primera vertiente se enmarca el trabajo de Ch. Meier para quien la tragedia no es solamente una obra de arte, sino una pieza fundamental para comprender la interacción con la práctica democrática griega.³¹ Por lo cual rechaza leer la tragedia como “mero teatro” en tanto considera que fue un foro en el que los ciudadanos atenienses ponían en ejercicio los grandes asuntos del orden cívico en el que se encontraban, de modo que la democracia dependía tanto de la tragedia como de la βουλή y la ἐκκλησία,³² esto es, la tragedia como dispositivo del ámbito de ‘lo político’. En la segunda vertiente se puede ubicar a Loraux que considera que la tragedia opera como anti-política en tanto busca poner en escena todo aquello que resulta amenazante para el orden cívico.³³ A partir de la distinción aristotélica entre λέξις y ὄψις como dimensión visual y acústica del teatro,³⁴ se concentra en el aspecto acústico desbordando los análisis textuales de la tragedia y proponiendo estudiarla desde el efecto que la obra produce en el público a partir de la puesta en escena del duelo por medio de las “voces enlutadas” de las madres. En este sentido, Electra como expresión del llanto que no cesa de clamar venganza pone en escena un comportamiento que desvía y pone en peligro las prohibiciones constitutivas de la ideología de la ciudad.³⁵ Por ello, para Loraux la tragedia en tanto anti-política expresa la dimensión de ‘lo político’ en cuanto restituye el conflicto rechazado por la ideología de la ciudad, constituyéndose como “lo otro de la política”.³⁶

4.1.5. La perspectiva performativa

Hacia el último cuarto del siglo XX surge en el ámbito anglosajón una serie de estudios que, basados en las teorías performativas tanto del teatro como del lenguaje, renovaron los estudios

²⁹ Vernant & Vidal-Naquet (2002).

³⁰ Cf. Gallego & Iriarte (2009).

³¹ Meier (1993).

³² *Ibid.*, 220-222.

³³ Loraux (1999).

³⁴ Arist. *Po.* 1450a8-14.

³⁵ *Ibid.*, 45-46.

³⁶ *Ibid.*, 40-41. Para una crítica de estas propuestas, ver Rhodes (2003) 105-106.

en torno a ‘lo político’ colocando el acento en el lugar político de “la mirada del otro”. Estos trabajos se enmarcan en la línea de estudios dramáticos de ‘lo político’, pero colocando el acento en la puesta en escena más que en el contenido político-literario de las obras. Simon Goldhill,³⁷ establece las bases de esta perspectiva de análisis, constituyendo uno de los trabajos clásicos dentro de esta línea de investigación, que se inscribe en la propuesta desarrollada por Gregory Nagy, y fomentada, a su vez, desde el Centre for Hellenic Studies que él dirige en la Universidad de Harvard.³⁸ Las notas programáticas de Goldhill consideran la “*performance*” como categoría heurística que permite pensar las conexiones y superposiciones entre diferentes actividades en la democracia ateniense, en tanto la puesta en acto y la visibilización fueron elementos fundamentales de los intercambios sociales entre los ciudadanos atenienses.³⁹ De modo que, para Goldhill en el establecimiento de las instituciones democráticas “la mirada de los ciudadanos” se convierte en un elemento central, puesto que la audiencia formaba parte del acto político de la democracia,⁴⁰ siendo el acto de ver lo que define al sujeto político de la democracia.⁴¹ Por lo cual, la democracia ateniense como ‘cultura performativa’ delimita el ámbito de ‘lo político’ en torno a cuatro rasgos: espectáculo, audiencia, construcción del sí mismo (*self*) y autoconciencia.⁴² Desde esta perspectiva también se han renovado los estudios en torno al derecho griego; así, por ejemplo, Stephen Todd propone releer performativamente el derecho ateniense como un derecho principalmente procedimental, contra las lecturas ‘romanizantes’ que analizan los aspectos sustantivos propios del derecho romano,⁴³ en el cual la puesta en escena de los actos jurídicos como prácticas de los ciudadanos atenienses nos permite comprender los elementos dramáticos de ‘lo político’ en el funcionamiento de la normatividad ateniense.

³⁷ Goldhill (1999).

³⁸ Nagy (1996), (2009).

³⁹ Goldhill (1999) 2-4.

⁴⁰ *Ibid.*, 5.

⁴¹ *Ibid.*, 7. Goldhill plantea esta lectura de la democracia a partir del análisis de los términos *ἀγόν*, *ἐπιδείξις*, *σχῆμα* y *θεορία*.

⁴² *Ibid.*, 8-10.

⁴³ Todd (1993) 14-16.

4.1.6. La perspectiva jurídica

Asimismo, la renovación de los estudios en torno al derecho griego ha planteado redefiniciones para el análisis de ‘lo político’ desde un punto de vista institucional, aunque rompiendo con la tradición institucionalista de Mommsen y Hansen.⁴⁴ El trabajo de Karl-Joachim Hölkeskamp busca reevaluar la racionalidad del derecho arcaico, rechazando la idea de codificación jurídica y pensando a la institución como instancia de mediación e integración de diferentes ramas de la ciudad, antes que como ejercicio de la autoridad política.⁴⁵ Mientras que Josiah Ober, por su parte, tras analizar los discursos de los oradores, concibe el ámbito de ‘lo político’ como espacio en el que, en el plano performativo, los discursos adquieren efectividad en el ámbito de la ideología.⁴⁶ Asimismo, puede incluirse en el marco de esta renovación el trabajo de Todd, quien, como vimos, llega a esta posición desde los aportes de los estudios de la performance dramática, antes que desde la lingüístico-discursiva (*speech act theory*) que propone Ober.

4.1.7. La perspectiva territorial

Los estudios en torno al vínculo entre territorio y comunidad aportan nuevas perspectivas para analizar el fenómeno de ‘lo político’. Estos trabajos parten del supuesto de que la territorialidad es resultado de los intentos de la comunidad de reproducirse a sí misma, de modo que las afiliaciones institucionales permitirían pensar las diferentes escalas de expresión política. En esta perspectiva se enmarca el trabajo de Peter Funke quien analiza el funcionamiento de las identidades territoriales, las cuales permitirían pensar la constitución de ‘lo político’ a partir de la interacción entre el espacio global de la *pólis* y los espacios locales.⁴⁷ En esta línea podemos ubicar también el trabajo de Robin Osborne, quien propone que la articulación del campesinado en *δημοί* a partir de las reformas de Clístenes habría significado un proceso de politización a partir del cual fue posible el desarrollo de la democracia ateniense;⁴⁸ asimismo el

⁴⁴ Ver aquí *supra* §4.1.1.

⁴⁵ Hölkeskamp (2005). Cf. Osborne (1992) 40-41; Gagarin (2008) 13-38.

⁴⁶ Ober (1989).

⁴⁷ Funke (2003).

⁴⁸ Osborne (1985).

trabajo de Nicholas Jones analiza el rol de las asociaciones en torno al funcionamiento de las instituciones de la democracia.⁴⁹ No obstante, más allá de los aportes de estos trabajos, esta perspectiva asocia la construcción de las identidades sociales por medio de la organización del territorio con la conformación de las identidades políticas, lo cual implica una conceptualización de ‘lo político’ según la cual este campo se constituye por medio de la participación de las unidades sociales en torno a las instituciones de la *pólis*.

4.1.8. La perspectiva del contextualista

4.1.8.1. El contextualismo social marxista

Hacia la década del '70, en el marco de la disputa historiográfica entre textualismo y contextualismo, Ellen Meiksins Wood y Neal Wood se propusieron introducir los análisis marxistas en dicha disputa formulando una “historia social de la teoría política”,⁵⁰ la cual está estrechamente vinculada con la propuesta metodológica de Macpherson.⁵¹ Wood & Wood, siguiendo los lineamientos teóricos elaborados por Marx y Engels,⁵² consideran que el factor relevante en el contexto de una teoría política es la clase social.⁵³ Esta perspectiva es concebida por los autores como una cierta forma de “historicismo”,⁵⁴ debido a que toma a la historia como

⁴⁹ Jones (1999). Estos trabajos son deudores de los estudios pioneros sobre los *demoi* del Ática: Traill (1975); Whitehead (1986); Lambert (1993).

⁵⁰ Los lineamientos teóricos de esta perspectiva pueden verse en Wood (1978).

⁵¹ Macpherson (1962).

⁵² En el ámbito de los estudios marxistas, a partir de la tesis materialista acerca de la distinción entre Base económica (*ökonomischen Basis*) y superestructura (*Überbau*), las ideas tienden a considerarse en términos de ideología (*Ideologie*) por lo que estas son concebidas como expresión simbólica del sistema de explotación de las clases dominantes. Cf. Marx (1859) [= MEW 13] 8. Por ello, se considera que la determinación material de las ideas sirve como punto de partida teórico-metodológico dentro de la tradición marxista. Cf. Marx (1845 [= 1932]) [= MEW 3] 25; (1859) [= MEW 13] 9; (1862/63) [= MEW 26.1] 257. Para una aclaración del concepto de “base económica”, ver Engels (1878) [= MEW 20] 25. En el campo de la historia antigua de Grecia, por un lado, Wood & Wood (1978), de Ste Croix (1981), Tandy (1997), Rose (1992), han estudiado la división y el conflicto entre una aristocracia explotadora y un *demos* explotado; mientras, por otro lado, Cartledge (1975), (2002b) y Paiaro (2011) han analizado las contradicciones estructurales en torno a un sistema de tenencia de la tierra. Cf. Lekas (1988); MacCarthy (2003).

⁵³ Wood & Wood (1978) 1. Por este supuesto, junto con su crítica a Poulantzas, Laclau y Mouffe (Wood 1986), Rose (1992) 9, considera a Wood dentro del “marxismo ortodoxo”. Para una discusión respecto de la pertinencia de la utilización de la categoría de “clase” para el análisis histórico de la antigüedad clásica a partir de criterios analíticos y teóricos de alto nivel de profundidad, así como con bibliografía actualizada tanto a nivel historiográfico como teórico, ver los trabajos de Requena (2015), (2016a), (2016b) 71-128.

⁵⁴ Wood & Wood (1978) 5-10.

centro de sus análisis pero que, a su vez, recupera su raíz marxista.⁵⁵ En un primer momento, Ellen y Neil Wood se ocupan del estudio del pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles, aplicando sus principios metodológicos y elaborando una explicación de conjunto para el pensamiento político del período clásico; mientras que posteriormente Ellen Meiksins Wood extiende este proyecto y elabora una explicación de *longue durée* que va desde la antigüedad hasta la Ilustración.⁵⁶ Esta perspectiva, por tanto, pretende readecuar la potencia analítica de algunas de las categorías de análisis y los objetivos centrales de una perspectiva marxista al plano del estudio y la comprensión del fenómeno de lo ideológico como manifestación de ‘lo político’.

4.1.8.2. El contextualismo discursivo (Escuela de Cambridge)

Los aportes historiográficos de la llamada "escuela de Cambridge", principalmente de la mano de Quentin Skinner y John Pocock, han dado lugar a una perspectiva denominada "contextualismo".⁵⁷ De acuerdo con esta perspectiva los pensadores políticos deben ser entendidos en relación con sus propias intenciones y en el contexto específico en el que escriben. En el campo de los estudios clásicos Paul Cartledge ha desarrollado esta línea interpretativa, aunque asumiendo las críticas de Paul Rahe,⁵⁸ para ello propone el análisis entre pensamiento y práctica política.⁵⁹ Este, por una parte, reflexiona sobre los problemas metodológicos que presenta la escritura de una historia del pensamiento político griego y, por otra, delimita el universo discursivo que permite comprender los problemas propuestos (pólis, público y privado, género, libertad y esclavitud, constitución, facción). En la perspectiva de Cartledge el pensamiento político se torna el eje a partir del cual se manifiesta ‘lo político’. Ello se debe a que toda la cultura griega antigua es inherentemente performativa y competitiva, de modo que los inelectuales griegos reflejaron dicha competitividad en el modo y el tema de sus propias

⁵⁵ Esta posición fue nominada "Marxismo político" y tiene como principales exponentes a Ellen Meiksins Wood y Robert Brenner. El término fue acuñado por Guy Bois (1978) en su crítica a la interpretación de Brenner respecto del paso del feudalismo al capitalismo. Cf. Aston & Philpin (1985). No obstante, algunos especialistas rechazan su aplicación a la perspectiva de Meiksins Wood, sobre este punto ver MacNally (2016).

⁵⁶ Wood & Wood (1978), luego desarrollada en Wood (2008), (2012).

⁵⁷ Skinner (1969); Pocock (1962).

⁵⁸ Rahe (1992), (1984).

⁵⁹ Cartledge (2009)

disputas.⁶⁰ No obstante, una serie de teóricos han dirigido críticas hacia el contextualismo, muchas de las cuales se pueden aplicar a la propuesta de Cartledge.⁶¹

4.2. 'LO POLÍTICO': CONCEPTOS Y DISCURSOS EN EL MUNDO GRIEGO

ANTIGUO

En el apartado anterior, las aproximaciones historiográficas al fenómeno de 'lo político' para el caso ateniense nos permitieron dar cuenta del alcance de algunos de los intentos por abordar dicho fenómeno desde una perspectiva mucho más comprehensiva, asumiendo así la complejidad de muchos de los aspectos que este implicaba para el mundo griego antiguo. Las perspectivas analizadas ponen de manifiesto la importancia del estudio de las instituciones, así como las limitaciones que ello presenta cuando se lleva a cabo desde nuestra experiencia y comprensión moderna del fenómeno institucional. El resto de las perspectivas, en su conjunto, proponen una lectura acerca de la manifestación de 'lo político' en diversos niveles: las prácticas rituales, el teatro, la mirada de los otros, las prácticas jurídicas, la organización política del espacio, la ideología y el contexto intelectual. Sin embargo, 'lo político', tal como se puede observar en estas perspectivas y los aspectos que ellas destacan, se hace patente en la experiencia de la vida en la *pólis*. Los conceptos, discursos y lenguajes, por su parte, permiten establecer el horizonte a partir del cual se constituye el espacio de experiencia y se abre todo horizonte de expectativa y, por tanto, toda posible acción. Por este motivo, una parte importante de la discusión teórico-historiográfica de las últimas décadas no sólo estuvo focalizada en alguno de estos aspectos, sino que, además, estuvo dirigida a desarrollar herramientas para el abordaje de estos elementos. Dada la importancia que adquieren los conceptos, el discurso y el lenguaje en la comprensión historiográfica actual del fenómeno de 'lo político', en este apartado, realizaré algunas consideraciones sobre los modos de abordar historiográficamente dichos objetos. Para ello, en primer lugar, nos ocuparemos de las consideraciones historiográficas necesarias para

⁶⁰ Cartledge (2000) 20-21.

⁶¹ Cf. Jay (2011); Bevir (1992), Lamb (2009a), (2009b). Para una crítica teórica a los supuestos implicados en la noción de "contexto" en la *speech acts theory* asumida en esta propuesta, ver Derrida (1972) 382-390.

abordar nuestro fenómeno, allí trataremos de demarcar el concepto de ‘lo político’ a partir del cual llevaremos adelante nuestro análisis, para, luego, detenernos en la discusión historiográfica en torno a la función de los conceptos y los discursos en el análisis histórico y los métodos para llevar adelante dicho análisis. En segundo lugar, realizaré una consideración preliminar y general acerca de los conceptos, lenguajes y discursos políticos que operan en el mundo griego antiguo.

4.2.1. Consideraciones historiográficas acerca del estudio histórico de ‘lo político’ en Atenas

El estudio de ‘lo político’ en el mundo griego nos direcciona hacia aspectos de la historia ateniense que pertenecen a una dimensión lingüística (actos de habla, pensamientos, discursos, conceptos, etc.). Las perspectivas historiográficas surgidas tras el giro lingüístico aportan herramientas para abordar estos fenómenos. La construcción de estas herramientas depende de la definición de diversos tipos de objetos de estudio: conceptos, lenguajes y discursos.⁶² Sin embargo, a pesar de otorgar prioridad a un objeto sobre los otros, estas diversas perspectivas convergen en la pretensión de realizar una “historia intelectual”.

4.2.1.1. ‘Lo político’ como criterio historiográfico

La “diferencia política” elaborada por la filosofía política contemporánea se torna inteligible a partir de la formulación del concepto de ‘lo político’ realizada por Carl Schmitt hacia comienzos del siglo XX.⁶³ En su crítica al liberalismo, Carl Schmitt proponía una restitución de ‘lo político’ (*das Politische*), tratando de establecer su autonomía (*Selbständigkeit*)

⁶² Ver *infra* §4.2.2.

⁶³ En alemán el uso sustantivo del adjetivo en la expresión *das Politische* no fue una innovación de Schmitt, sino que había sido utilizado a fines del siglo XVIII para referir a un «aspecto particular de la política»: “Alle Verbesserung im Politischen soll von Veredlung des Charakters ausgehen” (Schiller 1793/4, V 592). Así como en la fórmula “Sphäre des Politischen” utilizada por Schlegel (1980), 89. Mientras que en el umbral del siglo XX el jurista constitucional Georg Jellinek sostiene “»Politisch« heißt »staatlich«; im Begriff des Politischen hat man bereits den Begriff des Staates gedacht”, por lo cual, a diferencia de Carl Schmitt, subordina el concepto de lo político al de Estado. Cf. Jellinek(1900), 180; Schmitt (1932) 19. Sobre la formación conceptual de la «esfera de la política» en el contexto de Europa central, ver Palonen (2014) 44-47.

respecto de otras áreas a las que fue reducido,⁶⁴ principalmente del dominio de ‘la política’ (*die Politik*), en tanto escenario institucional vinculado al ejercicio del poder por parte del Estado. Esta autonomía permitiría realizar una suerte de “desterritorialización” que incluye, pero excede la esfera de la política, permitiendo pensarla como un campo móvil. Para Schmitt, resultaría equívoco equiparar lo político y lo estatal, en tanto ello implicaría una negación de lo político al ocultar su “esencia”, esto es, la distinción “amigo” (*Freund*) y “enemigo” (*Feind*)⁶⁵, y supeditarlo al ámbito del Estado en tanto unidad política neutral sostenida sobre la “imparcialidad” de sus instituciones⁶⁶. Por tanto, en Schmitt surge la necesidad de distinguir entre el concepto de ‘lo político’ y el de ‘la política’, como modo de recuperar el carácter conflictivo que la distinción amigo-enemigo introduciría como criterio de lo político y que su reducción al ámbito del Estado habría ocultado.

Algunos autores asocian la ruptura producida por la modernidad política —esto es, establecer las condiciones para poder conceptualizar ‘lo político’— con la emergencia del fenómeno de ‘lo político’,⁶⁷ derivando, por tanto, una posición radical respecto de la imposibilidad de aplicar este “concepto” a figuras históricas previas a ellos. Recientemente, Elías J. Palti sostuvo que ‘lo político’ es ajeno al mundo antiguo y que ello tiene un comienzo histórico

⁶⁴ “Jedenfalls ist sie selbständig, nicht im Sinne eines eigenen neuen Sachgebietes, sondern in der Weise, daß sie weder auf einem jener anderen Gegensätze oder auf mehreren von ihnen begründet, noch auf sie zurückgeführt werden kann” (Schmitt 1932, 25). Leo Strauss en sus observaciones a esta obra nota que Schmitt no remite lo político a un «dominio autónomo» al afirmar que “Es ist sehr merkwürdig, mit welcher Selbstverständlichkeit der Liberalismus außerhalb des Politischen die »Autonomie« der verschiedenen Gebiete des menschlichen Lebens nicht nur anerkennt, sondern zur Spezialisierung und sogar zur völligen Isolierung übertreibt” (Schmitt 1932, 66), en tanto considera que el entrecomillado de la palabra “*Autonomie*” demuestra que Schmitt no pretende reconocer la “autonomía de lo político” (“*die Autonomie des Politischen*”) continuando las aspiraciones liberales, como esperaría “ein oberflächlicher Leser”. Cf. Strauss (1932) 220-221. Debe observarse que Schmitt siempre utiliza el término *Autonomie* y sus derivados (*autonom*, *autonomen*) para referirse a las formas “isolation” (*Isolierung*) derivadas de la “specialization” (*Spezialisierung*) liberal (Schmitt 1932, 45, 58, 61, 66), nunca aplicándolo a ‘*das Politische*’ debido a que justamente el liberalismo consiste en una negación de este ámbito, mientras que conserva el uso del término *Selbständigkeit* y sus derivados (*selbständ*, *selbtändigen*) para referir a la autonomía o independencia de ‘lo político’ (*Ibid.*: 21 n.3, 25, 26, 43, 61, 62, 66). H. Meier considera que Schmitt no sólo tuvo en cuenta el comentario de Strauss en las revisiones de su texto, sino que se habría producido un diálogo en dos tiempos: el primero como *offen-verdeckten* (“abierto-oculto”) en tanto es el único de sus críticos que Schmitt incorpora con su nombre, el segundo fue *unter Abwesenden* (“entre ausentes”) dado que uno era un *Preußischer Staatsrat* mientras el otro un «*jüdischen Gelehrten*». Cf. Meier (2013) 14-18.

⁶⁵ Cf. Schmitt (1932) 25-26.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 22-23.

⁶⁷ Entre los defensores de esta línea de lectura puede verse, entre otros: Duso (2003), 63-66, 71-73, (2006) 67-71; Chignola (2007) 27-33; Habermas (1973); Rinesi (2005) 32-34; Gruner (2005) 80-84; Palti (2012) 205-232, (2015) 245-264.

que se puede datar en el Barroco (siglo XVII) y cuya genealogía puede ser rastreada hacia la recepción de la *Política* de Aristóteles en Occidente (siglo XIII).⁶⁸ De acuerdo con el argumento de Palti, el campo de ‘lo político’ en tanto fenómeno histórico emerge como forma a partir de la cual el poder se articula en torno a un “afuera” (*dehors*)⁶⁹ del cuerpo social, lo cual implica que en términos histórico-conceptuales la localización del poder en un afuera (*dehors*) establece las condiciones de enunciación y, por tanto, de visibilización de ‘lo político’, en tanto es en este marco que puede ser pensado. No obstante, restringir ‘lo político’ a un fenómeno propio de la modernidad implica asociarlo e identificarlo en muchos casos con la forma de “politización” vinculada a la primacía de la estatalidad, de allí que pensar ‘lo político’ como aquello que se articula a partir de la localización del poder en un “afuera” (*dehors*), lo limita necesariamente a develar exclusivamente los mecanismos de fundamentación del Estado.

Desarticular la configuración de ‘lo político’ como fenómeno histórico específico exige pensarlo fuera del alcance del Estado como marco regulativo. En este sentido Christian Meier⁷⁰ señala que para Carl Schmitt ‘lo político’ descansa sobre “den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen”⁷¹; por lo cual, la distinción amigo-enemigo se aplica como “criterio” (*Kriterium*)⁷² para delimitar a las “unidades políticas” (*politische Einheit*), las que se

⁶⁸ “Analyzing the process through which Aristotelian theory was assimilated, we can observe how one element that was alien to that theory, and to the ancient world, was introduced into it: the political”, Palti (2017) 3.

⁶⁹ “Once the assumption of the presence of an instance transcendent to systems, which come to dislocate them from without, is seen as revealing the persistence in political philosophy of the vestiges of the theological-metaphysical universe out of which it emerged, the very idea of what must be twisted upon itself to find within that which taints it with the stain of contingency” (Palti 2017, 141). Cf. Lefort (1981) 290-291.

⁷⁰ Meier (1983) 30-31.

⁷¹ “Das Politische [...] es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken” (Schmitt 1932, 36), esto se debe, según Schmitt, a que “Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen” (*Ibid.* 26).

⁷² “Eine Begriffsbestimmung des Politischen kann nur durch Aufdeckung und Feststellung des spezifisch politischen Kategorien gewonnen werden. Das Politische hat nämlich seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschieden, relativ selbständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handens, [...] Die Frage ist dann, ob es auch eine besondere, jenen anderen Unterscheidungen zwar nicht gleichartige und analoge, aber von ihnen doch unabhängige, selbständige und als solche ohne weiteres einleuchtende Unterscheidung als einfaches Kriterium des Politischen gibt und worin sie besteht (*Ibid.* 25).

definen, a su vez, por tener el potencial de realizar esta distinción.⁷³ Ello se debe a que para Schmitt:

Jeder [...] Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. Das Politische liegt [...] in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden.⁷⁴

En esta dirección una “comunidad religiosa” (*religiöse Gemeinschaft*) o una “clase” (*Klasse*), por ejemplo, constituyen cada una de ellas una “unidad política” (*politische Einheit*) al establecer una “guerra” (*Kriege*) o una “lucha” (*Kampf*), en tanto ello exige reconocer al otro como enemigo. No obstante, el concepto de “enemigo” (*Feind*) no remite necesariamente a un enfrentamiento real o efectivo, sino a la virtualidad establecida por la posibilidad eventual de enfrentarse (*kämpfende*), en el sentido de oponerse uno al otro.⁷⁵ En este sentido, al ser la toma de posición y, por tanto, la delimitación de quién está de un lado y quién del otro el resultado de una decisión, Schmitt considera que la “unidad política” (*politische Einheit*) constituye, a su vez, una “unidad decisiva” (*maßgebende Einheit*).⁷⁶

Si bien, como considera Meier, en la modernidad esta decisión es monopolizada por el Estado en tanto unidad política,⁷⁷ ello no implica que sea esta la única forma posible de establecer “unidades políticas”; sino que sería válido aplicarlo para otras comunidades históricas, en tanto ‘lo político’ se aplica a aquellas decisiones sobre quién es amigo y quién enemigo. Para Meier en las sociedades pre-modernas estas formas de “unidad política” se constituyen en torno a unidades autocéfalas en las que se enviste el poder (estas pueden ser: alianzas familiares, clanes,

⁷³ “Jeder [...] Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. Das Politische liegt [...] in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden” (*Ibid.* 35).

⁷⁴ Schmitt (1932) 35.

⁷⁵ “Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht.” (*Ibid.*, 27)

⁷⁶ “Politisch ist jedenfalls immer die Gruppierung, die sich nach dem Ernstfall orientiert. Sie ist deshalb immer die *maßgebende* menschliche Gruppierung, die politische Einheit insofern immer, wenn sie überhaupt vorhanden ist, die *maßgebende* Einheit [...]” (*Ibid.*, 36).

⁷⁷ “Solche Gesamtheiten stellten in der Neuzeit die Staaten dar”, por lo cual “[...] politischen seien diejenigen Entscheidungen über Freund und Feind, die entweder von Staaten oder von anderen Mächten, die es mit ihnen aufzunehmen vermögen, getroffen werden.” (Meier 1983, 31).

πόλεις/*civitates* u otras unidades). Ello permite aplicar el criterio schmittiano de ‘lo político’ a otras sociedades históricas distintas de la moderna.⁷⁸ Por este motivo, ‘lo político’ no tiene un dominio propio sino que es un campo abierto a varios problemas, de modo que participa potencialmente en otros campos cuya “politización” depende del proceso de asociación o disociación al que se someten.⁷⁹ Por consiguiente, para Ch. Meier, el concepto schmittiano de ‘lo político’ se define en términos teóricos como un criterio y es allí donde radicaría su “potencial analítico que lo torna extraordinariamente fructífero en diversos contextos”.⁸⁰

‘Lo político’ como criterio, para Meier siguiendo a Koselleck, nos remite a la “politización” —esto es, a la capacidad que tiene una unidad política de interactuar con otras fuerzas con el fin de ganar influencias a través de la acción política y con ello convertir a la política en un asunto central de la vida cívica—. De modo que la toma de posición en un campo de conflictividad hace de ella una acción política, en tanto constituye el campo en que las fuerzas interactúan entre sí. Este criterio, a su vez, no define un dominio particular de objetos, ni constituye un campo autónomo y cerrado, sino que delimita una práctica que solo establece el horizonte en el cual la toma de posición adquiere sentido, en tanto ‘política’, dentro del plano contingente de la situación.

⁷⁸ “[...] das heißt unter welthistorischer Perspektive gesehen, kommen als Grundkonstituentien diejenigen autokephalen Einheiten in Frage, bei denen (grob formuliert) die höchste legitime Gewalt und wohl als deren untrüglichstes Kriterium das *ius belli* konzentriert ist; seien dies nun Familienverbände in frühen Gesellschaften, Stämme, Stadtstaaten oder was auch immer. Nur mit dieser Modifikation kann Schmitts Festlegung über das Zeitalter der Staatlichkeit hinaus gelten.” (*Ibid.*, 31-32).

⁷⁹ “Wie weit man sagen kann, daß das Politische kein eigenes Sachgebiet habe, ist eine Definitionsfrage. Jadenfalls herrscht in ihm eine bedingte Autonomie der politischen Beziehungen und wird in Hinsicht darauf auch weitgehend aus politischen Motiven gahandelt (so sehr andere dahinterstehen mögen). Festzuhalten bleibt nur, daß das Feld des Politischen grundsätzlich offen ist für die verschiedensten Probleme aus anderen Gebieten und sie potentiell alle erfaßt, also politisieren und damit in seine Assoziationen und Dissiziationen einbeziehen kann. Auch was unpolitisch sei, wird oft genug politisch entschieden. Wie das geschieht, ist von Zeit zu Zeit verschieden.” (*Ibid.*, 32).

⁸⁰ “[...] enthält ein analytisches Potential, das sich in den verschiedensten Zusammenhängen als außerordentlich fruchtbar erweist” (*Ibid.*, 32). Christian Meier, por su parte, rechaza las críticas normativas que deriva Strauss (1932) 226, esto es, que esta perspectiva implica que la política (*sic!*) se reduce a polarización y conflicto, en tanto considera que para Schmitt ‘lo político’ en tanto criterio establece al conflicto y al enfrentamiento como posibilidad extrema, no como regla de acción política.

4.2.1.2. *Conceptos*

La historia de los conceptos propone estudiar la naturaleza, la formación y el lugar del cambio en la constitución histórica de los conceptos, es decir, se propone como un procedimiento que permite recuperar el carácter histórico de los conceptos.⁸¹ Si bien desde la segunda mitad del siglo XX han surgido variaciones y avances dentro de esta perspectiva, los lineamientos teóricos elaborados por Reinhardt Koselleck continúan hoy siendo el punto de partida dentro de esta perspectiva.⁸² El estudio de los conceptos político-sociales se convierte en el eje central de la investigación histórica de larga duración, pues estos pretenden tener un carácter general y son siempre polisémicos.⁸³ De acuerdo con Koselleck, el concepto es un indicador de la acción política o social, pues adquiere una multiplicidad de sentidos a partir de una realidad social en constante movimiento.⁸⁴ Para Koselleck, la palabra se convierte en concepto en tanto es un concentrado de muchos significados que se introducen en ella desde la situación histórica en la que emerge. Esto se debe, según Koselleck, a que los conceptos político-sociales son palabras que se alimentan de su contexto y, por tanto, su significado se enriquece en la situación adhiriéndose a las palabras. De modo que, cuando la ambigüedad de la realidad histórica ingresa en la palabra y esta adquiere un significado múltiple y superpuesto, se puede afirmar que se convirtió en concepto. Pierre Rosanvallon, a pesar de distanciarse de Koselleck, comparte esta apreciación y considera que los conceptos políticos son aquellos que remiten a *problemas* poniendo en evidencia las aporías fundamentales o *antinomies constitutives* de la política, las cuales los hacen, justamente, históricos.⁸⁵ En la *Begriffsgeschichte* koselleckiana ello se debe a que esta no se reduce a lo puramente lingüístico, sino que siempre remite al ámbito de

⁸¹ Koselleck (1985) 111-118. Cf. Palonen (1999)

⁸² La *Begriffsgeschichte* elaborada por Koselleck presenta variaciones y reacciones tanto en los distintos ámbitos geográficos (alemana, italiana, francesa, latinoamericana, etc.) como en sus especificidades disciplinares (historia de los conceptos políticos fundamentales, historia conceptual de lo político, historia cultural de los conceptos, etc.), las cuales tienen representantes significativos en cada una de ellas: Otto Brunner, Christian Meier, Hans-Erich Bödeker, Willibald Steinmetz, Giuseppe Duso, Sandro Chignola, Pierre Rosanvallon, Jean-François Sirinelli, Melvin Richter, Kari Palonen, Joaquín Abellán, Javier Fernández Sebastián, José Luis Villacañas, Faustino Oncina Coves, Elías Palti, Carlos Chiaramonte, entre muchos otros.

⁸³ Cf. Koselleck (1972c) 123-124; (2003) 61-62.

⁸⁴ Koselleck (1967) 81.

⁸⁵ Rosanvallon (2003) 27. Cf. Connolly (1993) 9-12, quien los llamó “essentially contested concepts”. Ball (2002) 22-26, critica esta tesis porque considera que imposibilita cualquier forma de comunidad. Para una crítica a Ball, ver Palti (2005) 113-119.

la historia social.⁸⁶ Por este motivo, Koselleck refuerza la oposición entre texto y contexto, dado que remite el ámbito de la *temporalidad histórica* a un elemento externo al concepto: el campo de la historia social, de la cual la historia conceptual forma parte.⁸⁷

Desde un punto de vista metodológico, esta perspectiva se propone estudiar las estructuras relacionales de conceptos, puesto que, consideran que estos se interpretan y se explican en una relación de reciprocidad.⁸⁸ Sin embargo, a contramano del estructuralismo, los partidarios de la historia de conceptos no se proponen reducir lo ‘real’ al plano del discurso, sino que, por el contrario, consideran que todo concepto construye su significado en una situación histórica.⁸⁹ En este sentido, Elías Palti sostiene que este vínculo los lleva a postular un “residuo inerradicable de facticidad” que le impide encerrarse en un solipsismo lingüístico, abriendo todo sistema conceptual en la temporalidad.⁹⁰ De modo que, el lenguaje es concebido en una doble dimensión. Por un lado, es receptivo y registra lo que sucede fuera de sí; mientras, por otro lado, asimila y configura los contenidos extralingüísticos.⁹¹

No obstante, la insistencia en concebir a los conceptos como un fenómeno histórico coextensible con la historia social y la rigidez del criterio de “anacronismo semántico” sobre el

⁸⁶ Cf. Abellán (1991). Si bien Koselleck lleva a cabo un desarrollo teórico-metodológico que busca sentar las bases de su propuesta, también realiza una tarea de fundamentación acerca de la inscripción de su propuesta en el plano de la Historia como disciplina científica, es decir, trata de justificar que su objeto de estudio (los conceptos) tienen una manifestación fáctica (las acciones sociales). Cf. Koselleck (1982) 14. Para ello, trata de esclarecer el vínculo entre historia social e historia de los conceptos. De allí su asunción de que los conceptos son registros de la realidad y, a la vez, factores de cambio de la propia realidad. De modo que el concepto permite acceder a una dimensión de la realidad que tiene existencia fáctica (experiencia y expectativas), pero que no está proporcionada por el análisis objetivo de los datos. Cf. Koselleck (1972c) 109-114, (1985b) 99-110. De esta manera, Koselleck busca radicar la *Begriffsgeschichte* en el marco de la facticidad, con el fin de que lo extralingüístico (*außersprachlich*) opere como gaante de lo objetivo. Cf. Koselleck (2003) 61-62.

⁸⁷ Koselleck (1986a) 124-129, (1986b) 21-30.

⁸⁸ Cf. Abellán (2007) 220.

⁸⁹ Cf. Koselleck (1967). Este supuesto de la *Begriffsgeschichte* fue duramente criticada por la escuela de Padua, quienes a partir de una radicalización del conceptualismo de Otto Brunner (1984), sostienen que es el sistema de categorías de la ciencia moderna de la historia lo que le permite trazar procesos lineales en el léxico político y, por tanto, subsumir en ellos elementos que les son ajenos. De modo que, esta práctica historiográfica sobre los conceptos conllevaría a una hipóstasis de los conceptos modernos que no sólo nos remite a una mala comprensión de las fuentes, sino también al acogimiento acrítico —i.e. la “naturalización universalizante”— de los conceptos modernos. Cf. Duso (2005a) 11, (2005b) 44. Esta escuela propone colocar a Koselleck *contra* sí mismo para ir *más allá* de él, lo cual implica la obligación de pensar la política *de otro modo*, otorgándole a la historia conceptual una función filosófica más que histórica. Cf. Chignola (2007) 12; Duso (1996) 215; (1997) 59, (2005b) 43, (2008) 81.

⁹⁰ Cf. Palti (2011) 232.

⁹¹ Cf. Koselleck (2004) 30.

cual se sostiene esta perspectiva,⁹² la hacen caer dentro de sus propios límites.⁹³ Ello se debe, por una parte, a que define la historicidad del concepto en el marco establecido por la temporalidad de la historia social, por lo cual para explicar el cambio histórico evoca a la historia social como una entidad transhistórica que contiene todo cambio posible y, por ende, comparte los supuestos exigidos por el positivismo.⁹⁴ Mientras, por otra parte, planteado en términos “radicales” la posición asumida por la historia conceptual respecto del anacronismo implicaría una clausura epistemológica para el discurso histórico, dado que este siempre remite a un universo de sentido que se ha perdido y que ninguna formación intelectual puede recuperar plenamente. Por todo ello, si bien compartimos la importancia del análisis histórico de los conceptos en el estudio de ‘lo político’, así como algunos de sus supuestos, dejamos de lado sus lineamientos teóricos que asocian la temporalidad histórica a la historia social y los que establecen un criterio rígido de anacronismo.

4.2.1.4. Discursos

El estudio histórico de los lenguajes políticos se propone ir más allá del estudio de los conceptos, puesto que, los lenguajes son mucho más que un conjunto de conceptos relacionados entre sí; ellos son la condición de posibilidad para la formación de enunciados y conceptos. En este sentido, de acuerdo con Marchart, un conjunto de historiadores consideran que “the logic of ‘conceptualization’ or of ‘language’ itself cannot be separated from politics”, de modo que “not only political discourse but *language as such* functions politically”⁹⁵. Los representantes anglosajones de esta perspectiva proponen incorporar la dimensión performativa o realizaiva en el estudio de los textos clásicos del pensamiento político.⁹⁶ De acuerdo con estos, el significado histórico de los conceptos se constituye a partir de su uso.⁹⁷ Quentin Skinner, siguiendo los

⁹² Fernández Sebastián (2014) 45, radicaliza esta hipótesis teórica proponiendo un “principio de irreversibilidad temporal” según el cual la historicidad de los conceptos determina normativamente que “las categorías no se deben aplicar sistemáticamente hacia atrás”.

⁹³ Cf. Chignola (2004) 93-95.

⁹⁴ Cf. Barrionuevo (2018) 107-112.

⁹⁵ Marchart (2007) 57. Cf. Pocock (1973) 28; Farr (1989) 32.

⁹⁶ Cf. Skinner (1969), (1970), (1988); Pocock (1969).

⁹⁷ Cf. Laclau (1990) 115-116.

planteos teóricos de la *speech act theory* de John Austin,⁹⁸ considera que la tarea del historiador no radica en clarificar *qué* dicen los discursos (nivel locutivo), sino en comprender *qué se hace* cuando se dice un discurso (fuerza ilocutiva).⁹⁹ Austin consideraba que el acto ilocutivo es un acto hecho conforme a una convención¹⁰⁰ y, por tanto, la eficiencia de las expresiones realizativas radica en el cumplimiento de las condiciones que incluye la participación de agentes y las circunstancias apropiadas para su realización.¹⁰¹ Para Skinner, por su parte, la dimensión ilocutiva del texto como acto de habla permite establecer allí el “contexto intelectual” donde los conceptos adquieren sentido; por lo cual, propone expandir la historia conceptual al plano de la acción lingüística, ocupándose de “la historia de lo que se ha hecho con ellos”.¹⁰² De allí que considere que esta perspectiva permite diluir toda distinción tajante entre texto y contexto.¹⁰³ No obstante, la propuesta de Skinner, como señala Palti, no es un “reduccionismo lingüístico”,¹⁰⁴ sino que remite a las convenciones, es decir, el conjunto de reglas que permiten formar en un momento dado una oración con sentido.¹⁰⁵ En este sentido, sostiene Elías Palti:

⁹⁸ Austin (1962) 1-11. Cf. Searle (1968) 410-414, quien acepta el término ‘*illocutionary acts*’ para nombrar a la categoría de los ‘*complete speech acts*’, aunque rechaza la distinción entre “actos locucionarios” y “actos ilocucionarios”, puesto que considera que todos los miembros de la clase de los actos locucionarios están incluidos en la clase de los ilocucionarios.

⁹⁹ Cf. Skinner (1970) 118-138.

¹⁰⁰ *Ibid.* (1962) 105.

¹⁰¹ *Ibid.* 14-15. Cf. Searle (1969) 64-71.

¹⁰² Skinner (2005) 34: “The program in which I am interested is concerned not so much with the history of concepts in themselves as with the history of their acquisition and deployment in argument, the history of what has been done with them, and thus with the changing roles they have played in our culture”. Cf. Palonen (2003b) 161-169, (2004) 167-169.

¹⁰³ “The upshot of employing this approach, it is perhaps worth underlining, is to challenge any categorical distinction between texts and contexts”, Skinner (1988) 276 = (2002) I 117. En este sentido, la propuesta metodológica de Skinner rechaza tanto al “textualismo” —es decir, el estudio de la coherencia lógica, la definición de categorías y la aparición y desaparición de conceptos en la historia— como al “historicismo” —es decir, el establecimiento de los textos en contextos empíricos que le son externos—. Entender a los textos como acciones, implica que “no existiría ningún ‘contexto’ que no se encuentre ya atravesado por la dimensión simbólica, ni tampoco discursos situados fuera de las redes materiales en cuyo interior los mismos se producen y circulan socialmente”, Palti (2009) 255. Cf. Palti (2014) 392-393.

¹⁰⁴ Algunos críticos de la propuesta de Austin aplicada al plano político-social la consideran un tipo de “reduccionismo” o “solipsismo” lingüístico. Bourdieu (1982) 67-77, por ejemplo, critica la teoría de los *speech acts* de Austin en tanto considera que considerar al lenguaje como un objeto autónomo nos lleva a buscar el poder de las palabras (*illocutionary force*) allí donde no está, puesto que, considera, la eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado para ejercerla.

¹⁰⁵ Cf. Wittgenstein (1953) §§185-192.

El “contexto” al que Skinner se refiere es, pues, el conjunto dado de convenciones que delimitan el rango de las afirmaciones disponibles a un determinado autor (las *condiciones semánticas de producción* de un texto dado).¹⁰⁶

El establecimiento de este “contexto intelectual”, para Skinner, es lo que permitiría comprender lo que un agente discursivo estaba haciendo al emitir un discurso.¹⁰⁷ Sin embargo, suponer que el contexto completo opera como condición de posibilidad de un acto de habla exitoso, implica asumir como posible el establecimiento de un “contexto determinable” de manera exhaustiva, es decir, un contexto pleno e identificable como donador de sentido para los enunciados. Jacques Derrida critica esta noción de contexto, ya que estaría asociada con la creencia en que el contexto tiene la capacidad de repetirse como idéntico a sí mismo a través del tiempo.¹⁰⁸ Esta creencia establece al contexto la condición de “substancia transhistórica” capaz de repetirse y ser aprehendida por medio de la comprensión.¹⁰⁹

A su vez, para Skinner, debe superarse la instancia “textual” y acceder a la trama de relaciones e intencionalidades por los cuales los textos se constituyen en actos de habla.¹¹⁰ En estos puntos la postura de Skinner ha sido objeto de crítica. Por un lado, asume la existencia de un autor-sujeto fundador de un sentido impregnado en la obra, concibiendo a al autor y al contexto como totalidades cerradas, completas, donadoras de sentido;¹¹¹ por otro lado, asume, para los propios actores, una transparencia del lenguaje sobre la significación de su accionar.¹¹² Esto ha llevado a algunos autores a discutir la relevancia de la intencionalidad en el análisis histórico e,

¹⁰⁶ Palti (1998) 30.

¹⁰⁷ “[I]f we succeed in identifying this context with sufficient accuracy, we can eventually hope to read off what the speaker or writer in whom we are interested was doing” Skinner (1988) 275.

¹⁰⁸ Derrida (1972) 382-390. Derrida, incluso, fue más lejos al sostener que la idea misma de interpretación de un texto es imposible. Ello se debe, según Derrida, a que el texto es un signo y, como tal, su reptibilidad es iterabilidad; por lo cual, el texto siempre rompe con todo contexto posible y engendra nuevos contextos cada vez. Cf. Derrida (1967a) 15-108, (1967b) 56-57; () 278-282. Para una respuesta a estas críticas, ver Skinner (2002) 90-102.

¹⁰⁹ Esta situación coloca a la propuesta de Skinner en el marco de las mitologías acerca del compromiso con “substancias transhistóricas” y, por tanto, “ahistóricas” tales como los *perennial problems* que él mismo rechazaba, cf. Skinner (1969).

¹¹⁰ “The ‘context’ [...] needs rather to be treated as an ultimate framework for helping to decide what conventionally recognizable meanings, in a society of that kind, it might in principle have been possible for someone to have intended to communicate”, Skinner (1969) 49.

¹¹¹ Skinner (2002) 90-102, responde a los argumentos centrales del *New Criticism*: Wimsatt & Bredsley (1948); Barthes (1968); Foucault (1969c). Para una defensa de la “Intentionall Falacy”, ver: Siegle (1983), Dykstra (1996), Dickie & Wilson (1995), Zanker (2013); para un rechazo parcial de sus argumentos, ver Downey (2007).

¹¹² Hollis (1978) 139-140; Tully (1988) 10; Keane (1988) 206; Harlan (1989) 582

incluso, a rechazarla.¹¹³ Skinner ha tratado de responder a estas críticas a partir de la distinción entre motivaciones (subjetivas) e intención (objetiva) que torna “públicamente legibles” los textos.¹¹⁴ Sin embargo, sostiene Palti, “si el ‘sujeto intencional’ no coincide ya con el ‘sujeto biográfico’, se quiebra así la regla fundamental de Skinner... ya que no habría instancia extradiscursiva alguna frente a la cual contrastar las distintas interpretaciones.”¹¹⁵

Luego de las críticas recibidas Skinner sostiene que su enfoque no se detiene en los enunciados de autores individuales, sino en el discurso más amplio de sus épocas.¹¹⁶ Por ello, Palti sostiene que la “revolución teórica” llevada a cabo en el seno de la historia intelectual deriva en un estudio de los “lenguajes políticos”, los cuales no son entendidos como conjuntos de enunciados, sino como un modo característico de producirlos.¹¹⁷ Estos lenguajes, a su vez, son semánticamente indeterminados, por ello, se puede afirmar algo y su contrario. Pierre Rosanvallon, por su parte, atribuye esta característica de los lenguajes políticos al carácter problemático de los conceptos.¹¹⁸ El estudio de los lenguajes políticos, por tanto, se ocupa de desentrañar las gramáticas que permiten establecer las condiciones de articulación de enunciados y su significado.¹¹⁹ Sin embargo, si bien estos se constituyen históricamente, no remiten a las situaciones en las cuales dicha constitución se enmarca. Esto se debe a que, los lenguajes así planteados se constituyen a partir de una trama de individuos y significados que están sincrónica y diacrónicamente diseminados en un “campo de debate”, por ello responderían a una época y no a un individuo. No obstante, estos lenguajes se consolidan a partir de prácticas discursivas que se dan en situaciones contingentes. Por este motivo, el pasaje al plano de los discursos se torna central para una comprensión histórica de lo que se hace al decir algo, es decir, necesitamos desplazar la fuerza ilocutiva del plano de la intencionalidad al plano del acontecimiento.¹²⁰ Los discursos acontecen, sostiene Lazzarato, en tanto están abiertos a lo

¹¹³ Wimsatt & Beardsley (1946) 3, 12; Gang (1957) 175-186; Hough (1966) 60; Aiken (1955) 752; Smith (1948) 625. Para un rechazo radical a la posibilidad de restaurar lo que un autor quiso decir, ver Derrida (1978b) 122-145.

¹¹⁴ Skinner (2002) 96-97.

¹¹⁵ Palti (1998) 34.

¹¹⁶ Skinner (2002) 118.

¹¹⁷ Cf. Palti (2014).

¹¹⁸ Cf. Rosanvallon (2003) 26-27.

¹¹⁹ Cf. Palti (2014) 197

¹²⁰ Cf. Romano (1998) 46-56, quien distingue dos conceptos de mundo: uno “aconteciario” [*événementiel*], que se refiere a los hechos intramundanos y que adquieren sentido al interior de un contexto, y otro “acontecial”

imprevisible, a la indeterminación de la respuesta-reacción del Otro, es decir, buscan intervenir en una situación para modificarla al convocar a los demás a posicionarse.¹²¹ Este desplazamiento nos permitirá destacar el lugar del discurso en tanto acontecimiento, puesto que este es entendido como la unidad de una comunicación discursiva y, por tanto, constituye acciones en una situación concreta y no pueden existir fuera de esta forma.¹²²

El discurso designa tanto un conjunto articulado de enunciados como sus actos de enunciación, todo ello dentro de los marcos establecidos por un lenguaje. En este sentido, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe definen al “discurso” como “the structured totality resulting from the articulatory practice”;¹²³ de acuerdo con ello, el discurso conjuga la contingencia y la articulación. Ello se debe a que ninguna formación discursiva sería una totalidad suturada y, por tanto, toda fijación de elementos nunca es completa.¹²⁴ De esta manera, el discurso, por un lado, permite otorgar sentido a través de sus afirmaciones; pero, por otro lado, permite *hacer* por medio de los actos de enunciación. Por este motivo, puede operar con conceptos que no están semánticamente cerrados tales como los “conceptos políticos”, en el sentido de Pierre Rosanvallon.¹²⁵

[*événemential*] que se abre a sí mismo y provee la condición de su propio advenimiento, en este sentido en anárquico [*an-archique*].

¹²¹ Lazzarato (2006) 19-24. Cf. Bajtín (1929) 48-49. En este sentido, sostiene Romano (1998) 44, “l'événement est toujours *adressé*, de sorte que *celui à qui il advient est impliqué lui-même dans ce qui lui arrive*.” Ello se debe a que, para Romano, los acontecimientos no le ocurren a un sujeto, sino a los “advinientes” [*advenant*]. Por ello, el acontecimiento no puede ser observado de manera indiferente desde el exterior, como si fuera un hecho “objetivo” que le acaece a un sujeto subyacente a todo accidente, ya que el adviniente está implicado de lleno en él. De modo que, el discurso en cuanto acontecimiento interpela a una respuesta, una acción, ya sea de aprobación o desaprobación, de acuerdo o desacuerdo, de agrado o desagrado, etc. Dicho de otra manera, convoca a tomar posición, en términos de Schmitt a ser “amigos” o “enemigos”, eliminando toda posibilidad de neutralidad y constituyéndose, por tanto, como un acto político.

¹²² Cf. Bajtín (1979) 257. En este sentido, sostiene Voloshinov (2009) 151-152, “la realidad concreta del lenguaje en cuanto discurso no es el sistema abstracto de formas lingüísticas, ni tampoco una enunciación monológica y aislada, ni el acto psicofísico de su realización, sino el acontecimiento social de interacción discursiva, llevada a cabo mediante la enunciación plasmada en enunciados.”

¹²³ Laclau & Mouffe (1987) 105.

¹²⁴ *Ibid.* 106-107.

¹²⁵ Rosanvallon (2003) 27, considera que los “conceptos políticos” son semánticamente cerrados debido a que permiten nominar un campo de fenómenos cuya naturaleza es impensable dentro de la lógica ‘política’. Ello se debe a que no remite a un ámbito de objetos estables que permanecen idénticos y alcanzan su plenitud semántica a través del tiempo, sino que, por el contrario, remite a problemas poniendo en evidencia las aporías fundamentales de la política. En este sentido, son “conceptos de ‘lo político’” en el sentido polémico que Carl Schmitt le atribuyó a ‘lo político’, puesto que son indicadores del campo problemático en el cual se inscriben. De modo que ‘lo político’ de los conceptos remite al ámbito de tensiones irresolubles (*antinomies constitutives*) que impide la fijación de sentido de sus conceptos fundamentales, pero que justamente por ello son históricas.

El discurso, a su vez, es uno de los temas centrales en muchos de los trabajos de Foucault, el cual es “multiplicado” a partir del “uso y abuso” de esta noción dando lugar a una “apertura” a medida que avanza en sus investigaciones, antes que a una definición o delimitación. Para este, el discurso cumple la función de objetivación del sujeto o las cosas al constituirlo en objeto de la enunciación desde una determinada posición de poder o saber; y de subjetivación al establecer las prácticas discursivas desde las cuales este trabaja sobre sí mismo.¹²⁶ De modo que, el discurso se constituye como práctica en tanto es a través de este que o bien el sujeto “*hace* objeto a las cosas o sujetos” o bien “se *hace* (sujeto) a sí mismo”. El discurso, además, implica una racionalidad, puesto que organiza los modos de hacer, esto es, guía los cursos de acción.

La propuesta de Skinner, a pesar de sus límites, nos favorece para expandir el análisis histórico conceptual al recuperar la importancia de la fuerza ilocucionaria del lenguaje para el estudio histórico del pensamiento político. Asimismo, las precauciones respecto de la imposibilidad del establecimiento de un contexto pleno como donador de sentido de los textos nos permiten asumir carácter contingente de todo contexto intelectual. Finalmente, el lugar del “discurso” como resultado de una práctica articularia que permite *hacer* (sujetos y objetos), nos posibilita reconducir la dimensión ilocutiva del lenguaje al plano de las prácticas. Por ello, no podemos asumir al “discurso político” como un conjunto de enunciados que remiten a los “objetos de la política”, sino, más bien, como una articulación lingüística que interviene en una situación conflictiva por medio del uso de conceptos cuyo significado es semánticamente contingente. Esta contingencia se debe a la imposibilidad de establecer entidades cerradas que operen como garantes en la compleción del sujeto, de los conceptos y del discurso político. Por este motivo, los discursos políticos explotan la dimensión polémica que abren este tipo de conceptos, lo cual permite producir nuevos significados —es decir, permiten hacer objetos y sujetos a partir de los actos de enunciación—. En este marco, los discursos son políticos en tanto se producen y se profieren para producir algo (objetos, acciones, campos, posiciones, etc.). De modo que los “discursos políticos”, en este sentido, son aquellos donde el acto de enunciación pretende intervenir en una situación dada, de modo que sus conceptos y enunciados no refieren necesariamente al ámbito de ‘la política’ sino que, en tanto acción, producen una “politización”.

¹²⁶ Sobre este concepto se puede ver: Foucault (1969) 31-43, 55-93, 141, 153; (1986) 52-53. Cf. Laclau & Mouffe (1987) 105-114.

4.2.2. Conceptos, lenguajes y discursos políticos en la antigua Grecia

En el caso ateniense los especialistas reconocen un conjunto de conceptos como “políticos”. No obstante, los conceptos reconocidos como “políticos” se definen en función de su referencia a “objetos de la política”, es decir, objetos que forman parte del horizonte de visibilidad propio de la política. Este tipo de conceptos se definen extensionalmente por el tipo de objetos al que hacen referencia. En cuanto a los lenguajes políticos las transformaciones producidas hacia el siglo V favorecieron la constitución de un conjunto de expresiones propias del campo político: ἡ ἐξ Ἀρείου πάγου [“el del Areópago”], τὸ κοινὸν γραμματεῖον [“el registro de la comunidad”], τὸ ληξιαρχικὸν γραμματεῖον [“registro del *dêmos*”], ἐγγράφειν εἰς τοὺς δημότας [“admitir entre los miembros del *dêmos*”], γραφὴ ξενίας [“enjuiciamiento por usurpación de la ciudadanía”], δῆμον καταστήσαι [“establecer la democracia”], ἢ κατάλυσιν τοῦ δήμου [“el derrocamiento de la democracia”], αἰ ἡγίαι τῆς πόλεως [“la dirección de la *pólis*”], πρέσβεις (κήρυκα) πέμπειν [“enviar un embajador”], ἀπαγγεῖλαι τὴν πρεσβείαν πρὸς τὴν βουλὴν καὶ τῷ δήμῳ [“informe (*sc.* de un embajador) sobre su embajada ante el Consejo y la Asamblea”], καλέσαι ἐπὶ δεῖπνον εἰς τὸ Πρυτανεῖον [“invitar (al embajador) a una comida en la Pritanía”]. Muchas de estas expresiones se construyen a partir de términos que expresan propiedades (δεσποτικός, τυραννικός, βασιλικός, ὀλιγαρχικός, δημοκρατικός, δημοτικός) o capacidades (δυναστεύω, δεσποῖναι, τυραννέω, βασιλεύω, ἀνάσσω; ὀλιγαρχῶ; δημοκρατοῦμαι, δημαγωγῶ) vinculados con los regímenes políticos. De modo que, el carácter “político” de muchas de estas expresiones deriva del hecho de que remiten a propiedades o capacidades derivadas de los objetos de la política.

Tenemos, además, una serie de “discursos políticos”, los cuales, si bien no refieren a “objetos de la política” ni a propiedades o capacidades de dichos objetos, igualmente entran en el campo de lo político. Estos discursos permiten la producción de enunciados que definen nuevas realidades y cursos de acción para la vida de la *pólis*. Para ello, estos discursos establecen lógicas —es decir, definen modos de inferencia correcta— que permiten derivar enunciados a partir de otros, en situaciones donde antes no era posible. En el discurso hesiódico, por ejemplo, podemos encontrar el recurso al mito, tal como aparece en la literatura épica, pero en este caso se produce una politización de los elementos míticos. En *Teogonía* y *Trabajos y días* el discurso hesiódico

propone una lógica mítico-política que, a través de la personificación divina, permite la constitución de conceptos políticos (Θέμις, Εὐνομία, Δίκη, Ειρήνη, etc.).¹²⁷ En el discurso lírico Tirteo y Solón secularizan algunos de los conceptos abstractos elaborados míticamente por Hesíodo (δίκη, εὐνομία);¹²⁸ sin embargo, estos mantienen su carácter político. Estos tipos de discursos, por tanto, intervienen en situaciones donde se define el hacer y los modos de hacer en la *pólis*. Aunque no lo hacen bajo la forma de un discurso sobre objetos de la política, sino a partir de un discurso que asume una función política. Para ello, estos discursos politizan conceptos cuyo campo semántico no perteneció originalmente al campo de ‘lo político’, ya sea porque remitían a objetos definidos por otros horizontes de visibilidad o porque son neologismos.

4.3. EL CONTEXTO INTELECTUAL DE LA TEORÍA POLÍTICA: LA POLITIZACIÓN (SIGLO V)

Christian Meier, siguiendo la propuesta conceptualista de Reinhart Koselleck, había propuesto que el siglo V ateniense puede ser considerado un “umbral” (*Sattelzeit*), puesto que allí se produjo una mutación fundamental del conjunto de conceptos políticos y sociales.¹²⁹ Asimismo, dado que el orden social y político de la antigüedad difiere respecto del moderno, no se pueden aplicar sin más nuestros esquemas de reflexión. A partir de allí rechaza los criterios de comprensión del fenómeno político propuestos por la *Verfassungsgeschichte*: tratar de saber quién ejercía el poder. El rechazo de Meier se debe a que quienes sostienen ese criterio presuponen que ello permitiría reconstruir los procesos de transformación de la historia constitucional griega. La propuesta de Koselleck, cuyas reflexiones operan como marco teórico de Meier, implica que para poder aproximarnos al universo intelectual donde se desarrollaron los conceptos y discursos políticos, debemos tratar de comprender las redes conceptuales que le otorgan sentido, así como lo que se hace con dichos conceptos y discursos. Meier sostiene que

¹²⁷ Cf. Hes. *Op.* 213-221, 248-257; *Tb.* 901-906, 16.

¹²⁸ Cf. Tyr. fr. 3, 3-12 (LG) *apud* Diod. 7, 12, 6 (= *Exc. hist.* IV 273 Boissév.); Plu. *Lyc.* 6,7 [= Tirteo fr. 3a (Dhl), fr. 4 (W), fr. 14 (GP)]; Solon, fr. 3 (LG) *apud* D. 19, 254-ss. [= fr. 3 (D), fr. 4 (W), fr. 3 (GP)].

¹²⁹ Cf. Meier (1977) 9, (1983) 278, (1984) 34.

el estudio de los conceptos político-sociales del siglo V debe comenzar con los conceptos constitucionales, puesto que “Der Begriffswandel des 5. Jahrhunderts wird am besten in der neuen Verfassungsbegrifflichkeit deutlich”.¹³⁰ Por ello, este propone una serie de conceptos a ser considerados para comprender esta transformación. Sin embargo, opina que en el siglo VI el concepto constitucional central fue *εὐνομία*,¹³¹ pero se puede observar una tendencia hacia la *ἰσονομία* que dió lugar a una “historia social del pensamiento político” (*Sozialgeschichte politischen Denken*).¹³² Esta transformación de los conceptos constitucionales, para Meier, es un indicio de la “politización” (*Politisierung*) producida, aunque no exclusivamente, a partir de la experiencia democrática en el mundo griego. El proceso de “politización” denota la tendencia a un cambio colectivo que hizo de la política el asunto central de la vida cívica a partir de la *ἰσονομία* y la *δημοκρατία*, las cuales modificaron la comprensión del mundo político-social.¹³³ Sin embargo, también observa que “politización” no es un mero reflejo de un cambio social traducido al plano del lenguaje, sino que también implica una tendencia a utilizar los conceptos en sentido partisano.¹³⁴

Por este motivo, abordaré algunos indicios o huellas del contexto intelectual en el siglo V. Para ello, me ocuparé de dos pasajes de la historia intelectual griega donde, considero, se pone de manifiesto un proceso de politización de los discursos. En primer lugar, me ocuparé de un fragmento de Alcmeón acerca de la diferencia entre salud y enfermedad; luego, del debate acerca de las formas de gobierno que aparece en las *Historias* de Heródoto. En ambos casos el concepto que opera es *ἰσονομία*. Con ello me propongo mostrar que hacia el siglo V se presenta una experiencia que emerge de un acontecimiento que rompe los esquemas conceptuales arcaicos y establece condiciones intelectuales que exigen definir conceptos en disputa.

¹³⁰ Meier (1983) 278.

¹³¹ Cf. Meier (1983) 279, (1979) 15-18.

¹³² Cf. Meier (1983) 52.

¹³³ Cf. Meier (1983) 291.

¹³⁴ Cf. Meier (1983) 292.

4.3.1. Analogía entre patología y política

En un fragmento de Alcmeón de Crotona, cuya producción intelectual data del siglo V, se encuentra una analogía difícil de interpretar, pero que da testimonio de los intereses intelectuales del período. En este pasaje se observa el uso, en un contexto médico, de dos términos que la mayor parte de nuestras fuentes posteriores atribuyen al campo de la política: *ισονομία* y *μοναρχία*. Algunos autores habían sugerido que en Alcmeón de Crotona se puede testimoniar un “uso médico” previo al “uso político” de estos términos. Sin embargo, Charlotte Triebel-Schubert rechaza que haya un “uso médico” del término *ισονομία* que haya sido transicional, para luego derivar en el “uso político” post-clisténico del término *ισονομία*.¹³⁵ Para ello argumenta que no se puede distinguir un “uso médico” y uno “político”, debido a que en concepciones posteriores de la salud y la enfermedad, por ejemplo, se oponen al uso de *ισονομία* que realiza Alcmeón. El término que se utiliza comúnmente en el ámbito médico para caracterizar la salud y la enfermedad es *ισομοιρίη*, el término *ισονομία* utilizado en este sentido aparece sólo en Alcmeón.¹³⁶ De modo que, este único testimonio no es evidencia para afirmar que haya habido un “uso médico” generalizado de este término. Por ello, concluye que el sentido político debe estar en la base de la interpretación del fragmento de Alcmeón. El argumento de Triebel-Schubert se sostiene sobre el supuesto de que el término *ισονομία* adquiere un sentido político a partir de las reformas de Clístenes. El problema de este supuesto radica en que implícitamente, por una parte, asume que es la idea de “democracia” lo que está en el trasfondo político del uso político de este término y, por otra, que la “democracia ateniense” es el modelo de democracia que todos los griegos tuvieron como referente. Ambos supuestos presentan un cierto grado de “atenocentrismo”, dado que toma a la historia ateniense como parámetro para establecer la idea de “democracia”. Sin embargo, Eric Robinson ha mostrado que los griegos, hacia el siglo VI, habrían tenido un cúmulo de experiencias igualitarias, las cuales posteriormente fueron considerados como “democráticas”.¹³⁷ Por este motivo, atribuir la

¹³⁵ Cf. Triebel-Schubert (1984) 41.

¹³⁶ Cf. Sassi (2007) 198; Jouanna (1999) 327, quienes consideran que esta metáfora política es distintiva de Alcmeón de Crotona. Mansfeld (2014), en cambio, considera que el uso metafórico de *ισονομία* no tiene paralelo en fecha tan temprana y, por tanto, es mucho más probable que haya introducido más tarde por la tradición doxográfica muy probablemente teniendo en mente el debate sobre la mejor forma de gobierno en Hdt. 3.80-83.

¹³⁷ Robinson (1997) 16-25. Si bien el planteo de Robinson asume la existencia de “democracia” antes de la formación del concepto y, por tanto, entra en contradicción con la propuesta de Meier, si aceptamos su análisis, entonces las experiencias igualitarias que este encuentra por fuera de la *pólis* ateniense permiten inferir que la forma

exclusividad del uso político de *ισονομία* y la idea que dicho término mienta a la experiencia histórica ateniense resulta, por lo menos, reduccionista. No obstante, no contamos con testimonios que nos permitan afirmar que Alcmeón haya experimentado esta forma de gobierno, pero si que la democracia era una experiencia que estaba circulando entre los griegos y que la *pólis* de Crotona hacia mediados del siglo V probablemente haya sido una democracia.¹³⁸

En el testimonio transmitido por Aecio se afirma:

Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν
<τὴν> ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ,
ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ
τῶν λοιπῶν· τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου
ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἐκατέρου
μοναρχία. [...]

Alcmeón decía que aquello que conserva la salud es <la> igualdad [*isonomía*] de los poderes [*dynámeis*]: de lo húmedo <y> lo seco, lo frío <y> lo caliente, lo amargo <y> lo dulce y lo <s> demás <podere>. El gobierno de uno solo [*monarchía*] es lo que produce la enfermedad, porque el gobierno de uno causa destrucción. [...] ¹³⁹

De acuerdo con este testimonio, para Alcmeón, la salud (*ὑγιος*) se corresponde con la *ισονομία* de las *δυνάμεις*. Estos, a su vez, se organizan en pares de opuestos: “húmedo” y “seco”, “frío” y “caliente”, “amargo” y “dulce”, junto con otros opuestos (*τὰ λοιπὰ*); lo cual significa que Alcmeón no habría determinado el número de estas *δυνάμεις*. La enfermedad (*νόσος*), por otro lado, es la *ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν*. El rol de la *μοναρχία* se explica con una calificación negativa: *φθοροποιόν* (“lo que causa destrucción”). La *μοναρχία*, para Alcmeón, es *ἐκάτερος*. Sin embargo, no hay consenso sobre el significado de esta expresión aplicada a *μοναρχία*. Diels-Kranz traducen la frase como “Alleinherrschaft des einen Gegensatzes”¹⁴⁰; mientras que Ostwald afirma que expresa “the preponderance or supremacy of one member of a pair of opposites over the other”.¹⁴¹ De acuerdo con la primer propuesta, *ἐκατέρου μοναρχία* referiría al dominio o

democrática desarrollada en Atenas hacia el siglo V no es una consecuencia lógica de un conjunto de experiencias igualitarias, sino que está sujeta a factores intrínsecos a dicha *pólis*.

¹³⁸ Robinson (2011) 107-111.

¹³⁹ Aëtius 5.30.1 (D. 442) [= 24B4 (DK), 8B4 (TC), 23D30 (LM)]. En la traducción he tratado de mantener el matiz político sugerido por Triebel-Schubert, de allí que se traduzca *δυνάμεις* por “poderes” en lugar de uno más neutro como “capacidades”, *μοναρχία* por “gobierno de uno” en vez de “primacía de uno”. La línea de pensamiento desarrollada por Alcmeón está en consonancia con la atribuida a Anaximandro en la discusión que realiza Aristóteles (Arist. *Phys.* 4.4 204b22-29 [= 12A16 (DK); 6D12 (LM)]). Para un análisis histórico-político de este fragmento, ver Vernant (1965) 216-237; Gallego (2003) 183-185. Cf. Vlastos (1947) 74-82; Kahn (1960); Vernant (1962) 115-126; Levêque & Vidal-Naquet (1964) 52-67.

¹⁴⁰ Diels & Kranz (1958) I 215-216.

¹⁴¹ Ostwald (1969) 101.

soberanía de uno de los pares por sobre todos los demás; mientras que la segunda propuesta establece la supremacía o preeminencia de un elemento del par sobre su opuesto. Esta distinción, en términos políticos, no es menor. Puesto que, la interpretación de Diels-Kranz afirmaría que, si un par de opuestos dentro de un cuerpo ejerce dominio sobre el resto de los pares, ello implicaría la destrucción de ese cuerpo; mientras la interpretación de Ostwald establece que, si un elemento dentro de una parte del cuerpo ejerce dominio sobre otro elemento dentro de esa parte, ello implicaría la destrucción del otro elemento de esa parte. De modo que, en la primera, la *ισονομία* es *contraria* a la *μοναρχία*, es decir, no pueden darse las dos al mismo tiempo, puesto que en cuanto se dé la enfermedad necesariamente cesará la salud y, por ende, la destrucción del cuerpo; mientras que, en la segunda, la *ισονομία* de una parte es *opuesta* a la *μοναρχία* en otras partes, por lo que pueden coexistir, puesto que si una aparte está enferma ella cesa, pero no ocurre necesariamente lo mismo con las otras. En ambos casos la *μοναρχία* es la que produce la enfermedad, pero matizan el alcance de la destrucción producida.

Si bien ambas interpretaciones son plausibles, la segunda parte del testimonio de Aecio, donde se exponen las causas de la enfermedad, nos aporta algunos elementos que refutan a ambas:

[...] καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆ θερμοτήτος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ ἧς διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ καὶ τῶν ἕξωθεν αἰτιῶν ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. [...]

[...] La enfermedad sucede, de acuerdo con el “qué”, por exceso de calor o de frío; respecto con el “por qué”, por demasía o escasez de alimento; en función del “dónde”, puede darse en la sangre, la médula o el cerebro. A veces puede producirse en esos sitios por causas externas: cierto tipo de aguas o lugares; por cansancio, necesidad u otras <causas> similares. [...]¹⁴²

De acuerdo con esta parte del testimonio, la enfermedad no se da necesariamente en pares opuestos, tal como propone la interpretación de Diels-Kranz. En lo que respecta a las causas internas, el “qué” y el “por qué”, en consonancia con el testimonio de Diógenes Laercio, se organiza en pares contradictorios. En el primero, la contradicción depende de la naturaleza de “lo excedido”: calor o frío y, en el segundo, depende del modo en el que se consume algo (demasía

¹⁴² Aëtius 5.30.1 (D. 442) [= 24B4 (DK), 8B4 (TC), 23D30 (LM)].

o escasez). Sin embargo, en cuanto al “dónde” no hay pares contradictorios; por un lado, porque no está organizado en pares, son tres lugares: sangre, médula o cerebro; por otra parte, porque se pueden dar al mismo tiempo. De modo que, si bien de la primera parte parecería derivarse que las *δυνάμεις* se organizan en conjuntos de pares contradictorios, la segunda parte nos da la pauta que no todos los conjuntos incluyen elementos contradictorios, sino que, además, tampoco son pares. Algo similar ocurre con las causas externas, algunas se dan en pares (*ὑδάτων ἢ χώρας*), pero las otras pueden darse en varias maneras (*ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων*). La propuesta de Ostwald, por tanto, tampoco sería conducente, ya que para este las *δυνάμεις* son todos opuestos y se organizan en pares.

Finalmente, en la última parte del testimonio define la salud como:

[...] τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

[...] la relación de las cualidades en medidas iguales.¹⁴³

A partir de esta definición, Triebel-Schubert, concluye con Diels-Kranz que *μοναρχία* debe ser entendida como “Alleinherrschaft des einen Gegensatzes”, puesto que *ὑπερβολή* correspondería con *μοναρχία ἑκατέρου* y *κράσις* con el *σύμμετρος* establecido por la *ισονομία*. De modo que *κράσις* aquí no significaría “mezcla” (*Mischung*), sino “conexión” (*Verbindung*) de todos los factores mencionados, es decir, una relación equilibrada que se refiere por igual a todos los elementos. Ello se debe a que la conexión entre *κράσις* y *σύμμετρος* aparece por primera vez en este pasaje de Alcmeón, puesto que en el resto de los testimonios “presocráticos” *σύμμετρος* aparece aplicado sólo a pares opuestos.¹⁴⁴ Giuseppe Cambiano, por su parte, considera que en Alcmeón *ισονομία* establece una determinación negativa. La salud no resulta ni corresponde, según él, a una situación en la que los opuestos estén equilibrados cuantitativamente, sino que son iguales en el sentido de que ninguno de ellos domina. Para Cambiano, oposición e igualdad se copertenecen, haciendo de la salud asociada a la *ισονομία* una propiedad dinámica del cuerpo debido a la simetría de los elementos. La enfermedad, en cambio, constituiría una propiedad estática, dado que consistiría en la eliminación de los opuestos y, por tanto, de toda posible igualdad.¹⁴⁵

¹⁴³ Aëtius 5.30.1 (D. 442) [= 24B4 (DK), 8B4 (TC), 23D30 (LM)].

¹⁴⁴ Cf. Triebel-Schubert (1984) 44.

¹⁴⁵ Cf. Cambiano (1983).

De lo expuesto podemos inferir que el uso de términos políticos que realiza Alcmeón es un indicio del impacto de lo que Meier, siguiendo a Koselleck, denomina la “politización de los conceptos” (*Politisierung der Begriffe*) producida hacia el siglo V. La politización del campo de la medicina da cuenta del impacto que tuvieron las transformaciones producidas en la organización y conceptualización de la *pólis* entre los siglos VI y V, las cuales no necesariamente se definen en ese momento como “democráticas” sino que van delineando una red de conceptos políticos que luego en algunos discursos pasa a formar parte del universo conceptual de *δημοκρατία*.

4.3.2. El debate sobre la mejor forma de gobierno

El debate en torno a los regímenes políticos que se encuentra en *Historias* 3.80-82 constituye un testimonio respecto del ambiente político-intelectual que se abre hacia el siglo V ligado a la posibilidad de definir conceptualmente la forma de dirigir la *pólis*. En este pasaje de la obra de Heródoto se coloca en boca de nobles persas una serie de discursos que argumentan a favor de tres regímenes políticos: democracia, oligarquía y tiranía.¹⁴⁶ Independientemente de la discusión especializada en torno a la historicidad de este debate en el marco de los acontecimientos narrados por Heródoto,¹⁴⁷ el texto es la primera evidencia textual en lengua griega de un debate acerca de los regímenes políticos.¹⁴⁸ Tenemos un testimonio del siglo VI sobre diversas formas de organización del gobierno:

ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσοσ ἀνὴρ
προφέρει, | παρὰ τυραννίδι, χῶπόταν ὁ
λάβροσ στρατόσ, | χῶταν πόλιν οἱ σοφοὶ
τηρέωντι.

En todo gobierno es útil el hombre de
verídica lengua, | en la tiranía, cuando rige
el pueblo violento | y cuando los sabios
protegen la ciudad.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Sobre este pasaje se ha producido una gran cantidad de bibliografía y discusiones especializadas, para un panorama de la discusión ver: Wüst (1935), Sinclair (1951) 36-43, Apffel (1957), Brannan (1963), Bringmann (1976), Huber (1977), Evans (1981), Lateiner (1989) 163-186, Connor (1992) 196-206, Pelling (2002), Dmitriev (2015), Roy (2012). Cf. Demandt (2000) 48-49, Hüttinger (2004) 23-26.

¹⁴⁷ De St. Croix (1977), Meyer (1983), Hartog (1980), ven al debate como esencialmente griego; Ostwald (2000), en cambio, considera que el debate es de origen griego, pero no descarta que haya podido producirse entre los persas; mientras que Pelling (2002) sostiene que el debate es persa. Von Fritz (1967), sostiene que en Persia no estaban dadas las condiciones para que posibilitaran estas discusiones.

¹⁴⁸ Cf. De Romilly (1959) 81.

¹⁴⁹ Pi. P. 2.86-88 (S-M) (trad. Ortega 1984).

Estos versos se enmarcan en un contexto donde Píndaro discute cómo un “hombre de lengua verídica” tendría éxito en cualquier forma de gobierno, realizando una yuxtaposición de formas clasificadas en función de quienes son los sujetos que ejercen el gobierno: tirano (τυραννίς), pueblo (στρατός),¹⁵⁰ sabios (σοφοί). Sin embargo, a diferencia del pasaje de Heródoto donde el relato narra que se debate y se elige entre formas de gobierno, en el poema de Píndaro se reconocen diversas formas de gobierno, pero no se ponen en discusión ni hay indicios de argumentos que los fundamenten.

Heródoto señala que los discursos pronunciados en el debate pueden sonar increíbles (ἄπιστοι) para los griegos, pero insiste en que efectivamente se dijeron (ἐλέχθησαν... ἐλέχθησαν δ' ὄν). David Asheri sostiene que la insistencia de Heródoto en afirmar la historicidad del relato cumple con un propósito metodológico: criticar la falsa opinión de los griegos acerca de los bárbaros, recordándole a sus compatriotas que la democracia no es un invento griego ajeno al mundo bárbaro.¹⁵¹ La hipótesis acerca de un auditorio griego, antes que exclusivamente ateniense, adquirió fuerza a partir del último cuarto del siglo XX.¹⁵² De modo que, el contenido político del relato herodoteo no debe ser leído en clave de discurso dirigido a los atenienses, sino que incluye propuestas más generales dirigidas a los griegos en su conjunto.

4.3.2.1. *Los discursos*

En el debate persa acerca de las formas de gobierno narrado por Heródoto intervienen tres interlocutores: Ótanes, Megabizo y Darío. Cada uno de ellos argumenta a favor de un régimen político distinto: “el gobierno de los muchos”, oligarquía y monarquía, respectivamente. La

¹⁵⁰ El término στρατός se utiliza para referir tanto al ‘ejército’ como al ‘pueblo’. Chantraine (1968) *s.v.* στρατός, considera que en Homero adquiere un significado militar asociado al ejército que se instala o que acampa, de ahí su uso se amplía para referir a ‘ejército’ de tierra o mar; en este sentido, el uso en Píndaro y los trágicos como equivalente a λαός, utilizándolo para referir al pueblo en oposición a los jefes. Gilderslee (1885) sostiene que Píndaro suele preferir el uso de στρατός el dórico δᾶμος (=δήμος); asimismo, afirma de la expresión ὁ λάβρος στρατός “Milton’s ‘fierce democratie’”. LSJ *s.v.* στρατός, le atribuye en este pasaje el significado de ‘the commons, people’ como equivalente a λαός, δήμος en oposición a οἱ σοφοί. Cf. Slater (1969) *s.v.* στρατός. En este sentido, Puech (1961) lo traduce como “la foule”, en la misma dirección Bowra (1964) lo traduce por “multitude”; mientras que Ortega (1984) y Bonifaz Nuño (2005) optan directamente por “pueblo”.

¹⁵¹ Cf. Asheri, Lloyd & Corcella (2007) 472.

¹⁵² Cf. Fornara (1976), Raaflaub (1987), Moles (1996), Hall (2000).

estructura básica de estos discursos puede ser considerada con la forma de una dialéctica agónica.¹⁵³

El discurso de Ótanes se presenta, primero, como una crítica al “gobierno de uno” (μόναρχος)¹⁵⁴ y, luego, como una defensa del “gobierno de los muchos” (πλήθος ἄρχων), a la cual llama: ἰσονομία.¹⁵⁵ De acuerdo con Heródoto, la propuesta de Ótanes era que “los asuntos se coloquen en el centro de todos los persas” (ἐς μέσον Πέρσησι καταθεῖναι τὰ πρήγματα). Para sostener su propuesta Ótanes comienza realizando una crítica a la monarquía. Esta forma de gobierno, para el noble persa, se presenta como “esencialmente corrupta” ya que libera la “insolencia” y la “envidia” connatural al hombre (στάντα ἐς ταύτην ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε),¹⁵⁶ “irresponsable” al no tener que rendir cuentas (ἀνεύθυνος)¹⁵⁷ y “arbitraria” ya que fuerza las costumbres, a las mujeres y a los hombres sin deliberación (νόμαιά τε κινεῖ πάτρια καὶ βιάται γυναικάς κτείνει τε ἀκρίτους).¹⁵⁸ Contra lo cual el “gobierno de los muchos” o *isonomía*, se muestra superior en tanto garantiza el desempeño de las magistraturas por sorteo (πάλω... ἄρχῆς ἄρχει), la rendición de cuentas (ὑπεύθυνον) y la deliberación colectiva de las decisiones (βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει).¹⁵⁹

El discurso de Megabizo, en segundo lugar, propone confiar el poder a una ὀλιγαρχίη. En el relato de Heródoto, el noble persa acuerda con los argumentos de Ótanes en contra de la monarquía, pero manifiesta un desprecio por la multitud equiparándola con la tiranía, al sostener que en la democracia se reemplaza la ὕβρις del τύραννος por la ὕβρις de ἐς δήμου ἀκολάστου. Sin embargo, el argumento de Megabizo se sostiene sobre la importancia del saber (γινώσκω) y el estar instruido (ἐδιδάχθην) en el bien, así como el actuar con buen juicio (νόος);¹⁶⁰ lo cual aparece asociado aquí con “los mejores hombres”, de quienes “surgen las mejores decisiones” (ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν οἰκὸς ἄριστα βουλευματα γίνεσθαι).¹⁶¹ La posición de Megabizo

¹⁵³ Algunos autores se han visto tentados en ver allí un ejemplo de los ἀντιλογικὸι λόγοι o los καταβάλλοντες λόγοι atribuidos a Protágoras, ver: Barker (1951) 288; Festugière (1947) 12-13; Sinclair (1951) 62, 94, 229.

¹⁵⁴ Hdt. 3.80.2-5.

¹⁵⁵ Hdt. 3.80.6.

¹⁵⁶ Ht. 3.80.3.

¹⁵⁷ Hdt. 3.80.3.

¹⁵⁸ Hdt. 3.80.5.

¹⁵⁹ Hdt. 3.80.6.

¹⁶⁰ Hdt. 3.81.2.

¹⁶¹ Hdt. 3.81.3.

tiene puntos en común con El Viejo Oligarca cuando propone institucionalizar la oligarquía delegando el poder a una asamblea de los “mejores”.¹⁶²

Finalmente, Darío acuerda con Megabizo en su crítica al “gobierno de los muchos” propuesto por Ótanes, pero defiende la *μοναρχία* como la mejor forma de gobierno. Para ello le critica a la oligarquía el lugar de la lucha facciosa como elemento negativo para la estabilidad de dicha forma de gobierno; puesto que, en el largo plazo deviene una monarquía. En el caso del gobierno de los muchos la crítica recae sobre el lugar que adquiere el libertinaje, derivando nuevamente en la necesidad del gobierno de uno que ponga fin a esta situación. Por último, argumenta a favor de la monarquía sosteniendo que dado que los persas adquirieron la libertad gracias a un solo hombre se mantenga la monarquía.

4.3.2.2. *La isonomía y el marco conceptual de la δημοκρατία*

En la propuesta de Ótanes el uso de la expresión *ἐξ μέσον*, la cual literalmente significa “en el medio”, adquiere un sentido político, tal como se puede corroborar a partir de su uso en otros pasajes de *Historias*.¹⁶³ Marcel Detienne sostiene que desde época homérica “poner en el medio” forma parte de un conjunto de prácticas secularizadas que constituyen un “privilegiado momento de vida colectiva”;¹⁶⁴ puesto que, ya no son propiedad de un hombre excepcional sino que están a la vista de todos. El centro es privilegiado porque el orden colectivo se define como un espacio centrado, al igual que el orden del *kósmos*. En el centro no hay propiedad, los objetos depositados en el centro se convierten en “cosas comunes” (*ξυνήμια, κοινόν ο ξυνόν*), las cuales, a su vez, son “públicas”¹⁶⁵ dado que están a la vista de todos.¹⁶⁶ “Colocar en el centro” es una

¹⁶² [X.] *Ath.* 1.5-9. Cf. Osborne (1968) 22; Marr & Rhodes (2008) 66-73; Gray (2007) 189-192.

¹⁶³ Cf. Hdt. 3.83.1, 142.3; 4.161.3; 7.164. Asheri, Lloyd & Corcella (2007) 473, considera que en Hdt. 1.126.3 y 7.85.2 se utiliza la expresión en el sentido de “abierto a la discusión pública”; este mismo sentido aparece en Hom. *Il.* 23.274.

¹⁶⁴ Detienne (1986) 87-88.

¹⁶⁵ “El *mésón* es el punto común a todos los hombres colocados en círculo. Todos los bienes colocados en este punto central son cosas comunes, *ξυνήμια* [...]; las palabras que se pronuncian allí son del mismo tipo: conciernen a los intereses comunes. Punto común, el *mésón* es por eso mismo el lugar público por excelencia...” Detienne (1986) 96.

¹⁶⁶ Cf. Hom. *Il.* 19.174.

práctica mediante la cual se depositan los premios de los juegos,¹⁶⁷ el botín de guerra¹⁶⁸ y la palabra en la asamblea.¹⁶⁹

La propuesta de Ótanes de colocar τὰ πρῆγματα “en el centro” se manifiesta políticamente como “el gobierno de los muchos” (πλήθος ἄρχον) y adquiere así el nombre: ἰσονομία.¹⁷⁰ El término ἴσος, el cual forma parte de la composición de ἰσονομία, remite a la igualdad. Sin embargo, el origen de la igualdad establecida con este término puede darse *por ser* o *por parecer* “lo mismo”,¹⁷¹ de modo que quienes se definen como “iguales” a partir de ἴσος pueden serlo “por naturaleza” como los que pertenecen a una misma stirpe (συγγενεῖς) o “por fuerza de una convención” como los ciudadanos (πολίται). Asheri sostiene que, independientemente del origen preciso de la etimología,¹⁷² con ἰσονομία se representaba conceptualmente lo opuesto a la tiranía o monarquía,¹⁷³ es decir, un régimen “libre” no-monárquico, aunque ello no implica necesariamente democrático, y por este motivo también puede usarse aplicado a la oligarquía.¹⁷⁴ Por tanto, que en este pasaje se utilice ἰσονομία para nombrar al “gobierno de los muchos” no implica necesariamente que haya sido el precedente terminológico del concepto mentado con δημοκρατία,¹⁷⁵ sino que esta asociación fue resultado de una disputa intelectual en torno a la definición de este concepto. Julián Gallego sostiene que en Heródoto esta asociación es establecida por una “operación historiográfica”.¹⁷⁶ El uso anacrónico de un concepto acuñado a partir de la experiencia política posterior a las reformas de Efialtes (δημοκρατία) para comprender las reformas de Clístenes, sería un indicador de “le conflit inhérent à son

¹⁶⁷ Hom. *Il.* 23.256, 704; *Od.* 24.80-86; [Hes.] *Sc.* 312; *X. An.* 3.1.21; *Tgn.* 994.

¹⁶⁸ *Tgn.* 678-ss.; *S. Ph.* 609.

¹⁶⁹ Hom. *Il.* 7.383-384, 7.417; *Od.* 2.37-ss.; *X. Cyr.* 7.5.46.

¹⁷⁰ *Hdt.* 3.80.6.

¹⁷¹ Cf. LSJ, *s.v.* ἴσος.

¹⁷² Asheri, Lloyd & Corcella (2007) 474, considera que probablemente la etimología de ἰσονομία se haya modificado con el tiempo; en primer lugar, el origen etimológico debió haber sido ἴσος y νέμειν, lo que le otorgaba el significado de “igual distribución” y, luego, pasó a ser un compuesto de ἴσος y νόμος significadno “igualdad ante la ley”. Una discusión sobre el término ἰσονομία puede encontrarse en Borecky (1971), Ehrenberg (1950), Vlastos (1953), (1964).

¹⁷³ Ver *supra* §4.3.1.

¹⁷⁴ Asheri, Lloyd & Corcella (2007) 474. Cf. *Thuc.* 3.62.3. Raaflaub (2004) 95; Zhmud (2012) 358, sostienen que existe una aplicación puramente aristocrática de la ἰσονομία, entendido como la igualdad de los pares aristocráticos en oposición a un tirano.

¹⁷⁵ Cf. Vlastos (1953) 337.

¹⁷⁶ Este concepto es retomado de De Certeau en Gallego (2003)

avènement”.¹⁷⁷ Esta operación es explicada por Gallego como un intento por ocultar el origen polémico que el concepto de *δημοκρατία* tiene en época de Heródoto:

...en affirmant que Clisthène est le fondateur de la démocratie athénienne, l'historien produit un déplacement sémantique qui éloigne l'origine du concept de son contexte historique concret. Ainsi, l'apparition de l'idée de démocratie à l'époque d'Hérodote reste dissimulée derrière l'acte d'instauration des pratiques politiques égalitaires par Clisthène.¹⁷⁸

El uso de *ισονομία* en este pasaje del relato de Heródoto es presentado agónicamente como contrario a *μοναρχία* y *τυραννία* a la vez. Por una parte, Ótanes no considera “placentero” (*ἡδύ*) ni “bueno” (*ἀγαθός*) para los gobernados la *μοναρχία*, puesto que el *μοναρχός* acentúa la “insolencia” (*ὑβρις*) y la “envidia” (*φθόνος*) propia de la naturaleza humana. Por otra parte, afirma que el *τύραννος* no debe ser envidioso. De esta manera equipara conceptualmente los términos *μοναρχός* y *τύραννος* como dos variantes del “gobierno de uno”.¹⁷⁹ Sin embargo, como sostiene Asheri, la valoración negativa al “gobierno de lo uno” que establece la *ισονομία* no implica necesariamente la afirmación del “gobierno de los muchos”; de modo que “gobierno de uno” y “gobierno de los muchos” se presentan como alternativas opuestas, pero no contradictorias.

4.3.2.3. Pensamiento político y democracia en Heródoto

A juicio de Jacqueline De Romilly el pasaje de Heródoto presenta el primer testimonio acerca de la existencia de un debate sobre la mejor forma de gobierno que luego será retomado por la tradición teórico-política griega con un mayor grado de abstracción.¹⁸⁰ Este último hecho ha dirigido a una parte de los especialistas a sostener que la obra de Heródoto carece de afirmaciones políticas abstractas y, por tanto, de un pensamiento político propio.¹⁸¹ John Gould, por ejemplo, considera que esto se debe al privilegio de la narrativa por sobre la teoría en Heródoto, quien había colocado el foco en la narrativa de aspectos morales individuales.¹⁸² No

¹⁷⁷ Gallego (2017) 50.

¹⁷⁸ Gallego (2017) 52.

¹⁷⁹ Cf. Hdt. 3.80.2-4.

¹⁸⁰ Cf. De Romilly (1959) 99.

¹⁸¹ Cf. Lateiner (1989) 210.

¹⁸² Cf. Gould (1984) 81.

obstante, Kurt Raaflaub sostuvo que la secuencia narrativa propuesta por Heródoto acerca del arribo y caída del imperio o de las acciones individuales, por ejemplo, tiene un carácter moral pero también político, de modo que lo individual y lo colectivo y, por tanto, lo moral y lo político se entrecruzan en una diferencia de escala.¹⁸³ En las discusiones de las últimas décadas una gran parte de los especialistas interpretan los relatos acerca de prácticas y normas como un indicio del pensamiento político herodoteo.¹⁸⁴ En esta dirección, Leslie Kurke considera que se percibe una ausencia de teoría debido a que se mira en los lugares equivocados, no porque no la haya.¹⁸⁵ Asimismo, Norma Thompson sostiene que la tendencia de acusar a Heródoto por la falta de abstracción teórica es una herencia de Aristóteles. Ella considera que en Heródoto la organización propia de cada grupo revela que la teoría política es el proyecto humano y este se evalúa con la práctica que de ella resulta.¹⁸⁶

Cornelia Sydnor Roy, por su parte, sostiene que:

Herodotus' presentation is valuable because it shows what an historian may have to offer in understanding the development of constitutional debate and perhaps even of the mixed constitution, since it brings specifically *historical* thinking to what was or was to become an abstract philosophical problem.¹⁸⁷

De modo que en la propuesta de Roy el debate sobre las formas de gobierno se destaca por ser un aporte teórico, pero desde el lugar propio del pensamiento histórico; asimismo, contra Raaflaub, Kurke o Thompson, coloca la dimensión política de este pensamiento por sobre la moral. Gallego, por su parte, considera que Heródoto “développe une pensée sur la politique en tant qu'activité humaine fondamentale”.¹⁸⁸ Este pensamiento, sostiene Gallego, “établit un langage capable de signifier l'irruption du *dèmos* comme sujet politique”, no porque reproduzca los conceptos propios de la época que está narrando, sino porque este es la “source d'une articulation entre l'événement qui amorce cette période et la nouvelle ouverture opérée à partir des réformes d'Éphialte”.¹⁸⁹ En Heródoto, por tanto, se encuentran evidencias a favor de que el

¹⁸³ Cf. Raaflaub (1987) 246.

¹⁸⁴ Cf. Forsdyke (2004) 225.

¹⁸⁵ Cf. Kurke (1999) 333. Cf. Van der Veen (1996).

¹⁸⁶ Cf. Thompson (1996) 115.

¹⁸⁷ Roy (2012) 299.

¹⁸⁸ Gallego (2017) 48.

¹⁸⁹ Gallego (2017) 54.

siglo V permite delimitar un período de transformación conceptual (*Sattelzeit*) debido a la experiencia política inaugurada por la democracia ateniense.

Algunos estudiosos de la obra de Heródoto, por otra parte, se centran en la representación de figuras como el rey o el tirano para tratar de determinar su posición política o ideológica. Christopher Pelling analiza el *lógos* de Creso para poder discutir la naturaleza del poder tiránico para Heródoto.¹⁹⁰ Carolyn Dewald considera que la representación negativa hacia la monarquía y la tiranía corresponden a su interés por reflexionar sobre el “poder despótico” y su relato pretende mostrar que la caída de los tiranos se debe a una falla estructural de la tiranía.¹⁹¹ Por el contrario, Stewart Flory argumenta que el historiador de Halicarnaso habría tenido una preferencia por la monarquía, puesto que cuando estos fallan es a causa de errores individuales, no estructurales.¹⁹² Mientras que, Greg Anderson sostiene que la actitud de Heródoto hacia la tiranía es más complejo de lo que parece.¹⁹³ Asimismo, algunos especialistas han derivado conclusiones más radicales al considerar no solo una crítica a la tiranía, sino que además ella implica un posición pro-democrática. Forsdyke considera que su relato pro-ateniense se debe a que este reproduce y, por tanto, asume, los valores democráticos de Atenas.¹⁹⁴ Arlene Saxonhouse, en cambio, muestra cómo el relato de Heródoto privilegia las instituciones creadas bajo principios de igualdad, asociados estos con la democracia.¹⁹⁵ Otros especialistas han argumentado que la ideología democrática está infiltrada en las reflexiones teóricas de Heródoto.¹⁹⁶ Sin embargo, pretender desentrañar las preferencias políticas de Heródoto a partir de sus análisis o su mirada crítica de ciertas situaciones, regímenes o individuos, padece de una deficiencia metodológica al presuponer que se pueden desentrañar todos los elementos intencionales implicados en el texto. Esta falencia se debe, a nuestro juicio, al reduccionismo que implica asimilar texto y escritura como equivalentes en el mundo antiguo.¹⁹⁷

La operación historiográfica de Heródoto, por tanto, pone en evidencia que en su obra la democracia no aparece como un hecho dado, sino como un concepto cuyo significado está en

¹⁹⁰ Cf. Pelling (2006).

¹⁹¹ Cf. Dewald (2003).

¹⁹² Cf. Flory (1987).

¹⁹³ Cf. Anderson (2005).

¹⁹⁴ Forsdyke (2001).

¹⁹⁵ Saxonhouse (1994).

¹⁹⁶ Cf. Hall (1989), Cartledge (1993), (1995).

¹⁹⁷ Ver *supra* Capítulo 3, §3.1.1.

disputa. De modo que, la ausencia de enunciados con alto nivel de abstracción teórica no implica ausencia de un pensamiento político. Por el contrario, dicho pensamiento se presenta bajo la forma de un discurso historiográfico que entra en la disputa por el sentido de la realidad político-social del siglo V. Lo que no encontramos en Heródoto es un discurso con un nivel de abstracción tal que asuma la forma de una teoría política. La presencia de una forma de pensamiento político, por otra parte, no nos permite determinar una preferencia política o ideológica por parte de Heródoto, tal como pretenden algunos especialistas.

4.3.3. Politización de los conceptos

A partir de los pasajes analizados, podemos sostener que en ambos se pueden observar indicios del proceso de “politización” al que remite Meier. En el caso de Alcmeón de Crotona el uso de *ισονομία* y *μοναρχία* en un contexto médico pone de manifiesto que estos conceptos forman parte de un universo conceptual abierto a partir de una nueva experiencia del mundo que se desarrolla en el siglo V. En este caso habría una politización porque las transformaciones en el campo socio-político convirtieron a la política en el marco conceptual a partir del cual se comprende el mundo. En el debate acerca de las formas de gobierno transmitida por Heródoto, en cambio, se pone de relieve que los conceptos elaborados a partir de las transformaciones producidas en el siglo V entran en disputa, no sólo en el plano conceptual sino también en el de la acción. Esto se debe a que no es una discusión acerca del significado de un conjunto de nombres (*ισονομία*, *μοναρχία* y *τυραννία*), sino de lo que ellos representan y las acciones que se pueden llevar a cabo en el marco de esas representaciones.

4.4. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

El análisis y sistematización de los estudios que trataron de delimitar la dimensión política y, con ello, establecer el contenido de ‘lo político’ para el caso ateniense, nos permitió poder reconocer los aportes y limitaciones de estas propuestas. Asimismo, la discusión historiográfica nos habilitó un marco teórico de mayor alcance conceptual para abordar dicho fenómeno, así como para enmarcarlo en una unidad de análisis capaz de dar cuenta de algunos de los aspectos

dejados de lado por una parte de la historiografía dedicada al mundo antiguo. Por un lado, los diversos aspectos desde los cuales los especialistas han abordado la dimensión política en los muchos aspectos que la cultura griega antigua la ha desarrollado (instituciones, ritos, tragedia, representaciones teatrales, normatividad, organización del espacio, etc.), nos permite establecer el espectro alcanzado por el proceso de ‘politización’ que se dio en el mundo griego antiguo. Por otro lado, la discusión teórico-política iniciada a comienzos del siglo XX en torno al concepto de ‘lo político’, nos permite abordar la cuestión desde otro lugar. Al establecer la discusión en un marco historiográfico se delimitó de modo disciplinar los términos de dicha discusión; asimismo, poder pensar el lugar que ocupa ‘lo político’ en la articulación entre conceptos y discursos, nos permite determinar un modo de aproximación a ‘lo político’ como fenómeno histórico. En el marco de esta precomprensión del fenómeno, se trató de establecer el contexto intelectual del siglo V como período “umbral”, en tanto se produjo allí un proceso de ‘politización’ de los conceptos. Para ello, se analizaron dos discursos de este período que ponen de manifiesto dicho proceso, un fragmento de Alcmeón de Crotona y un pasaje de Heródoto de Halicarnaso. A partir de este análisis se mostró que, por un lado, en este período la política constituye en el marco conceptual a partir del cual se comprende el mundo; mientras, por otro lado, este proceso de politización está atravesado por las disputas políticas en torno a la definición de los conceptos.

CAPÍTULO 5

Νόμος y φύσις: términos y conceptos (siglo V)

Durante el período clásico, en el contexto de la democracia ateniense y los fenómenos intelectuales a ella vinculados, junto con la configuración del σοφιστής como intelectual, la formación del ‘espacio público’ y el rol de los intelectuales en la práctica política, se llevaron a cabo disputas intelectuales de diferente orden: lógico, metafísico, gnoseológico, moral, político, etc. Las luchas respecto de la definición del significado de términos clave en la vida de la *pólis*, a su vez, se ven acompañadas de un creciente aumento tanto de las técnicas retóricas como del desarrollo teórico y argumentativo. Como vimos en los capítulos anteriores, al definir a los “intelectuales” como agentes que buscan intervenir en la política por medio de prácticas de instalación discursiva de un “sujeto colectivo” cuyo discurso ellos vienen a poner en palabras, junto con la expansión y consolidación de la figura de los intelectuales en el período clásico, se espera observar que las disputas intelectuales formen parte del centro de la vida pública. En este contexto, los conceptos de φύσις y νόμος se tornan centrales; en tanto, tal como lo reconoce la mayor parte de los especialistas,¹ estos fueron puestos en cuestión hacia el siglo V, esto se puede observar en varios de los textos conservados de la época, así como también en testimonios de siglos inmediatamente posteriores. El siglo V, como vimos, presenta un proceso de politización de los conceptos que se manifiesta en las disputas intelectuales desarrolladas durante ese período.

¹ Sobre este punto, ver *infra* §7.1.

Estos términos, por tanto, constituyen el centro de una polémica que se habría dado en el período clásico y que forma parte del eje a partir del cual se habrían definido algunas de las posiciones políticas preeminentes durante el período.

Tradicionalmente los especialistas han pretendido una comprensión histórica de la dupla φύσις-νόμος en términos anitéticos, llevándola al plano cronológico y tratando de determinar, de esta manera, la anterioridad diacrónica de la contraposición como criterio para establecer el valor histórico de sus investigaciones. En este marco, se ha discutido acerca del “comienzo” de la antítesis φύσις-νόμος.² Sin embargo, debido al carácter fragmentario de nuestras fuentes así como por su origen doxográfico, la discusión fue planteada en diferentes niveles. Por un lado, la cuestión fue trazada en función de la antigüedad del texto conservado, de modo que la discusión giró en torno a cuál fue el primer testimonio donde esta antítesis aparece. En este marco, se debate entre dos posibilidades: la formulación atribuida a Arquelaos³ y el tratado *De aëre aquis locis* [= Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων] perteneciente al *Corpus hippocraticum*. Por otro lado, la cuestión puede plantearse en el ámbito de los discursos, de manera que la discusión gira en torno de cuál fue el primer discurso articulado en torno a esta contraposición. Respecto de este último punto, una opinión comúnmente aceptada es considerar que dicha contraposición es, en su origen, “sofística”. No obstante, como vimos,⁴ asumir la existencia y, mucho más aún, la unidad temática, teórica, conceptual e incluso política de quienes se ubican bajo esta categoría resulta, al menos, difícil.

En este capítulo me propongo abordar la dupla conceptual φύσις-νόμος para realizar una esquematización, en base a algunos de los testimonios conservados, de su situación hacia el siglo V. El objetivo de esta esquematización es discutir los criterios de ambas propuestas de abordaje de esta dupla, por un lado, el tratar de establecer un ‘comienzo’ histórico de la antítesis entre los conceptos de νόμος-φύσις y, por otro lado, tratar de atribuir al discurso “sofístico” la potestad sobre esta antítesis. Para ello, en primer lugar, expondré brevemente algunas consideraciones sobre estos términos, haciendo un repaso de los usos de estos en diversos autores del período arcaico con el objetivo de mostrar que no hay un uso predominantemente político de ellos

² El uso del término “comienzo” no es azaroso, ni fortuito, sino que se corresponde con la distinción alemana entre *Begin* (comienzo), *Anfang* (inicio) y *Ursprung* (origen). Cf. Heidegger (1936/38), (1942/43), (1949).

³ D.L. 2.16-17 [= 60A1 (DK), 26D22 (LM)] = *Suda*, A.4084 [= 60A2 (DK), 26P3, D1 (LM)].

⁴ Ver *supra* Capítulo 1, §1.3.

durante este período. Luego, me detendré en algunos de los testimonios presentes en el *Corpus hippocraticum* y Arquelao, ante lo cual sostendré que no se puede demostrar que allí se produzca el “comienzo” (*Begin*) de esta antítesis. Finalmente, analizaré brevemente algunos de los discursos del siglo V donde esta contraposición aparece articulada. El objetivo de este análisis es mostrar que dicha contraposición se configura hacia fines del siglo V, pero al igual que en el caso anterior no se puede afirmar, ni mucho menos demostrar, el momento de su “comienzo histórico” y, por ende, tampoco la atribución de dicho comienzo a un autor o movimiento intelectual.

5.1. TÉRMINOS

Los testimonios acerca de los términos νόμος y φύσις se remiten a los comienzos de la literatura griega. Sin embargo, la representación a ellos asociada fue mutando, así como los sentidos que se le dan a partir de ciertos usos de los mismos. Estos términos, en principio, no se inscribían en el ámbito de la política —es decir, no remitían a objetos de la política—, así como tampoco eran utilizados en contraposición. En este primer apartado, propondré una breve aproximación a estos términos y haré referencia a algunos de los usos que de ellos se hicieron. Este apartado no tiene pretensión de exhaustividad, ni mucho menos de proponer un análisis filológico de la etimología de ambos términos, sino tratar de delimitar un marco de referencia para estos términos previo a la contraposición νόμος-φύσις.

5.1.1. Φύσις

El término φύσις se deriva de la raíz φυ-. Georg Curtius reconoce un conjunto de palabras que conforman una familia de términos derivados de dicha raíz: φύω (“engendrar”, *zuege*), φύομαι (“crecer”, *wachse*; “devenir”, *werde*), φύη (“crecimiento”, *Wuchs*), φύσις (“naturaleza”, *Natur*), φῦμα (“excrecencia”, *Gewächs*), φυτός (“crecido correctamente”, *gewachsen*), φυτεύω (“plantar”, *pflanze*), φύλον (“sexo”, *Geschlecht*), φυλή (“linaje”, *Stamm*), φῖτυ (“descendencia”,

Sprössling), φυτόω (“engendrar”, *zeuge*).⁵ En Homero encontramos sólo una instancia de esta palabra:

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον
Ἄργεϊφόντης | ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν
αὐτοῦ ἔδειξε. | ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι
δὲ εἴκελον ἄνθος. | μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί,
χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν | ἀνδράσι γε θνητοῖσι.
θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.

Diciendo esto, Argifonte me dio la hierba que desenterró de la tierra y me mostró su naturaleza. En la raíz era negra, pero su flor era como la leche. Los dioses la llaman ‘Moly’, y es difícil para los mortales desenterrarla; pero para los dioses todas las cosas son posibles.⁶

En la primera parte (vv. 302-303) se remite a dos acciones realizadas por un dios (Ἄργεϊφόντης)⁷: ἐρύω y δείκνυμι, de las cuales la segunda tiene como objeto mostrar la φύσις de una hierba. Luego (vv. 304-306), describe la φύσις de la hierba a través de su aspecto (ρίζη μέλαν), su apariencia (γάλακτι εἴκελον ἄνθος), su nombre (μῶλυ) y su propiedad (χαλεπὸν τ' ὀρύσσειν). Gottlieb Crusius en su lexicón propone entender φύσις en este pasaje como “cualidad natural de una cosa”.⁸ Sin embargo, podemos observar que en estos versos está mucho más matizado el significado, puesto que en dicha descripción se remite a “lo que se ve” de la planta, tanto por “lo que es” (εἶμι) —principio interno— como por lo que parece (εἴκελος) —principio externo—; y a “lo que está oculto”, tanto porque así se lo llama (καλέω) —principio interno— como porque es una cualidad (χαλεπὸν) —principio externo—. Alfred Heubeck y Arie Hoekstra consideran que φύσιν ἔδειξε es una explicación, por parte de Hermes, de los versos 287-292, de modo que φύσις aquí remitiría, por tanto, a los poderes ocultos de la planta.⁹

Max Pohlenz considera que el término φύσις remite tanto a un proceso como al resultado de ese proceso; pero el uso de φύσις como concepto que remite a la “constitución real de las cosas” es una creación de la ciencia jonia. Dicha concepción habría resumido una nueva concepción del mundo, en esta se concibe el universo como resultado de un desarrollo interno, en la cual φύσις sería ese principio interno e intrínseco.¹⁰ En este sentido, Felix Heinimann

⁵ Curtius (1879) 304-5,

⁶ Hom. *Od.* 10.302-306 (ed. von der Mühl 1962).

⁷ Ἄργεϊφόντης (“asesino de Argos”) es un epíteto de Hermes. Cf. Hom. *Od.* 1.38, 5.43, 7.137.

⁸ Crusius (1871) 429.

⁹ Heubeck & Hoekstra (1989) 60.

¹⁰ Pohlenz (1953) 426: “Der Begriff der Physis ist eine Schöpfung der ionischen Wissenschaft, die in ihm ihr ganzes neues Weltverständnis zusammenfaßte. Der Terminus bezeichnete für sie nicht nur das organische Wachstum von Pflanze und Tier, sondern auch das Ergebnis dieses Prozesses, das durch diesen bestimmte Sosein,

considera que el significado de φύσις conserva un matiz proveniente de φύω.¹¹ De allí que los eléatas utilicen términos derivados de φύω como sinónimo de γένεσις en oposición a τελευτή. En dos fragmentos de Empédocles leídos en paralelo se puede observar este uso. El primero es un texto transmitido por Aecio donde se atribuye a Empédocles la afirmación de que sólo existe la “mezcla” (μίξις), utilizando el término φύσις para referir al “nacimiento” de los mortales, en oposición con τελευτή referido al “fin”, la conclusión, de la vida de los mortales.¹² Maureen R. Wright señala que Plutarco retoma este pasaje para significar φύσις como sinónimo de γένεσις en contraste con ούλόμενος θάνατος (“funesta muerte”),¹³ lo cual coincidiría con ciertos usos que aparecen en Aristóteles, en el autor de *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, en Filopón y en Simplicio.¹⁴ El segundo es un fragmento citado por Plutarco donde se refiere a los hombres como “mezclados” (μίγνυμι), lo que, afirma, los hombres llaman γένεσθαι (“nacer”), opuesto al “estar separados” (ἀποκρίνω) lo cual es llamado δυσδαίμονα πότμον (“suerte desdichada”).¹⁵ El paralelo entre estos dos fragmentos habilitaría a los especialistas a sostener la sinonimia entre φύσις y γένεσις. Un uso similar se puede encontrar en un fragmento de Parménides.¹⁶ En un pasaje que da comienzo a la parte astronómica del poema, donde la diosa afirma cuáles son las regiones astronómicas sobre las que se recibirá instrucción: αἰθήρ, ἥλιος, σελήνη y οὐρανός. Heinemann considera que en este fragmento la diosa establece una paralelización donde atribuye dos experiencias a cada una de estas regiones:

A	B
a) αἰθερίαν φύσιν	β) τὰ ἐν αἰθέρι σήματα
b) ὀπόθεν ἐξεγένοντο	α) ἡελίοιο λαμπάδος ἔργα
a) φύσιν σελήνης	α) ἔργα σελήνης

in dem sich das ‘Wesen’ vollendet, zugleich aber auch die Kraft, die nach strengen immanenten Gesetzen den Werdeprozess regelt, im einzelnen wie im großen Kosmos.”

¹¹ Heinemann (1945) 89.

¹² Äetius 1.30.1 [= 31B8 (DK), 22D53 (LM), fr. 53 (Bollack 1965-69), fr. 12 (Wright 1981), fr. 21 (Inwood 2001), n. 2.1-4 (Gallavotti 1975)]. La mayor parte de los traductores optan por traducir el fragmento de Empédocles por “nacimiento”, cf. Leonard (1908) 18; Bignone (1916) 395; Wright (1981) 174; Lami (1991) 359; FP 477; LM 22D53. En cambio, Gallavotti (1975) 15, opta por “generazione” e Inwood (2001) 221, por “growth”; los cuales se acercan más al sentido etimológico derivado de la raíz φυ-.

¹³ Cf. Plut. *Moralia* 1112a.

¹⁴ Arist. GC 314b7; MXG 975b6; Phlp. in GC 14.14, 15.6-8, 15-17, 263.20-24; Simp. in Cael. 306.3, in Phys. 161.18, 180.25, 235.20-23. En Alex. in Metaph. 359.17-21, en cambio, se presenta a φύσις como equivalente de ἔνωσις.

¹⁵ Plut. *Moralia* 1113a [= 31B9 (DK), 22D54 (LM), fr. 13 (Wright 1981), fr. 22 (Inwood 2001), n. 2.5-9 (Gallavotti 1975)].

¹⁶ Clem. Alex. *Strom.* 5.138.1 [= 28B10 (DK); 19D12 (LM)].

b) ἔνθεν ἔφυ οὐρανός

β) ὡς μιν ἐπέδησεν Ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν
ἄστρον

Heinimann considera que en la columna A el uso de la forma sustantiva φύσις (aa), aplicado a αἰθήρ y σελήνη, cumple la misma función que las formas verbales ἐξεγένοντο y ἔφυ (bb) aplicadas a ἥλιος y οὐρανός.¹⁷ Del mismo modo, tanto a la forma verbal como a la sustantiva les corresponde un ἔργα (aa). De modo que, al igual que en Empédocles, para Heinimann aquí φύσις remitiría al modo en que estas cosas se engendraron. Asimismo, Plutarco introduce estas líneas dando una visión de conjunto para toda esta parte de poema afirmando que:

[...] Παρμενίδες [...] καὶ διάκοσμον
πεποιήται καὶ στοιχεῖα μιγνύς τὸ λαμπρὸν
καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα
καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ.

[...] Parménides [...] también ha descrito
en su poema la disposición del mundo, y
después de haber mezclado los elementos,
i.e. lo brillante y lo oscuro, produce todos
los fenómenos a partir de ellos y por medio
de ellos.¹⁸

Como puede observarse, Plutarco remite al lenguaje de la mezcla de elementos (στοιχεῖα μιγνύς) cuando describe el discurso de Parménides acerca de la disposición del mundo (διάκοσμος); luego, inscribe el fragmento 10 [DK] donde se paraleliza φύσις y γένεσις. De modo que, tanto en Empédocles como en Parménides φύσις se mantendría en el campo del crecer y el devenir.¹⁹ Ello evidencia, señala Heinimann, que no se puede afirmar una oposición νόμος-φύσις como constitutiva del pensamiento griego, pero tampoco que la oposición posterior se base en el concepto eléata de φύσις, ya que uno lo considera perteneciente al ámbito de la δόξα y el otro como un ὄνομα. Por tanto, para Heinimann, en los eléatas no habría habido un uso de φύσις en el sentido de “constitución real”.

Geoffrey Stephen Kirk, en cambio, considera que el uso de φύσις referido a la “constitución real” de las cosas aparece en Parménides, en otros pasajes de Empédocles y en Heráclito. Este uso se habría diferenciado del de Empédocles donde remite al “nacimiento” de algo y los del siglo V donde significa “principio trascendente”.²⁰ El fr. 123 (DK), para Kirk, sería donde este

¹⁷ Heinimann (1945) 91.

¹⁸ Plut. *Moralia* 1114b [= 28B10 (DK)]

¹⁹ Heinimann (1945) 91-92. Esta lectura es compartida por Hölscher (1969) 106 y Gómez-Lobo (1985) 182-183. Mientras que Guthrie (1969), la rechaza.

²⁰ Aëtius 1.30.1 [= 31B8 (DK), 22D53 (LM), fr. 53 (Bollack 1965-69), fr. 12 (Wright 1981), fr. 21 (Inwood 2001), n. 2.1-4 (Gallavotti 1975)].

uso se hace evidente: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.²¹ En este juicio comparte la interpretación propuesta por Diels y Kranz, quienes, según afirma, lo interpretan como “la constitución de la totalidad de una cosa”, pero rechaza que *Natur* o *nature* —nosotros agregaríamos “naturaleza” — sea una traducción correcta para φύσις. De allí que proponga traducirlo por “real constitution of things”.²² W. K. C. Guthrie no está convencido de esta conclusión, a pesar de que considere que φύσις en Heráclito remite a “realidad”.²³ Marcovich, por su parte, considera que aquí el significado de φύσις sigue la doctrina heraclítica del *Lógos* y remite a “The real constitution of every particular thing (= Logos)”.²⁴ Mientras que Olof Gigon, siguiendo las conclusiones de Heinemann, interpreta φύσις en este pasaje como sinónimo de γένεσις en tanto considera que aquello que permanece oculto es la vida y la muerte.²⁵ Recientemente, Pierre Hadot ha argumentado en esta dirección proponiendo una interpretación a la luz de la doctrina de los contrarios, en la cual cruza dos posibles contrarios: nacimiento-muerte y aparecer-desaparecer. De modo que, el “nacimiento” sería la causa del “aparecer” y la “muerte” del “desaparecer”.²⁶ Daniel Graham, desde un punto de vista metodológico, sostiene que resulta poco fiable tratar de comprender el significado y la importancia del lenguaje de Heráclito a partir de los usos de los términos en otras regiones geográficas. Por ello, propone que para entender el lenguaje de Heráclito debemos ser sensibles a los matices del dialecto jónico, siendo Heródoto el *corpus* textual jónico en prosa más próximo a este.²⁷ Powell, en su estudio sobre el lenguaje de Heródoto, reconoce que las veinte instancias del término φύσις se pueden agrupar en torno a tres núcleos de significado: “nacimiento” (1 instancia), “orden de la naturaleza” (2 instancias) y “naturaleza” (17 instancias).²⁸ Como se puede observar, habría una preeminencia cuantitativa de su uso significando “naturaleza”. Pero debe observarse que dichos usos remiten

²¹ Them. Or. 5.69AB (ed. Mch^a) [= 22B123 (DK), 9D35 (LM), F123 (Mev), 8 (Mch^a), 14A92 (Colli), 10 (Kahn), 60 (Fronterotta), 28 (D-S), 10 (Byw)].

²² Kirk (1973) 227-231.

²³ Guthrie (1969) I 394 n. 34.

²⁴ Marcovich (1967) 33.

²⁵ Gigon (1935) 101: “Ich möchte φύσις im primitivsten Sinne (synonym mit γένεσις) verstehen und interpretieren: Wenn das Entstehen und die Entwicklung der Dinge tatsächlich ein Widerspiel von Leben und Tod ist, dann ist das Wesen dieses Werdens verborgen.”

²⁶ Hadot (2004) 7-14.

²⁷ Graham (2003) 175-176. Cf. Kahn (1979) 92.

²⁸ Powell (1938) *s.v.* φύσις.

a la naturaleza como las características propias “de” algo, ya sean animales,²⁹ vegetales,³⁰ geografías³¹ o humanos.³² En ningún caso se refiere a la “naturaleza” como entidad aislada o autosuficiente. De modo que traducir φύσις como “nacimiento” o “principio trascendente”, siguiendo el planteo de Graham, sería forzar el lenguaje de Heráclito. Por ello, el uso relativo de φύσις en Heráclito como “naturaleza” en el sentido de “la constitución *de* algo” sería probable.

Daniel Graham ha rechazado la traducción estándar de este fragmento, en el cual se produce una personificación de la φύσις, al traducir φιλεῖ por “ama/gusta/PLACE”.³³ Mouraviev, por su parte, comparte con Graham la traducción afectivamente neutra de φιλεῖ, pero duda acerca de la utilización de la personalización como figura retórica en este pasaje.³⁴ Por este motivo, Mouraviev reconstruye como lección antigua: ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. La inclusión del artículo se derivaría de la traducción armenia de un texto de Filón de Alejandría³⁵ en comparación con un texto paralelo en griego, donde no se menciona a Heráclito,³⁶ la cual se encontraría reproducida también en Porfirio y Juliano.³⁷ El artículo, sostiene Mouraviev, aparentemente sería original de Heráclito y remitiría a la individualización, la tematización o metaforización de una palabra que normalmente significaba “la acción de dar nacimiento”.³⁸ Sin embargo, debido a que la individualización de la φύσις no implica necesariamente que se opere con una “personalización”, este duda acerca de que aquí se utilice esta forma aunque no la descarta. Por este motivo propone una traducción neutra del fragmento.³⁹ De manera que no se puede demostrar de forma concluyente la personificación de la φύσις, así como tampoco su

²⁹ Hdt. 2.68.1, 2.71, 3.109.1.

³⁰ Hdt. 3.22.4.

³¹ Hdt. 2.5.2, 2.19.1, 2.35.2, 4.50.2, 7.16.a1.

³² Hdt. 3.65.3, 8.38, 8.83.1, 2.45.2, 3.116.2, 5.118.2, 7.103, 1.89.2.

³³ DK: “Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen”; Kahn (1979) 33: “Nature loves to hide”; *FP*: “A la naturaleza le place ocultarse”; Colli (1977-80) III 91: “Nascimento ama nascondersi”; Diano & Serra (1980) 19: “La natura ama nascondersi”; Bernabé (1997) 134: “La verdadera naturaleza gusta de ocultarse”.

³⁴ Mouraviev (1999-2011) III.3.B/iii, 140, rechaza la conclusión de Graham debido a que esta se deriva de la premisa “la forma φιλεῖν + infinitivo en griego nunca se usa para significar “amar” (*aimer, love to*)”, lo cual, afirma, es falso. Ello se debe a que esta premisa presupone que hay una inexistencia total del uso afectivo de esta fórmula, pero en Heráclito 22B87 (DK) = 9D8 (LM) y en Demócrito 68B228 (DK) = 27D332 (LM) se puede observar un uso afectivo.

³⁵ Ph. *Q. in Gen.* 4.1 [trad. Marcus (1953) 265].

³⁶ Ph. *De somn.* 1.6. Cf. Ph. *De spec. leg.* 4.51, *De fuga et inv.* 179, *De mut. nom.* 60.

³⁷ Porph. *apud Procl. in R.* 2.107; *Iul. Or.* 7.11.216B.

³⁸ Mouraviev (1999-2011) III.3.B/ii, 162.

³⁹ Mouraviev (1999-2011) III.3.B/i, 309: “La Nature est inclinée à se cacher”. Cf. Fronterotta (2013) 229: “La natura tende a nascondersi”.

rechazo para este fragmento de Heráclito. Sin embargo, Hadot muestra que la personificación de la φύσις se produce por la identificación entre naturaleza y Zeus en los estoicos y su consiguiente divinización en textos posteriores.⁴⁰

En Píndaro el uso de φύη, forma poética para φύσις, remite al carácter natural de la sabiduría del σοφός, en contraposición con el saber adquirido por parte de la enseñanza (μαθόντες).⁴¹ Lo mismo ocurre con las instancias en que aparece φύσις, donde se lo utiliza para referir a la capacidad natural de los hombres de acercarse a los dioses.⁴² De modo que Píndaro otorga a este término un matiz de orden socio-político, por un lado, lo remite a un sector social en particular, la aristocracia, y, por otro lado, lo inscribe en el campo de ‘lo político’ al utilizarlo para fundamentar la capacidad de mando de este sector social.

Estos testimonios aportan evidencias para sostener que φύσις en el período arcaico habría referido al “nacimiento”, manteniendo el significado derivado de la raíz φυ-, y a la “naturaleza” en tanto “constitución *de* algo (particular)”. Sin embargo, resulta forzoso interpretar φύσις como referido a un “principio universal” que abarca a todas las cosas. Asimismo, este término no tiene en estos pasajes un significado ‘político’, aunque en algunos contextos haya sido utilizado en este sentido.

5.1.2. Νόμος

En lo que respecta a νόμος este es un sustantivo que proviene de νέμειν. Estos términos, de acuerdo con Curtius, compartirían la raíz νεμ- y conformarían la siguiente familia de términos: νέμω (“dividir”, *theile aus*; “llevar a pacer”, *lasse weiden*; “gobernar”, *walten*), νέομαι (“dejarme dividir”, *lasse mir zutheilen*; “pastorear”, *weide*; “tener un”, *habe inne*), νομάω (“repartir”, *theile zu*; “dirigir”, *handhabe*), νομή, νέμησις (“indignación”, *Unwille*; “ira por exceso”, *Zorn über ein Uebermaas*), νεμεσάω (νεμεσάω), νεμεσίζομαι (“indignarse”, *werdenke*; “guardar rencor”, *zürne*), νόμος (“costumbre”, *Brauch*; “ley”, *Gesetz*), νομίζω (“tener por costumbre”, *habe im Gebrauch*),

⁴⁰ Cf. Plin. *HN* 37.205; M.Ant.4.23.2; Orph. *H.* 10.1-4.

⁴¹ Pi. *O.* 2.86-88 (SM), ver “Apéndice C”, S22.

⁴² Pi. *Nem.* 6.5 (SM).

νόμισμα (“moneda”, *Münze*), νέμος (“dehesa”, *Weidetrift*), Νεμέα, νομός (“pasto”, *Weide*; “residencia”, *Wohnsitz*). La primera formulación del término aparece en Hesíodo:⁴³

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε
Κρονίων, | ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς
πετεηνοῖς | ἔσθθιν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ
μετ’ αὐτοῖς·

Pues este *nómos* para los hombres señaló
como cometido el Cronión: | que los
peces, las fieras y las aves aladas | se devoren
unos a otros, puesto que el modo de obrar
según una *dike* no está en ellos.⁴⁴

Como puede observarse, en este pasaje, el νόμος es un modo de vida atribuido a los hombres como una función por parte de Zeus. Esta disposición establecida por el dios le permite establecer a la δίκη como criterio de demarcación entre hombres y animales. De modo que la δίκη al constituir el modo de obrar humano sujeto a un uso no está entre los animales, por lo cual el dios establece (διέταξε) un νόμος —i.e. una práctica, una costumbre— para no intervenir en la acción de los animales. La δίκη define un modo de obrar que garantiza la supervivencia, pero que no actúa de manera forzosa como un principio trascendente, sino que, en tanto es un modo de obrar, se establece sólo cuando está en práctica. De manera que el νόμος de los hombres sería la costumbre que pone en práctica modos de obrar que pueden corregir acciones humanas que atentan contra su supervivencia, por ello es un modo de ser que les garantiza la vida. Sin embargo, esto no hace del νόμος una propiedad exclusivamente humana, los animales tienen un νόμος, i.e. un modo de vida, que no puede ser corregido en vistas a la δίκη. Por ello, hombres y animales tienen νόμος, pero difieren respecto de su relación con la δίκη. El νόμος humano no es presentado como una ley universal, sino como una práctica que por vía del uso puede corregir las acciones humanas en vistas a la δίκη. El verbo *δατάσσω* en v. 276 parecería estar otorgando un carácter normativo al νόμος. Sin embargo, Martin Ostwald rechaza que νόμος adquiera aquí el sentido normativo de “law” u “ordinance”. Puesto que, no prescribe un tipo de conducta, sino que describe la conducta que ha sido reconocida por mucho tiempo. Martin West sostiene que

⁴³ Ostwald (1969) 21 n. 2, considera que νόμος no aparece en *Iliada* ni en *Odisea*, para ello rechaza la corrección de Zenódoto para *Od.* 1.3, donde lee νόμον por νόον. Para ello comparte el argumento de Pohlenz (1948) 139, quién sostiene que antes que la lectura de νόμον propuesta por Zenódoto, por el contexto sería más apropiado el plural νόμους. Cf. Stier (1928) 232 n. 20, Heinimann (1945) 61 n. 11. Hesíodo, además, utilizaría νόμους en *Th.* 66. West (1966) 178, quien acepta la enmienda a Hes. *Th.* 74 donde διέταξεν ὁμῶς es leído διέταξε νόμους y establece un paralelo con este pasaje de *Op.*

⁴⁴ Hes. *Op.* 276-278 (ed. West 1978).

si bien διέταξε suele sugerir una “ordenanza”, en este pasaje Zeus no está prescribiendo a los hombres, sino que realiza una “distribución” de νόμοι.⁴⁵

Como señala Ostwald, es difícil decidir si νόμος en el fragmento de Alcman φοῖδα δ’ ὀρνίχων νόμωσ παντῶν⁴⁶ se usa en sentido musical o no. Sin embargo, a pesar de ello, considera que resulta claro que aquí no tiene un valor prescriptivo. En Teognis, en cambio, la expresión ἐκτραπέλοισι νόμοις significa que las normas morales de la vida humana están siendo pervertidas por sus líderes.⁴⁷ Sin embargo, aquí νόμος remitiría a lo que orienta a obrar de tal o cual manera, pero no indica una obligación. Heráclito distingue entre θεῖος νόμος y ἄνθρωποι νόμοι.⁴⁸ Miroslav Marcovich considera que οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι en la línea 5 no difiere en significado y contenido de νόμω en la línea 3, esto es, la ley común a todos los ciudadanos de una πόλις.⁴⁹ Sin embargo, Friedemann Quaß ha sostenido que en el período arcaico νόμος no se refiere a “ley” (*Gesetz*), sino que “eine vorläufige Begriffsbestimmung, dass unter νόμος durchgehend die von einer Gruppe stetig geübte, ihr eigentümlich Verhaltensform verstanden wird.”⁵⁰ Por otra parte, el uso del verbo νομίζεσθαι en algunos autores del período arcaico también remiten a “ser costumbre”, “valer”. Jenófanes utiliza este verbo para hacer referencia a “lo que es valioso para el *dêmos*” en el sentido de “valer de manera legítima”, donde la “legitimidad” remite a la costumbre antes que a la prescripción legal (legalidad).⁵¹

Píndaro, por su parte, coloca al νόμος como un orden establecido,⁵² pero también destaca su carácter inestable.⁵³ En los cuatro primeros versos del fr. 169 (SM) Píndaro se refiere al νόμος caracterizándolo como πάντων βασιλεύς. El término νόμος en este fragmento ha sido interpretado principalmente en dos sentidos: (a) opinión común/costumbre;⁵⁴ (b) ley universal/absoluta identificada con “la voluntad de Zeus”, es decir, la repartición divina que

⁴⁵ West (1978) 226.

⁴⁶ Alcman. fr. 40 (PMG): “Conozco todos los *nómoi* de las aves”.

⁴⁷ Thgn. vv. 289-290 (LG).

⁴⁸ Stob. *Flor.* 1.178 [= 22B114 (DK), 9D105 (LM), F114 (Mev), 23 (Mch), 14A11 (Colli), 30 (Kahn), 6 (Fronterotta), 8 (D-S), 91b (Byw)].

⁴⁹ Marcovich (1969) 94.

⁵⁰ Quaß (1971) 16.

⁵¹ Athen. 10.413F [= 21B2.13 (DK), 8D61 (LM)].

⁵² Pi. fr. 169 (SM), P. 1.62, 10, 70 y 2.86.

⁵³ Pi. fr. 215 (SM).

⁵⁴ Willamowitz (1922), Theiler (1965), Bowra (1961).

gobierna el universo.⁵⁵ Ostwald sostiene que νόμος refiere a “the attitude traditionally or conventionally taken to a norm”, pero cuyo poder es “absolute, unchallengeable, and legitimate”.⁵⁶ Kevin Crotty considera al νόμος como “divine law” y “social usage”.⁵⁷ Marian Demos, en consonancia con la interpretación de Carl Schmitt, sugiere que Píndaro usa νόμος en el sentido básico del verbo νέμω.⁵⁸

En este fragmento Píndaro utiliza νόμος como una abstracción personificada,⁵⁹ John Davies sostiene que en Píndaro este tipo de figuras es el sustituto ante la falta de una teología sistemática.⁶⁰ Simon Hornblower, por su parte, sostiene que, al igual que Hesíodo, Píndaro hace de estas abstracciones una familia de valores morales.⁶¹ Asimismo, νόμος aparece como una adaptación de lenguaje épico no-homérico. Zeus en Homero no es un βασιλεύς ο ἀναξ de los dioses, pero sí aparece bajo esta forma en otros poemas arcaicos.⁶² Alceo en un fragmento se refiere a Zeus como παμβασιλεύς (“rey de todos los dioses”).⁶³ De modo que Píndaro podría estar retomando este título de Zeus y aplicándolo al νόμος, una abstracción personificada. De manera que mediante esta figura coloca al νόμος por encima de Zeus y los gobernantes.⁶⁴ En este sentido, Giorgio Agamben considera a Píndaro “il primo grande pensatore della sovranità”, debido a que en este fragmento, afirma, “il νόμος sovrano è il principio che, congiungendo diritto e violenza, li rischia nell’indistinzione”.⁶⁵ Ello se debe a que, según Agamben, este lleva hasta sus límites lo que él llama “la paradoja de la soberanía”, esto es, “il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l’ordenamento giuridico”.⁶⁶ De manera que, la soberanía del νόμος se define a través de la justificación de la violencia, constituyéndose como un umbral en el que la violencia se vuelve derecho y el derecho se torna violencia. Carl Schmitt también analiza este fragmento y considera

⁵⁵ Schroeder (1999), Gigante (1956), Dodds (1959), Treu (1963), Guthrie (1969), Lloyd-Jones (1972), Kyriakou (2002).

⁵⁶ Ostwald (1965) 124-125.

⁵⁷ Crotty (1982) 104-106.

⁵⁸ Demos (1999) 55-56.

⁵⁹ Cf. Pi. O. 8.21-22, 9.14-16, 13.6-8, 13.30; P. 8.1-5 (SM).

⁶⁰ Davies (1997) 49.

⁶¹ Hornblower (2005) 96-97.

⁶² Hes. *Tb.* 886, 897, 923; *Op.* 668; 308; *Cypria* 9.3 (PEG); *hymn.Hom.* Dem. 22, 358; Stes. S14.1-2 (PMGF); Alc. 296a.3, 308.4, 387 (Voigt 1971); Theogn. 285-6, 375, 1120, 1346; *hymn.Hom.* Merc. 441. Para las evidencias epigráficas, ver: Wackernagel (1916) 210.

⁶³ Alceo fr. 308.4 (Voigt 1971).

⁶⁴ Cf. Guthrie (1969) III 138.

⁶⁵ Agamben (1995) 37.

⁶⁶ Agamben (1995) 19.

que en los versos 3-4 el uso de la violencia (*βία*) revela el vínculo del *νόμος* con la primera adjudicación concreta y constitutiva: la toma de la tierra.⁶⁷ De manera que, para Schmitt, en Píndaro prevalecería lo que él considera el sentido original de *νόμος*, definiéndose así como un acontecimiento histórico constitutivo que da sentido a la legalidad de cualquier norma, es decir, lo constituye como un acto de legitimidad.⁶⁸ Esto, dicho en términos filosófico-jurídicos, significa que la performatividad de la “ley” se fundamenta en un elemento super-jurídico, el acto de toma de posesión de la tierra.

El cambio conceptual producido entre los siglos VI y V se manifiesta en el desarrollo de numerosos términos nuevos para referirse a las “leyes”,⁶⁹ entre las cuales, el carácter escrito de la norma sería el rasgo que diferencia a este nuevo significado de *νόμος*. Esto se manifiesta en una serie de construcciones donde los autores atribuyen a la palabra *νόμος* el adjetivo “escrito”.⁷⁰ Carl Schmitt, en un trabajo teórico sobre el *ius publicum europaeum*, destacaba la dificultad de traducir en alemán *νόμος* por *Gesetz* (“ley”), lo cual era atribuido a que:

...ist das deutsche Wort “Gesetz”, zum Unterschied von dem griechischen Wort “Nomos”, kein Urwort. Es ist ein nicht einmal sehr altes Wort der deutschen Schriftsprache. Es ist in die theologischen Gegensätze von (jüdischem) Gesetz und (christlicher) Gnade, von (jüdischem) Gesetz und (christlichem) Evangelium tief verwickelt und hat schließlich das Unglück gehabt, daß es gerade bei den Juristen, die es heilig halten sollten, seine Möglichkeiten substanzhaften Sinnes verlor.⁷¹

Aunque también señala las dificultades de utilizar otros términos alemanes como *Sitte* (“uso”), *Gewohnheit* (“costumbre”) o *Vertrag* (“contrato”).⁷² Por ello proponía entenderla a partir de su sentido primitivo (*Urwort*), el cual remitiría al verbo *νέμειν* cuyo significado sería *Teilen* (“dividir”), *Weiden* (“apacentar”). De allí que propone que *νόμος* es:

⁶⁷ Schmitt (1950) 43: “Die Richtigkeit dieses Satzes liegt darin, daß der Zusammenhang des Nomos mit der ersten konkreten und konstitutiven Zuteilung, d. h. mit der Landnahme sichtbar wird.”

⁶⁸ Schmitt (1950) 42: “Der Nomos im ursprünglichen Sinne aber ist grade die volle Unmittelbarkeit einer nicht durch Gesetze vermittelten Rechtskraft; er ist ein konstituierendes geschichtliches Ereignis, ein Akt der *Legitimität*, der die Legalität des bloß en Gesetzes überhaupt erst sinnvoll macht.”

⁶⁹ Se encuentran, entre otras fórmulas, “lo que fue registrado por escrito”: *ἄι ἐγραπται* (*IC* 4.72, 12.5); “registro escrito”: *γράφος* (*IOLymp.* 7.2, 9.7-8); “inscripción”: *γράμμα* (*SEG* 30.380), *γράμμα* (*IG* 4.506.1). Cf. Hölkeskamp (1999) 277, Gagarin (2005) 37.

⁷⁰ Cf. Gorgias 82B11a.30 (DK) [= 32D25.30 (LM)]: *νόμους τε γραπτούς*; Ar. *Arch.*, 532: *νόμοι γεγραμμένοι*; E. *Supp.* 433: *γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων*.

⁷¹ Schmitt (1950) 39.

⁷² Schmitt (1950) 41.

das griechische Wort für die erste, alle folgenden Maßstäbe begründende Messung, für die erste Landnahme als die erste Raum-Teilung und -Einteilung, für die Ur-Teilung und Ur-Verteilung.⁷³

A partir de allí interpreta el significado primitivo de νόμος en sentido espacial, siendo la forma en que se hace espacialmente visible la ordenación política y social de un pueblo. La familia de palabras constituidas a partir de la raíz νεμ- que agrupa Curtius estarían vinculadas a este significado de νόμος. El νόμος, sostiene Schmitt, es la medida que distribuye y divide el suelo en un orden determinado, la cual se expresa tanto como medición y participación de los campos de pastoreo (significado cercano a νέμω, νέομαι, νόμαο, νέμος), la fundación de una ciudad o colonia. De modo que, el establecimiento histórico de un δήμος convierte a un trozo de tierra en el campo de fuerzas de una ordenación (*zum Kraftfeld einer Ordnung*).⁷⁴

De los testimonios acerca del uso de νόμος Ostwald, casi en consonancia con el fundamento filológico de Schmitt, concluye que estos describen un orden de algún tipo, refiriendo a una norma válida tanto en un sentido descriptivo como en uno prescriptivo. Durante los siglos VI y comienzos del V, el significado de νόμος habría sido principalmente descriptivo; mientras que recién en algunos testimonios del siglo V νόμος adquiere un sentido claramente normativo. Quaß si bien acepta esta conclusión de Ostwald, considera que los testimonios son tan escasos que difícilmente se puede restituir un desarrollo del sentido de este término.⁷⁵ Francisco Bravo, en cambio, concluye que este término presenta un doble movimiento, uno que indica una evolución objetiva y el otro una involución relativa. La primera establecería al νόμος como “ley” en tanto orden objetivo, válido y obligatorio; la segunda, producto del racionalismo filosófico y las investigaciones etnográficas, la degradaría a mera “costumbre”.⁷⁶

⁷³ Schmitt (1950) 36.

⁷⁴ “Nomos ist das den Grund und Boden der Erde in einer bestimmten Ordnung einteilende und verortende Maß und die damit gegebene Gestalt der politischen, sozialen und religiösen Ordnung. Maß, Ordnung und Gestalt bilden hier eine raumhaft konkrete Einheit. In der Landnahme, in der Gründung einer Stadt oder einer Kolonie wird der Nomos sichtbar, mit dem ein Stamm oder eine Gefolgschaft oder ein Volk seßhaft wird, d. h. sich geschichtlich verortet und ein Stück Erde zum Kraftfeld einer Ordnung erhebt”, Schmitt (1950) 40.

⁷⁵ Quaß (1971) 4-15.

⁷⁶ Bravo (2001) 15-19.

5.1.3. Propuestas de interpretación del par νόμος-φύσις

El tópico de la antítesis entre los conceptos de νόμος y φύσις suele ser un punto de partida en muchos manuales de historia del pensamiento o de la filosofía para plantear el contexto en el cual se produjo el giro intelectual en Atenas durante el siglo V. Durante el siglo XX, la mayor parte de los trabajos acerca de la antítesis νόμος-φύσις estuvo marcada por la lectura establecida por Felix Heinimann, la cual en muchos aspectos mantiene aún su vigencia. Esta interpretación, junto con algunos aportes posteriores, constituye un ‘hito’ en el estudio del tema, estableciendo un estándar hermenéutico. Sin embargo, el carácter canónico que adquirió no ha evitado que muchos estudios posteriores revisaran algunos de sus análisis y las conclusiones derivadas de este. Por este motivo, resulta relevante para nuestro trabajo establecer en este apartado los lineamientos generales, las perspectivas y los objetivos de los estudios sobre el tópico νόμος-φύσις.

5.1.3.1. La interpretación clásica

A mediados del siglo XX el trabajo de Felix Heinimann⁷⁷ constituye una obra que por su erudición y análisis riguroso y sistemático en torno a los conceptos de νόμος y φύσις se sigue considerando ineludible, a pesar del paso del tiempo, sentando las bases de la interpretación estándar sobre la cuestión. Por este motivo, dedicaremos este apartado a reseñar las líneas generales de este trabajo. La tesis que el libro pretende demostrar es que la dupla νόμος-φύσις fue concebida en términos antitéticos a partir de la tematización llevado a cabo por la sofística. Para sostener esto el libro se organiza en cuatro partes: (I) el lugar de la dupla νόμος-φύσις en los trabajos etnográficos del siglo V; (II) los conceptos de νόμος y φύσις en el pensamiento previo a los sofistas; (III) argumentos a favor de su tesis a partir del lugar que esta antítesis ocupa en el pensamiento protagórico, por un lado, y sofístico, por otro; (IV) finalmente, se examinan algunos casos posteriores donde, según el autor, se intenta superar la antítesis.

Si la hipótesis de Heinimann fuese correcta, lo que se esperaría observar es que en los textos donde se aborda la dupla νόμος-φύσις esta no aparezca de modo antitético. Por ello, en la primera

⁷⁷ *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, disertación doctoral defendida en la Philosophisch-Historischen Fakultät de la Universität Basel en 1942, la cual luego fue publicada en formato libro en 1945 y reimpresa en 1980.

parte de su libro Heinimann estudia la primera aparición de la dupla νόμος-φύσις en la literatura antigua: el tratado Hp. *Aër*, el cual es un texto compuesto en la época de Pericles, poco antes de la Guerra del Peloponeso.⁷⁸ Los capítulos 12-24 de este tratado constituirían un texto independiente,⁷⁹ que, para Heinimann, constituye una exploración etnográfica en la que se investigan las causas de la diferencia entre los pueblos, pero no la desvalorización del νόμος en favor de la φύσις como luego se daría en la sofística.⁸⁰ Para Heinimann el uso antitético de la dupla νόμος-φύσις es propio de la sofística y se puede observar en textos posteriores a *Aër*, el cual presenta un uso secundario de los términos en cuestión. Ello, según el autor, se puede ver claramente en Heródoto, cuyo texto está más cercano a *Aër* que a los textos sofísticos posteriores, en tanto que el texto del historiador tampoco presenta un uso antitético entre νόμος y φύσις. Para sostener su interpretación, Heinimann analiza el diálogo entre Jerjes y Demarato en Hdt. 7.101-104,⁸¹ y concluye que, por un lado, allí solamente se establece la distinción entre lo adquirido (ἐπακτός) y lo propio o congénito (σύντροφος > σύμφυτος), mientras que, por otro lado, el νόμος δεσπότης de los griegos, utilizado para argumentar la garantía de la libertad, y los νόμοι en sentido etnográfico difieren en tanto estas últimas remiten a las “costumbres”. Para el autor en estos textos el recurso a νόμος y φύσις remite al sentimiento nacional a partir de la oposición entre Europa y Asia.⁸² De modo que su estudio le permite verificar la predicción y corroborar su hipótesis.

Asimismo, si la hipótesis fuese correcta, cabría esperar que la antítesis νόμος-φύσις se presente como una construcción antagónica entre otras posibles. Por este motivo, en la segunda parte de su trabajo, estudia la ‘prehistoria’ (*Vorgeschichte*) de la antítesis sofística. Para ello, por un lado, se ocupa de las oposiciones que se dieron en el pensamiento griego previo a la antítesis νόμος-φύσις: (a) entre palabra (*Wort*: ἔπος, λόγος, γλῶττα) y acción (*Tat*: ἔργον),⁸³ que sería más

⁷⁸ Heinimann (1945) 206-209, discute la datación de este texto junto con la del tratado Hp. *Morb. Sacr.*, el cual, concluye, habría sido de redacción más reciente, mientras que *Aër* habría sido contemporáneo de Heródoto y Pseudo-Jenofonte [El Viejo Oligarca].

⁷⁹ Acerca de la discusión en torno a la unidad del tratado hipocrático, ver *infra* “Apéndice C”, §C.5.

⁸⁰ “Bei seinem erstem Auftauchen in der Literatur dient es der sachlichen Beantwortung der Frage nach den Ursachen der Verschiedenheit der Völker, nicht dem aufklärerischen Zweck der Entwertung des νόμος zugunsten der φύσις”, Heinimann (1945) 28.

⁸¹ Para un análisis con bibliografía sobre este pasaje, ver *infra* Capítulo 8, §8.2.

⁸² Heinimann (1945) 37-39.

⁸³ Hes. *Op.* 710; Heraclit. 22B1 (DK) [= 9D1 (LM)]; A. *Pers.* 174; Pi. *N.* 1, 27.

antigua y popular que νόμος-φύσει;⁸⁴ (b) entre nombre (*Benennung*, ὄνομα) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*, ἔργον),⁸⁵ donde se pone en evidencia el valor del lenguaje y la etimología; (c) entre apariencia (*Schein*, δοκεῖν) y ser (*Sein*, ὄντος),⁸⁶ donde se produce una oposición con un alto grado de abstracción. Por otro lado, Heinemann analiza la etimología y el desarrollo lexicográfico y conceptual de los términos νόμος y φύσις, lo cual le permite mostrar que estos no fueron elaborados semánticamente en contraposición uno de otro, sino que esta fue una construcción posterior. Los estudios llevados a cabo en la segunda parte de su libro, también le permiten verificar la segunda predicción y corroborar su hipótesis, debido a que νόμος-φύσις formaría parte de una práctica intelectual de construcción de pares conceptuales opuestos.

Para sostener su hipótesis necesita demostrar que en la sofística existen testimonios acerca de esta construcción antitética. Para ello, en la tercera parte de su estudio analiza la antítesis νόμος-φύσις en torno a tres ejes: (1) el concepto filosófico de νόμος en Protágoras, (2) la contraposición entre legalidad natural (*Naturngesetzlichkeit*) y νόμος, y (3) las aplicaciones de esta antítesis. En primer lugar, el autor considera que la doctrina acerca de la δίκαιον νόμω de Arquelaos, discípulo de Anaxágoras, se convierte en el vínculo entre la reflexión jónico-física y la ética ática,⁸⁷ la cual supone una teoría ético-política semejante a la de Protágoras. Para Heinemann esta teoría está presente en el personaje de Calicles en el *Gorgias* de Platón y en el *Anónimo de Jámblico*.⁸⁸ Sin embargo, entiende que el subjetivismo sensualista atribuido a la tesis

⁸⁴ "...wo λόγος nurmehr den Vorwand und Schein, ἔργον die Wirklichkeit bezeichnet, deckt sich die Antithese inhaltlich beinahe mit der spät-sophistischen νόμος-φύσει, die wir oben aus Platon und Antisthenes angeführt haben. Doch ist sie sicher älter und populärer als diese. Denn außer Euripides ist sie auch Herodot, und nicht nur Reden, recht geläufig. Wie sie schließlich Thucydides in geradezu aufdringlicher Häufigkeit zur Pointierung braucht, während er den Gegensatz Nomos-Physis nur deimal beiläufig antönt, ist allgemein bekannt und läßt sich z.B. im perikleischen Epitaphios leicht feststellen", Heinemann (1945) 45.

⁸⁵ Pherecyd. 7B12 (DK) [= D.L. 1.119; fr. 74 (Schibili 1990)]; Xenoph. 21B32 (DK) [= 8D39 (LM)]; Anaxag. 59B19 (DK) [= 25D14 (LM)]; Emp. 31B9, 5 (DK) [= 22D54 (LM)]. Cf. Pl. *Cra.* 391d.

⁸⁶ A. *Sept.* 592; Simon. fr. 55 [= P. R. 2.362a, 365c]; Parm.

⁸⁷ "Die doxographische Ueberlieferung nennt als ersten, der die allgemein geltenden athischen Wertungen für nur konventionell erklärte, Archelaos, den Schüler von Anaxagoras: τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχροὺν φύσει, ἀλλὰ νόμω [D.L. 2.16 = 60A1-2 (DK); 26D22 (LM)]. Er wird zugleich als der letzte Physiker und der erste, der sich mit ethischen Fragen beschäftigte, bezeichnet. Als solcher aoll er Lehrer von Sokrates gewesen sein. Die letzten beiden Behauptungen verraten deutlich ihren Ursprung aus den Diadochai-Konstruktionen der peripatetischen Philosophiegeschichte. Archelaos wird zum Bindeglied zwischen ionisch-physikalischer und attisch-ethischer Spekulation und daher zum Schüler von Anaxagoras und Lehrer von Sokrates gemacht", Heinemann (1945) 110-111. Heinemann considera que, si bien esta frase no es auténtica debido al uso de términos y un lenguaje posterior, no debe rechazarse en su totalidad.

⁸⁸ "Dieselbe Lehre vertritt der *Anonymus Iamblichi* 6,1, aber polemisch gewendet gegen Naturrechtstheorien, wie sie Kallikles in Platons *Gorgias* vortägt" (*Ibid.*, 115 n. 15).

homeométrica de Protágoras en el diálogo homónimo dejaría de lado la antítesis νόμος-φύσις, debido a que consideraría ‘lo justo’ (τὸ δίκαιον) y ‘lo vergonzoso’ (τὸ αἰσχρόν) como relativos a nuestra creencia y, por tanto, si todo estándar ético es νόμῳ, entonces no habría lugar para la φύσει δίκαιον.⁸⁹ Por otra parte, el doble sentido de νόμος —esto es, referido a las leyes de Atenas y el sentido otorgado por los σοφιστής— habría permitido los juegos lingüísticos realizados por Eurípides y Aristófanes.⁹⁰ Mientras que en la defensa del “derecho natural del más fuerte” llevada a cabo por Calicles, usada para atacar la moralidad convencional, se utilizaría una perífrasis de esta antítesis.⁹¹ En segundo lugar, el autor analiza la oposición entre ἀνάγκη φύσεως (“necesidad natural”) y νόμος (“convención”), donde la primera se expresa bajo la forma de la πλεονεξία,⁹² para luego pasar a examinar la forma definitiva de la antítesis νόμος-φύσις en el testimonio platónico de Hippias, a partir del uso del dativo sin artículo,⁹³ que se habría popularizado a partir de la doctrina de Antifonte y las *Nubes* de Aristófanes. Finalmente, estudia la antítesis en tres contextos diferentes: (1) las doctrinas sobre el origen de la cultura (*Kulturentstehungslehren*), (2) la teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*), y (3) la filosofía del lenguaje (*Sprachphilosophie*). En este análisis concluye que el discurso de Protágoras en el “mito de Prometeo”,⁹⁴ el Πέρι νομῶν supuesto por Demostenes,⁹⁵ y algunos pasajes de

⁸⁹ “Für unser Problem ist das Hauptergebnis, das in einer Lehre, nach der jedes Gedachte für den Denkenden, jedes Gefühle für den Fühlenden wahr, δίκαιον und αἰσχρόν also jedesmal das ist, was wir dafür halten, die Antithese Nomos-Physis keinen Platz hat. Denn wenn alle ethischen Maßstäbe nur νόμῳ sind, kann von einem φύσει δίκαιον überhaupt nicht gesprochen werden” (*Ibid.* 117).

⁹⁰ E. *Hec.* 799-802; Ar. *Nu.* 1421-1422, *Au.* 755-758. Cf. Heinimann (1945) 120-123.

⁹¹ Para un análisis de estas paráfrasis, ver *Ibid.*: 123-124.

⁹² “Als angeboren und daher als normal beurteilt und so entweder auf die Götter oder auf unausweichliche Naturgesetzlichkeit zurückgeführt wurde nun vor allem das menschliche Triebleben, besonders der Geschlechtstrieb und das Streben nach Macht und Reichtum, die πλεονεξία.” (*Ibid.*: 126). Cf. E. *Hipp.* 496 ss, fr. 339, 433 (ed. Schmid); Democr. 68B188, B236, B278, B289 (DK) [= 27D241, 27D296, 27D395, 27D294 (LM)]; Antipho fr. 87B44 (DK) [= 37D38 (LM)]; Simon. fr. 542 (ed. Campbell); Gorg. B11 (DK) [= 32D24 (LM)]; Thuc. 2.64.5, 6.83.2; Hp. *Aër.* 10.6, Epid. 1.11.; Pl. Gorg. 483b, 492a.

⁹³ “Den Artikel vor νόμον und φύσιν hat schon *van der Linden* in seiner Ausgabe von 1665 gestrichen. Ihm folgt O. Villaret, *Hippocratis de nat. hom. liber ad codd. fidei rec.* (Diss. Berlin 1911) 63 mit der Begründung, der Ausdruck κατὰ φύσιν bzw. νόμον werde nie mit dem Artikel verbunden. Von der Ueberlieferung aus läßt sich nichts entscheiden, denn bei der Wiederholung desselben Satzes in Kap. 5 fehlt der Artikel beide Male, während einige Zeilen später bei der Einzelbesprechung die meisten Hss. zwar κατὰ τὸν νόμον, aber κατὰ φύσιν haben. Die konsequente Streichung des Artikels wird also hier richtig sein, obwohl die Form mit Artikel älter scheint als die sonst allgemein übliche Ausdrucksweise, die sich bei Antiphon (B44 A2, 27, oben S. 135f.), Platon (*Gorg.* 483a u.ö.), Antisthenes (oben S. 42 und 156 u.a. findet”, Heinimann (1945) 159, n. 32.

⁹⁴ Pl., *Prt.* 320c-322d [= 31D40 (LM), 80C1 (DK)].

⁹⁵ Ps.-D. 25, §15-35, §87-89, §93, §96 [= 11A1 (Untersteiner 2009) (≠ DK, LM)].

Epinomis,⁹⁶ así como las partes del *Corpus hippocraticum* que identifican la antinomia νόμος-φύσις con la doctrina de Heráclito⁹⁷ o con la antinomia ὄνομα-ἔργον,⁹⁸ permiten afirmar que la antítesis νόμος-φύσις adquiere un lugar preeminente en Protágoras. Estos casos, de acuerdo con Heinemann, aportarían evidencias textuales a favor de su hipótesis en tanto pondrían de manifiesto que la antítesis νόμος-φύσις habría estado vinculada al movimiento sofístico. Para finalizar, toma en cuenta los intentos de “superación” (*Ueberwindung*) de la antítesis en Tucídides (6.16, 1-2) y Eurípides (*Io* 643). El libro se completa con un apéndice sobre la datación de los tratados *Aër* y *Morb. Sacr.*, donde analiza el vínculo de estos tratados con el trabajo etnográfico de Heródoto.

5.1.3.2. *Aportes y nuevas perspectivas*

Desde un punto de vista filológico tal como anticipamos previamente, a juicio de Marcello Gigante, fueron muy pocos los aportes posteriores al libro de Heinemann. No obstante, algunos de ellos constituyen aportes relevantes en cuanto a la incorporación de nuevos materiales. Max Pohlenz en sus trabajos sobre el concepto de νόμος sostiene que los griegos desarrollaron concepciones excluyentes entre sí. Asimismo, contra Heinemann, considera que la antítesis φύσις-νόμος ya habría estado establecida hacia el siglo V, de manera que este la habría incorporado en su argumentación sin justificación en el texto de Hp. *Aër*, por lo que la habría dado por supuesta.⁹⁹ Para Pohlenz, esta provendría del pensamiento de Arquelaos de Atenas.¹⁰⁰ Gigante, por su parte, toma como punto de partida la distinción moderna entre derecho ideal y derecho positivo:

Ma la storia di questa distinzione è millenaria: un lungo e travaglioso cammino ha condotto alla ferma e chiara separazione del diritto della morale; gli inizi di quel cammino furono segnati già del mondo antico.¹⁰¹

⁹⁶ [Pl.], *Epin.* 975a.

⁹⁷ Hp. *Morb.* 3 1.11.

⁹⁸ Hp. *Nat. Hom.* 2.10, 11; 6, 36; 5.6, 40, 42.

⁹⁹ Pohlenz (1953) 424.

¹⁰⁰ Pohlenz (1953) 432. Arquelaos era contemporáneo de Pericles y, por lo tanto, de Demócrito y Protágoras, y sabemos por Ión de Chios que se trasladó a Samos en 441 y que se asoció con Sófocles y Kimon. Cf. Heinemann (1945) 112.

¹⁰¹ Gigante (1956) 9.

Para este, los conceptos en el período arcaico habrían tenido una “vita autónoma”, la φύσις vinculada con la especulación jónica del devenir y el νόμος como un concepto típico de la vida del hombre. De modo que, para Gigante, en la época arcaica el conflicto entre νόμος y φύσις no existió, debido a que el predominio de la divinidad es νόμος y φύσις al mismo tiempo. Por este motivo, considera que el νόμος βασιλεύς de Píndaro —la ley que precede a los hombres y a los dioses— es lo que permite articular la reflexión arcaica y clásica respecto del νόμος, en tanto sirve de fundamento al “derecho del más fuerte” (νόμος φύσεως), al cual se opone la relativización del concepto de νόμος realizada por la sofística. Sin embargo, Gigante se propone demostrar que el momento sofístico no fue definitivo, sino que habría continuado hasta los epicúreos. Para sostener su hipótesis traza un recorrido a partir de la conexión entre varias formulaciones vinculadas al νόμος: δίκη εν χειρσί, κράτος νόμου, θεοῖος νόμος, νόμος πάντων βασιλεύς, νόμος ισχυρός, νόμος ἡγεμών, διὸς ἄρμονία, νόμοι ὑψίποδες, κρατῶν νόμος. Respecto del fragmento de Píndaro, varios trabajos han sido dedicados a la interpretación del mismo.¹⁰² No obstante, en lo que respecta al vínculo con el debate νόμος-φύσις, Vernon Provençal, recientemente, ha afirmado la importancia del fragmento pindárico en la recepción del debate νόμος-φύσις por parte de Heródoto, quien, para el autor, lo introduce con el objetivo de marcar el eje Griegos / Persas, a partir de la contraposición νόμος βασιλεύς / νόμος φύσεως.¹⁰³

Asimismo, desde el punto de vista filosófico, se puede observar un interés por agrupar a los intelectuales que intervinieron en el debate de acuerdo con las posiciones que habrían asumido en él. En este sentido, el trabajo de W.K.C. Guthrie actualizó esta lectura y aportó nuevos argumentos. Para ello se apoya en algunos trabajos relevantes en torno a la interpretación filosófica del debate.¹⁰⁴ Guthrie sostiene que esta antítesis implica la mayoría de las cuestiones debatidas en el siglo V (religión, organización política, cosmopolitismo, igualdad, etc.), aunque su principal ámbito de aplicación es la moral y la política, sobre el cual ejerce el mayor impacto.¹⁰⁵ En su análisis Guthrie reconoce tres posiciones dentro de la antítesis: prevalencia del νόμος frente a la φύσις, prevalencia de la φύσις frente al νόμος, y un realismo práctico que declara el valor de la imposición de la postura del más fuerte.¹⁰⁶ Entre los primeros ubica a Demócrito, Esquilo,

¹⁰² Wolf (1952) II 190 ss.; Volkmann (1958); Ostwald & Caplan (1965); Pavese (1968); Guthrie (1969) 136-138; Lloyd-Jones (1972); Crotty (1982) 104-108; Kyriakou (2002); Stefou (2015). Cf. Grote (1994).

¹⁰³ Provençal (2015) 177-214.

¹⁰⁴ Cf. Maguire (1947), Reinhardt (1959), Verdenius (1966), Fränkel (1962), Johann (1973), Mühl (1975)

¹⁰⁵ Guthrie (1969) III 66-67.

¹⁰⁶ Esta clasificación es seguida por Bravo (1993) 124-129.

Eurípides, Sófocles, Protágoras, Critias y tardíamente en Mosquión,¹⁰⁷ así como el Anónimo de Jámblico y algunos pasajes de discursos incluidos en Heródoto, Lisias y Demóstenes.¹⁰⁸ En la segunda posición incluye a Calicles, Antifonte, Eurípides, Aristófanes y Platón.¹⁰⁹ En la tercera posición ubica a Tucídides, el Trasímaco de *República*, Glaucón y Adimanto.¹¹⁰ Angel Cappelletti, al igual que Guthrie, considera que la antítesis φύσις-νόμος es la clave para comprender el movimiento sofístico. Sin embargo, en su análisis propone clasificarlos en dos grupos: partidarios de la φύσις, donde distingue entre los que defienden un igualitarismo humanitario (Antifonte, Hippias, Alcídama), identificados políticamente con la “izquierda”, y los anti-igualitaristas autoritarios (Trasímaco y Calicles), que se identificarían políticamente con la “derecha”; los partidarios del νόμος (Protágoras), quienes se identificarían políticamente con el “centro”.¹¹¹ Esta clasificación, sin embargo, es bastante artificial y reduccionista al pretender asociar estas posiciones con ideologías de “izquierda”, “derecha” o “centro”, categorías que provienen de una comprensión moderna de la política, sostenida sobre “filosofías de la conciencia” que piensan la política en términos de asociación a una “idea” a seguir. Mientras que en el capítulo dedicado a esta antítesis George Kerferd considera que esta controversia adquiere un carácter moral y prescriptivo hacia el interior del “movimiento sofístico”. Asimismo, a pesar de ello estos no habrían caído en la falacia naturalista en tanto φύσις no remite a la “naturaleza” en general, sino a “la naturaleza del hombre”. De modo que las teorías acerca del curso de la historia, la cultura y la civilización humanas adquieren un lugar central en el marco de esta controversia.¹¹² Francisco Bravo, por su parte, considera que la contraposición se produce como resultado de un doble movimiento de evolución e involución de los términos, constituyendo así el signo de una nueva *Weltanschauung* en proceso de formación. El νόμος, si bien evoluciona en tanto se constituye como orden objetivo que gobierna las acciones humanas durante el siglo VI, habría involucionado al asociarse con la costumbre a final del siglo VI y comienzos del V, perdiendo así todo carácter obligatorio. El concepto de φύσις, en cambio, habría presentado un

¹⁰⁷ Democr. fr. 5 (DK) [= (LM)]; E. Pr. 442-68, 478-506; S. Ant. 332-71; E. Supp. 201-13; D.S. 1.8.1-7; Moschio fr. 6 (Nauck); Critias fr. 25 (DK) [= (LM)].

¹⁰⁸ Anonymus Iamblichi §; Hdt. 8.104; Lys. 2.18-19; Dem. 25.15-20. Cf. Hp. VM 3; Isoc. 4.28.

¹⁰⁹ Pl. Grg. 470d-483e; Antipho Soph. 87B44 (DK) = 37D38 (LM); Eur. fr. 920 (*TrGF* 5), *Io.* 642. Bac. 985; Ar. Nu. 1039, 1060, 1400, 1405; Au. 757; Pl. Hp.Ma. 285d; Prt. 337d; R. 563d; Lg. 793a; Arist. Rb. 1368b7, 1373b6, 1375a32.

¹¹⁰ Thuc. 3.82, 5.85-111, 3.39; Pl. R. 1.336b, 365d.

¹¹¹ Cappelletti (1987) 40-42.

¹¹² Kerferd (1981) 111-130.

proceso evolutivo al convertirse progresivamente en criterio de verdad, puesto que se vio consolidado a partir del influjo del pensamiento médico y pedagógico del siglo V.¹¹³ Recientemente, Mauro Bonazzi ha considerado que la antítesis φύσις-νόμος debe entenderse a partir de un doble movimiento en el interior de la sofística: por un lado, un paso de la φύσις al λόγος, donde lo que se pone de manifiesto es la ruptura entre el pensamiento presocrático y las preocupaciones de la sofística;¹¹⁴ y, por otro lado, un paso del λόγος al νόμος, que surge del interés de la sofística por cuestiones relativas al lenguaje a partir del primer movimiento, el cual se lleva a cabo por un paso del lenguaje a la política.¹¹⁵

En la bibliografía reciente se puede observar un aumento del interés por la temática desde el punto de vista historiográfico, ya no desde la clásica “historia de las ideas” sino más bien a partir de aproximaciones renovadas, entre ellas, la nueva historia política y la historia del derecho.¹¹⁶ En este sentido, Martin Ostwald sostiene que el hecho de que φύσις entre en la discusión sobre asuntos sociales y políticos hacia el 420 resulta significativo. Ya antes del 420, de acuerdo con Ostwald, Protágoras habría entendido la φύσις como el ambiente de una persona;¹¹⁷ mientras que Tucídides utiliza el término para remitir a las capacidades de un individuo,¹¹⁸ lo que permite emplearlo para atribuir cualidades morales a la φύσις.¹¹⁹ De esta manera, se asocia el valor moral atribuido a la φύσις con “la verdadera” naturaleza del hombre, la cual puede variar de pueblo en pueblo, lo que explica el lugar diferenciado que cada uno ocupa.¹²⁰ Ostwald, a su vez, considera que fueron Hipias y Antifonte los sofistas que se interesaron por la antítesis φύσις-νόμος;¹²¹ mientras que los otros pueden ser comprendidos en ese contexto

¹¹³ Bravo (1993) 103-113, (2001) 15-42.

¹¹⁴ Cf. Bonazzi (2010) 56-57, quien considera que la reflexión sofística en torno al ser y la verdad en Protágoras, Gorgias, Jeniades, Licofrón y Antifonte, habría producido la ruptura con el pensamiento presocrático, entendiendo con esa categoría al pensamiento en torno a la φύσις, la cual concibe al hombre como parte de un todo; mientras que el pensamiento sofístico al poner en primer lugar el λόγος destaca la especificidad del hombre respecto de cualquier otra cosa.

¹¹⁵ Bonazzi (2010) 80-82, considera que la τέχνη del sofista consiste en ser un “especialista del λόγος”, que se vincula directamente con la cuestión del καιρός. Esto se habría producido a partir del interés de los sofistas en torno a la gramática, la corrección de los nombres, la crítica literaria y la retórica, todo lo cual deriva en una reflexión en torno al νόμος y la ἀρητή.

¹¹⁶ Ober (2002), Ostwald (1986), (1990), Pierris (ed.) (2007).

¹¹⁷ Cf. Anecdota Graecae 1.171.32-33 [= Prot. 80B3 (DK); 31D11 (LM)]; Pl. *Prt.* 323c-d, 351a-b.

¹¹⁸ Thuc. 1.138.3.

¹¹⁹ E. *Hipp.* 79-80.

¹²⁰ Ostwald (1986) 260-266.

¹²¹ Cf. Ostwald (1990). Un juicio similar respecto de Antifonte se puede encontrar en Gagarin (2007).

intelectual, aunque no hayan abordado explícitamente la cuestión.¹²² Asimismo, el *Symposium Philosophiae Antiquae Quartum Atheniense* realizado en 2004 tuvo como eje central la antítesis νόμος-φύσις. En este encuentro tanto filósofos como filólogos e historiadores se reunieron para discutir el alcance y la significación de esta antítesis para el alto clasicismo. Entre los *papers* publicados por Apostolos Pierris se puede encontrar aportes historiográficos de gran impacto por el carácter innovador de su propuesta interpretativa. La comunicación de Robert Wallace analiza la utilización de esta antítesis en un contexto intelectual anti-democrático delimitado tras la muerte de Pericles y representada por intelectuales como Antifonte, Trasímaco y Calicles.¹²³ Mientras que Gerard Pendrick considera que el mayor aporte de este debate fue su aplicación al dominio del derecho y la justicia, la cual puede definirse como la antítesis propiamente “sofística”. El objetivo de su trabajo es revisar interpretaciones que atribuyen un significado ético normativo para el término φύσις, en función de lo cual realiza una lectura de los papiros de *Acerca de la verdad* de Antifonte¹²⁴ y los testimonios de Calicles en el *Gorgias* de Platón. El autor concluye que no hay evidencias para afirmar una teoría del derecho natural antes de Platón.¹²⁵ Mientras que el estudio de Gagarin respecto de los papiros de Antifonte,¹²⁶ le permite concluir que no hay una posición uniforme y constante respecto de la dicotomía φύσις-νόμος, debido a que por momentos aparecen como opuestos, en otros pasajes resultan similares y en algunos incluso como diferentes aunque sin oponerse. Ello se debe, según Gagarin, a que Antifonte explora varias ideas humanas acerca de la justicia.¹²⁷ Michel Narcy, por el contrario, sostiene que junto con Antifonte, se puede ubicar a Protágoras y a Sócrates como defensores de posiciones distintas respecto de la antítesis. Ello se debe, según el autor, a que el llamado “movimiento sofístico” no se presenta como una unidad ideológica. De modo que, para Narcy, la antítesis no sería una propiedad exclusiva de la sofística, sino que habría formado parte del “clima intelectual” de la época.

¹²² Ostwald (1986) 261. Cf. Ostwald (1990).

¹²³ Wallace (2007).

¹²⁴ *POxy* 1364+3647; 1797 [= 87B44b (DK); 37D38 (LM); 17 T1-2 (CPF); F44a-c (Pendrick)]. Cf. Gagarin (2002) 183-187.

¹²⁵ Pendrick (2007).

¹²⁶ Gagarin (2007).

¹²⁷ *Ibid.* 371. Cf. Gagarin (2002) 63-91.

5.2. CONCEPTUALIZACIÓN DE ΝΟΜΟΣ Y ΦΥΣΙΣ

La primera cuestión que se presenta en torno a los conceptos de νόμος-φύσις gira en torno a dos formulaciones de difícil datación, pero que una parte de la historiografía discutió si podían o no ser consideradas los primeros testimonios sobre una posible contraposición. Los textos en cuestión remiten a una frase atribuida a Arquelaos y al uso de los términos φύσις y νόμος en el tratado *De aëre, aquis, locis* perteneciente al *Corpus Hippocraticum*, datado hacia la primera mitad del siglo V. Por ello, en este apartado me ocuparé de analizar estos testimonios con el objetivo de mostrar que ninguno de estos presenta los conceptos de νόμος y φύσις en clave de antítesis conceptual hacia comienzos del siglo V, a pesar de que proponen una conceptualización polémica de ellos.

5.2.1. Arquelaos

Acerca de la persona y la obra de Arquelaos no conservamos demasiada información, al punto de que no tenemos una datación precisa, sino que esta se puede estimar a partir de algunas referencias. Los testimonios le atribuyen un origen ateniense o milesio.¹²⁸ Sin embargo, el testimonio de su contemporáneoIÓN de Quíos,¹²⁹ junto con otros testimonios posteriores,¹³⁰ otorgan evidencias que permiten a la mayoría de los estudiosos atribuirle un origen ateniense. Respecto de su origen “milesio” posiblemente la referencia se debe al “juicio historiográfico”, reproducido en fuentes posteriores, según el cual este habría sido quien trasladó la “filosofía

¹²⁸ D.L. 2.16 [= 60A1 (DK), 26P1 (LM)]: Ἀρχέλαος Ἀθηναῖος ἢ Μιλήσιος... [“Arquelaos de Atenas o de Mileto...”]; *Suda* A.40.84 [= 60A2 (DK), 26P3 (LM)] (ed. Adler, 1928-35): Ἀρχέλαος, Ἀπολλοδώρου ἢ Μιδωνος, Μιλήσιος... [“Arquelaos, hijo de Apolodoro o de Midón, era de Mileto...”].

¹²⁹IÓN de Quíos (D.L. 2.23 [= 60A3 (DK), 26P4 (LM), *Fr. 8 (*Sc.Epicur.*), Fr. 11 (Blumenthal 1939)]: Ἴων δὲ ὁ Χίος καὶ νέον ὄντα εἰς Σάμον σὺν Ἀρχελάῳ ἀποδημήσαι. [IÓN de Quíos también <dice que> cuando él <sc. Sócrates> era joven, viajó a Samos con Arquelaos”. Cabe observar que el verbo ἀποδημέω (“estar lejos de casa”, “estar en el extranjero”, “estar en viajes”) se utiliza también para referir a las expediciones del servicio militar, por lo que si se estuviera utilizando en este sentido nos indicaría que ambos pertenecen a la πόλις de Atenas en tanto comparten dicho servicio; sin embargo, si no se utilizase en este sentido, el verbo igualmente indica que la situación consiste en estar lejos de casa, es decir, de su lugar de origen, en este caso Atenas. Asimismo, de acuerdo con la mayor parte de los especialistas, el hecho de que este testimonio corresponda a un contemporáneo otorga al mismo una mayor autoridad por sobre la tradición doxográfica posterior (D.L. y *Suda*).

¹³⁰ *Simp. in Ph.* 27.23 [= 60A5 (DK)]; *Hippol. Haer.* 1.9.1 [= 60A4 (DK), 26D2 (LM)].

jonía” a Atenas.¹³¹ Probablemente este juicio se haya formado a partir de una lectura errónea derivada de una afirmación de Ps-Galeno en *Historia philosophica* acerca de Anaxágoras: οὗτος δὲ τὴν Μίλητον ἀπολελοιπῶς ἤκεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ Ἀρχέλαον τὸν Ἀθηναῖον πρῶτον εἰς φιλοσοφίαν παρῶρησεν.¹³² Por otra parte, contamos con cuatro testimonios acerca de su línea de descendencia intelectual que nos permiten ubicarlo como intelectual activo hacia la segunda mitad del siglo V, en tanto se lo ubica como discípulo de Anaxágoras y “maestro” de Sócrates.¹³³ Respecto de sus “escritos” solo tenemos una fuente que hace mención a ellos, la *Suda*. Allí se afirma que este habría compuesto una obra de discursos acerca de la naturaleza, junto con escritos acerca de otras ramas del saber.¹³⁴ Acerca del contenido de sus doctrinas también sabemos muy poco, de acuerdo con los testimonios conservados revisó dos de los puntos clave del pensamiento de Anaxágoras: los constituyentes elementales y el rol del νοῦς (Intelecto);¹³⁵ por lo que se lo puede ubicar en el mismo movimiento post-anaxagórico de Diógenes de Apolonia, quién asigna una importancia significativa al aire en el proceso cosmogónico.¹³⁶ Los

¹³¹ D.L. 2.16 [= 60A1 (DK); 26P1 (LM)] (ed. Mch^c): οὗτος πρῶτος ἐκ τῆς Ἰωνίας τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν μετήγαγεν Ἀθήνας. [...] [“Este <sc. Arquelaos> fue el primero en trasladar la filosofía natural de Jonia a Atenas...”]; *Suda* A.40.84 [= 60A2 (DK), 26P3 (LM)] (ed. Adler, 1928-35): Ἀρχέλαος,.... φυσικός τὴν αἴρεσιν κληθεὶς ὅτι ἀπὸ Ἰωνίας πρῶτος τὴν φυσιολογίαν ἤγαγεν, [...] [“Arquelaos,.... llamado *phusikós* en función de su escuela, debido a que fue el primero en trasladar la filosofía de la naturaleza [*physiología*] desde Jonia...”].

¹³² Ps.-Gal. *Hist.Phil.* 3 [= 59A7 (DK), 25P12, P16 (LM)] (ed. DG): “Él <sc. Anaxágoras>, proveniente de Mileto y llegó a Atenas, donde Arquelaos fue el primer ateniense al que interesó en filosofía”.

¹³³ El testimonio deIÓN de Quíos, ver *supra* nota anterior, da testimonio de la relación entre estos intelectuales. Mientras que el resto de los testimonios afirma su relación maestro-discípulo: D.L. 2.16 [= 60A1 (DK); 26P1 (LM)] (ed. Mch^c): Ἀρχέλαος Ἀθηναῖος [...] μαθητῆς Ἀναξαγόρου, διδάσκαλος Σωκράτους [“Arquelaos de Atenas [...] <fue> discípulo de Anaxágoras, maestro de Sócrates”]; Eus. *PE* 10.14.13 [= 26P2 (LM); (≠DK)] (ed. Mras 1954-56): Ἀναξαγόρου δὲ ἐγένοντο γινώριμοι τρεῖς, Περικλῆς, Ἀρχέλαος, Εὐριπίδης. [...] ὁ δὲ Ἀρχέλαος ἐν Λαμψάκῳ διεδέξατο τὴν σχολὴν τοῦ Ἀναξαγόρου, [...] καὶ πολλοὺς ἔσχειν Ἀθηναίων γινώριμους, ἐν οἷς καὶ Σωκράτην. [Anaxágoras tuvo tres discípulos: Pericles, Arquelaos y Eurípides [...] Arquelaos fue el sucesor en la escuela de Anaxágoras en Lampsaco [...] y tuvo mucho pupilos atenienses, incluido Sócrates”]; *Suda* A.4084 [= 60A2 (DK), 26P3 (LM)]: Ἀρχέλαος [...] Ἀναξαγόρου μαθητῆς τοῦ Κλαζομενίου, τοῦ δὲ μαθητῆς Σωκράτους· οἱ δὲ καὶ Εὐριπίδην φασίν. [“Arquelaos [...] <fue> discípulo de Anaxágoras de Clazómenes; Sócrates fue su discípulo, algunos dicen que también lo fue Eurípides”]. Kirk, Raven & Schofield (1983) 385, a pesar de poner en duda la mayor parte de los datos biográficos proporcionados por Diógenes Laercio, consideran que “the tradition that Archelaos a pupil of Anaxagoras and teacher of Socrates is too well attested to be doubted, and it gives us at least an approximate date.”

¹³⁴ *Suda*, A.4084 [= 60A2 (DK), 26P3, D1 (LM)] (ed. Adler 1928-35): ἐνέταξε δὲ φυσιολογίαν [...] ἐνέταξε καὶ ἄλλα τινά. [“Él <sc. Arquelaos> compuso <una obra titulada> *Discurso acerca de la naturaleza*, [...] Él <además> compuso <textos> sobre algunos otros <campos de estudio> también.”]. En este caso consideramos que el uso del verbo συντάσσω (“componer una narración o un libro”) nos permite suponer que *physiología* habría sido el título del libro antes que una referencia al tema o al contenido de la obra.

¹³⁵ Simp. *in Ph.* 155.31 [= 59B2 (DK), 25D10 (LM)], 164.24-25 [= 59B12 (DK), 25D27 (LM)].

¹³⁶ Ps.-Plut. 12 [= 64A6 (DK)]; D.L. 9.54 [= 64A1 (DK)]; Aëtius 1.3.26 [= 64A7 (DK)]; Arist. *Metaph.* 1.3.983b [= fr. 1 (*FP*)]; Simp. *in Ph.* 458.19-26 [= fr. 8 (*FP*)] [CHEQUEAR CON LM]

testimonios conservados acerca de sus doctrinas son muy escasos, contamos con dos sumarios provenientes de Hipólito de Roma y Diógenes Laercio, junto con unas veinte afirmaciones muy escuetas y algunas de ellas contradictorias entre sí.¹³⁷

No obstante, a pesar de que se lo considere interesado por temas vinculados con el estudio de la naturaleza, de acuerdo con Diógenes Laercio, este también se interesó en cuestiones ético-políticas:

[...] καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ
καλῶν καὶ δικαίων· [...]

[...] él <sc. Arquelao> también filosofó
acerca de la norma, lo bueno y lo justo;
[...]¹³⁸

Este testimonio, sin embargo, contradice a una parte de la tradición doxográfica antigua, la cual consideraba a Arquelao “el último filósofo natural”, debido a que sostiene que el abordaje de temas ético-políticos comienza con Sócrates, su discípulo.¹³⁹ No obstante, hubo otra tradición que ubica a Arquelao como el primero en combinar “filosofía natural” y ética.¹⁴⁰ Este problema fue abordado recientemente por Gábor Betegh, quien sostiene que justamente fue el cruce entre la cosmogonía y una “teoría del desarrollo de la cultura” (*Kulturentstehungslehre*) lo que distinguió el pensamiento de Arquelao. No obstante, debido a que no tenemos fuentes que permitan sostener con certeza suficiente que este haya sido el primero en formular un tipo de cruce de estas características, Betegh sostiene que esta podría haber sido una novedad

¹³⁷ Hippol. *Hear.* 1.19 [= 60A4 (DK), 26D2 (LM)]; D.L. [= 60A1 (DK), 26D3 (LM)]. El resto de las referencias se encuentran en Simp. *in Ph.* 27.26-28; Aug. *Ciu.* 8.2; Aët. 1.3.6 (ps.-Plut.), 1.7.14 (Stob.), 2.4.5 (Stob.), 2.1.3 (Stob.), 2.4.6 (Stob.), 2.13.6 (Stob.), 3.3.5 (Stob.), 4.3.2 (Stob.); D.L. 2.16; Epiph. *Const. Haer.* 3.2.9.5; Clem. *Al. Prot.* 5.66.1; Plut. *Mor.* 21.6.954F; Alex. *in Ph.* 539; Tzetz. in Il. 1.427; Sen. *QN* 6.12.1-2; S.E. *M.* 7.14.

¹³⁸ D.L. 2.16-17 (ed. Mch^c) [= 60A1 (DK), 26D22 (LM)].

¹³⁹ D.L. 2.16 (ed. Mch^c) [= 60A1 (DK), 26R2 (LM)]: [...] παρὸ καὶ ἔληξεν ἐν αὐτῷ ἡ φυσικὴ φιλοσοφία, Σωκράτους τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγόντος. ἔοικε δὲ καὶ οὗτος ἄψασθαι τῆς ἠθικῆς [“[...] esta es la razón por la que <podemos afirmar> que la filosofía natural llega a su fin con él <sc. Arquelao>: Sócrates introdujo la ética.”]; Hippol. *Hear.* 1.10 (Mch^d) [(≠DK), (≠LM)]: ἡ μὲν οὖν φυσικὴ φιλοσοφία ἀπὸ Θαλήτος ἕως Ἀρχελάου διέμεινε· τούτου γίνεται Σωκράτης ἀκροατής. [“La filosofía natural, por tanto, existió desde Thales hasta Arquelao; de este último Sócrates se convirtió en discípulo.”]

¹⁴⁰ S.E. *M.* 7.14 (= 60A6 (DK), 26 (LM)]: τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξενοφάνης μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἔμα καὶ λογικόν, ὡς φασὶ τινες, μετήρητο, Ἀρχελαὸς δὲ ὁ Ἀθηναῖος τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικόν. [“De aquellos que afirman que la filosofía tiene dos partes, Jenócrates de Colofón, como algunas personas dicen, se interesó por la parte dedicada a la naturaleza y la lógica, mientras que Arquelao de Atenas <se interesó> por la parte dedicada a la naturaleza y las costumbres <sc. ética>.”]. Diógenes Laercio, sin embargo, a pesar de reproducir la interpretación doxográfica que ubica a Arquelao como “el último filósofo natural” (ver *supra*, nota anterior), da testimonio de que este, además, se ocupó de cuestiones concernientes al hombre, D.L. 2.16 (Mch^d): ἔοικεν δὲ καὶ οὗτος ἄψασθαι τῆς ἠθικῆς [“Pero él <sc. Arquelao>, también, parece haber abordado cuestiones éticas”].

introducida en época de Sócrates.¹⁴¹ Respecto del contenido de esta doctrina no tenemos demasiada información, de acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio en su teoría habría sostenido que:

[...] καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ.

[...] lo justo y lo vergonzoso existen no por naturaleza sino por convención.¹⁴²

Esta misma afirmación se encuentra reproducida en la *Suda*:

[...] [4] συνέταξε δὲ φυσιολογίαν καὶ ἐδόξαζε τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμῳ. [...]

[...] [4] Él <sc. Arquelao> compuso <una obra titulada> *Discurso sobre la naturaleza [physiologian]*, donde sostuvo que lo justo y lo malo no existían por naturaleza, sino por convención. [...]¹⁴³

Durante mucho tiempo se discutió si Arquelao fue o no el primero en sostener esta tesis, lo cual fue un tópico que la tradición posterior asoció, a partir de diversos testimonios, con el “movimiento sofístico” desarrollado en Atenas.¹⁴⁴ La mayor parte de los especialistas rechazan la autoría de Arquelao respecto de la formulación de este contenido, ya sea por considerarlo un tópico de la época que este habría reproducido o por considerarlo un pensador poco original.¹⁴⁵ Muchas de estas opiniones se construyen sobre la base de la tradición elaborada por Teofrasto, quien lo considera un pensador de segunda línea el cual, a pesar de sus esfuerzos, resulta muy poco original.¹⁴⁶ Sin embargo, recientemente Betegh, como hemos indicado anteriormente, ha tratado de revalorizar la originalidad del pensamiento de Arquelao. Si bien no lo considera “el inventor” de la antítesis φύσις-νόμος, así como tampoco discute acerca de la autoría de esta frase, sostiene que su originalidad habría recaído en la conjunción de un relato acerca del desarrollo de los seres vivos con una teoría sobre la formación de la cultura. Opinión similar fue emitida por Martin Ostwald, quien afirma que:

¹⁴¹ El objetivo del trabajo de Betegh (2016) 4, consiste en “to show that Archealus might have been a more important figure in the intellectual life of Classical Athens than is usually thought.”

¹⁴² D.L. 2.16-17 (ed. Mch^c) [= 60A1 (DK), 26D22 (LM)].

¹⁴³ *Suda*, A.4084 (s.v. Ἀρχελαός) (ed. Adler 1928-35) [= 60A2 (DK), 26P3, D1 (LM)].

¹⁴⁴ Heinimann (1945) 113-. Guthrie (1969) II 347, considera que en tanto contemporáneo de los sofistas “pudo haber aceptado su antítesis favorita entre naturaleza y convención”, vinculándolo principalmente con el “mito de Prometeo” puesto en boca de Protágoras por parte de Platón. Cf. *supra* §5.4.1.

¹⁴⁵ Heinimann (1945) 110-114; Guthrie (1969) III 67; Kirk, Raven & Schofield (1983) 389.

¹⁴⁶ La tradición de Teofrasto posiblemente fue elaborada a partir de su libro sobre Arquelao que nos menciona Diógenes Laercio: Περὶ τῶν Ἀρχελάου ᾶ (D.L. 5.42: “Acerca de Arquelao, libro I”) y que nos llega a partir de la lectura que hacen de él, Simplicio (Simp. in Ph. 27.23) e Hipólito de Roma (Hippol. Haer. 1.9.1).

Archelaus' historical significance, however, consist less in giving Ionian natural philosophy a home in Athens than in combining it with social theories which may also have their roots among the Greek of Asia Minor and which reached Athens through the sophists.¹⁴⁷

En el sumario de su cosmología y zoogonía conservada en el testimonio de Hipólito se puede observar la construcción de una narrativa acerca de la formación del κόσμος en la que, en la primera parte, discute acerca de los primeros principios y se elabora una teoría acerca de la mezcla de los elementos y condensación de la materia (§§1-2); mientras que, en la segunda parte —i.e. la parte narrativa de la exposición—, cuenta acerca de la formación del universo, el surgimiento de los seres vivos y las instituciones humanas (§§3-6).¹⁴⁸ Respecto de los seres vivos, de acuerdo con esta narración, en un primer momento, tanto los animales como los hombres “todos poseían el mismo estilo de vida” (ἅπαντα τὴν αὐτὴν διαίταν ἔχοντα); mientras que, en un segundo momento, “los hombres se distinguieron de los animales y establecieron líderes, normas, técnicas, ciudades, etc.” (διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν). Betegh cruza este testimonio con el de la *Suda* para argumentar que el testimonio de Hipólito habría dado cuenta del contenido del libro *Discurso sobre la naturaleza* (Φυσιολογία), donde este se habría ocupado tanto de cuestiones sobre la formación del κόσμος (cosmogonía) como acerca de la πόλις (“politogonía”).¹⁴⁹ Por esta razón, sostiene, la originalidad de Arquelaos habría consistido en combinar los relatos comogónicos con los “politogónicos”. Este argumento resulta interesante desde el punto de vista historiográfico, en tanto permite ubicar hacia el siglo V una tendencia que al parecer habría sido bastante extendida, la cual consistió en la formulación de relatos donde se combinan explicaciones tanto acerca de la formación del universo como de las instituciones sociales, tal como se puede observar en relatos tales como el “mito de Prometeo” puesto en boca de Protágoras por Platón o en el *Sísifo* de Critias.

A pesar de lo expuesto, considero poco probable que la frase καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχροὺν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ, transmitida por Diógenes Laercio y la *Suda* haya sido un pasaje textual de la obra de Arquelaos. Ello se debe a que, dado el alto nivel de corrupción de la mayor parte de los datos transmitidos por ambos testimonios a partir de la libre interpretación de sus fuentes,

¹⁴⁷ Ostwald (1992) 352.

¹⁴⁸ Hippol. *Haer.* 1.9.1-6 [= 60A4 (DK), 26D2 (LM)].

¹⁴⁹ Betegh (2016) 6-7, toma este término de la intuición formulada por Naddaf (1992).

muy probablemente la formulación de esta frase responda a una atribución a la doctrina de Arquelao de posiciones bastante extendidas y que en su mayoría fueron formuladas en esos términos, lo cual no podemos afirmarlo con certeza para Arquelao. El resumen del relato conservado en Hipólito nos permite dar cuenta de la primera afirmación de Diógenes Laercio, la cual coincide con su juicio acerca de que *ἔοικεν δὲ καὶ οὗτος ἀψασθαι τῆς ἠθικῆς*;¹⁵⁰ pero no se puede derivar con certeza que lo haya planteado como una antítesis entre naturaleza y convención, sino más bien como un criterio de “distinción” (*διακρίθησαν*)¹⁵¹ entre animales y hombres. En este sentido, Ostwald sostiene que a partir de los testimonios conservados parece que Arquelao tendió más a yuxtaponer *νόμος* y *φύσις* antes que a oponerlos, de modo que la antítesis habría sido importada por los doxógrafos posteriores al parafrasear la doctrina de Arquelao.¹⁵²

5.2.2. *Corpus hippocraticum: De aëre, aquis, locis*

El *Corpus hippocraticum* constituye un conjunto de textos escritos por diferentes autores y en momentos diferentes,¹⁵³ por lo cual referirse a este *corpus* como una unidad resulta equívoco. En este *corpus* se pueden observar referencias de distinto orden a *νόμος* y *φύσις*. En varios pasajes se puede observar un uso de *νόμος* ligado a la costumbre.¹⁵⁴ En el tratado *De genitura*, por ejemplo, afirma *νόμος μὲν πάντα κρατύνει*,¹⁵⁵ una construcción que semejante a la frase de Píndaro: *νόμος πάντων βασιλεύς*.¹⁵⁶ En el pasaje del *Corpus*, en cambio, se reemplaza el sustantivo *βασιλεύς* por el verbo *κρατύνω* el cual remite al acto de gobernar, pero como un derecho derivado del dominio producto de un acto de posesión. La frase del *Corpus* coloca el acto originario de posesión como fundamento del poder ejercido por el *νόμος*. Sin embargo, la segunda parte del tratado *Ἄερ.* (caps. 12-24) ha sido considerada muchas veces como un texto en el cual se puede

¹⁵⁰ D.L. 2.16 (Mch^d) [“él <sc. Arquelao>, también, parece haber abordado cuestiones éticas”].

¹⁵¹ *διακρίνω*: “separar uno de otro”, “ser parte de”.

¹⁵² Ostwald (1992) 352.

¹⁵³ Ver *infra* “Apéndice C”, §C.5.

¹⁵⁴ Hp. *Art.* 87 (Littré): “Ἰησις δὲ, νόμος ἀρθρων; *Mochl.* 6 (Littré): ἐπιδέσιος καὶ ὅς νόμος.

¹⁵⁵ Hp. *Genit.* 1 (Littré).

¹⁵⁶ Pi. fr. 169a (SM).

observar la antítesis νόμος-φύσις.¹⁵⁷ Ello se debe al hecho de que el eje a partir del cual se organiza el tema de esa parte del tratado es cómo influye el clima en las ‘costumbres’ (νόμος) o cómo estas pueden producir modificaciones en la ‘naturaleza’ (φύσις). Esto ha llevado a algunos especialistas a sostener la existencia de una “influencia sofística” en dicho tratado.

El tratado hipocrático *Aēr.* es uno de los textos donde los términos νόμος y φύσις aparecen conjugados. La segunda parte del tratado (Caps. 12-24) se propone tratar las diferencias entre los pueblos de Asia y Europa,¹⁵⁸ para ello asume como criterio de las diferencias características de estos los condicionamientos establecidos por la φύσις y el νόμος.¹⁵⁹ Si bien el término φύσις aparece en ambas partes del tratado, la mayor cantidad de apariciones aparecen en la segunda parte. Sobre un total de 36 apariciones del término, el 31% se encuentra en la primera parte y el 69% restante en la segunda. El término νόμος, por su parte, sólo aparece en la segunda parte del tratado. En cuanto a la distribución de los términos, los párrafos con mayor concentración del término φύσις son §14 y §24, para el caso de νόμος la mayor concentración se da en los párrafos §14 y §23.¹⁶⁰

En §14, donde no sólo se concentra la mayor cantidad de apariciones de νόμος en la obra sino también se refiere a este por primera vez, afirma:

Καὶ ὀκόσα μὲν ὀλίγον διαφέρει τῶν ἐθνέων,
παραλείψω, ὀκόσα δὲ μεγάλη ἢ φύσει ἢ νόμῳ,
ἔρέω περὶ αὐτέων ὡς ἔχει, καὶ πρῶτον περὶ
τῶν Μακροκεφάλων.

Dejaré a un lado los pueblos que difieren poco, pero respecto de los que son muy diferentes, o por naturaleza o por la costumbre, diré en qué condiciones están, refiriéndome en primer lugar a los macrocéfalos¹⁶¹

Hans Diller considera que este pasaje establece una oposición entre νόμος y φύσις.¹⁶² Sin embargo, la conjunción disyuntiva ἢ φύσει ἢ νόμῳ puede indicar que se establece una alternancia o una exclusión entre estos elementos, es decir, que puede ser una disyunción inclusiva o

¹⁵⁷ Heinimann (1945) 13-29, lo considera el texto más antiguo en donde aparece la antítesis νόμος-φύσις.

¹⁵⁸ Hp. *Aēr.* 12.1 (ed. Diller [CMG]; trad. López Férez [BCG]): βούλομαι... περὶ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης δέξαι, ὀκόσον διαφέρουσιν ἀλλήλων ἐς τὰ πάντα... [“a propósito de Asia y Europa, quiero mostrar cuánto difieren mutuamente en todo...”].

¹⁵⁹ Cf. Hp. *Aēr.* 14.1 (CMG)

¹⁶⁰ Ver “Apéndice C”, §C.5.

¹⁶¹ Hp. *Aēr.* 14.1 (ed. Diller [CMG]; trad. López Férez [BCG]).

¹⁶² Diller (1999) 95 [= CMG].

exclusiva. Esta posibilidad establecería o bien una oposición o bien una contraposición. Si analizamos el contenido de este párrafo, se puede observar que hay mayores evidencias para considerarlo un uso inclusivo y, por ende, una oposición.

Respecto de la forma de la cabeza de los macrocéfalos dice:

τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος
ἐγένετο τοῦ μήκειος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ
φύσις ξυμβάλλεται τῷ νόμῳ.

En efecto, al principio fue la costumbre la mayor responsable de la longitud de la cabeza, pero, ahora, también la naturaleza se une a la costumbre.¹⁶³

El uso del verbo συμβάλλω en tercera persona de la voz media puede indicar “unir” —como lo traduce Juan Antonio López Férrez—, “reunir” o “mezclar”, pero también para significar “ponerse de acuerdo con” o “convenir en”. Interpretar aquí los términos νόμος y φύσις en sentido antitético implica necesariamente asumir un uso exclusivo de la disyunción en este pasaje. Sin embargo, no podemos sostener que se plantee una contradicción entre ambos, sino que, por el contrario, se complementan.¹⁶⁴ El matiz que indica “acuerdo” o “convención” combina con el sentido de este pasaje, la φύσις coincide con la costumbre. No hay nada en el pasaje que nos indique que el νόμος fuerce o violente a la φύσις, sino que hay una concordancia entre ambos. Luego, explica por qué razón y de qué modo φύσις y νόμος coinciden. En cuanto a la razón, el supuesto de que “los que tienen la cabeza más grande son más nobles” (τοὺς... μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γενναιοτατοὺς ἡγεῦνται); mientras que el modo es una práctica: presionar con vendas las cabezas de los niños cuando aún están blandas.

En el pasaje siguiente, al analizar esta práctica, sostiene:

οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατεργάσατο, ὥστε
τοιαύτην [τὴν φύσιν] γενέσθαι. τοῦ δὲ χρόνου
προιόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον
<μοῦνον> μηκέτι ἀναγκάζειν.

De este modo, la costumbre consiguió, al principio, que la naturaleza fuera de tal tipo, pero, transcurriendo el tiempo, el rasgo entró en la naturaleza, de tal suerte que la costumbre no impone ya su necesidad.¹⁶⁵

Si bien en este pasaje se remite a la relación φύσις-νόμος en términos de imponer por necesidad o fuerza (ἀναγκάζω) a partir de la costumbre, no aparece el rasgo negativo atribuido que se le

¹⁶³ Hp. Aër. 14.2 (ed. Diller [CMG]; trad. López Férrez [BCG]).

¹⁶⁴ López Férrez (1975) 211, considera a este tratado como “presofístico” a raíz de esta situación.

¹⁶⁵ Hp. Aër. 14.4 (ed. Diller [CMG]; trad. López Férrez [BCG], modificada)

atribuirá luego en el marco del rechazo al νόμος democrático: la referencia a la violencia (βίη).¹⁶⁶ En este pasaje, a diferencia de lo que ocurre en *Sobre la verdad* de Antifonte, ἀνάγκη no remite a una instancia primogenia que cumple la función de legitimación ni mucho menos le otorga un carácter inviolable.¹⁶⁷ Esto se puede observar en otro pasaje donde, remitiendo a una teoría de la herencia, argumenta que la necesidad establecida por el νόμος puede cambiar con el tiempo.¹⁶⁸ De manera que en este tratado la permanencia y continuidad en el tiempo no es una característica intrínseca a la necesidad, tanto de la establecida por el νόμος como por la φύσις.

En este apartado del tratado, por tanto, la relación entre φύσις y νόμος no se presenta en términos de contraposición, sino como elementos opuestos. En este tratado los mismos no representan esencias inmutables ni tampoco elementos de diferente naturaleza, una inmutable y otra mutable, sino que ambas aparecen como conceptos que remiten a elementos que pueden variar en el tiempo por la fuerza que una puede ejercer sobre la otra. De modo que para que ello ocurra ambas tienen que ser al mismo tiempo.

5.3. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

En este capítulo se presentó, por un lado, unas consideraciones acerca de los términos νόμος y φύσις, a fin de establecer una primera aproximación respecto de estos y su conceptualización previa al siglo V. En dicha aproximación se describió parte del desarrollo conceptual que se fue consolidando durante el período arcaico, donde se pudo observar que el proceso de conceptualización en torno a estos términos no fue desarrollado en términos de oposición, sino que fueron independientes uno de otro. Asimismo, se pasó revista a los principales trabajos en torno al tratamiento de estos conceptos durante el siglo V, los cuales interpretan a la conceptualización desarrollada en dicho siglo en clave de antítesis.

¹⁶⁶ En la edición de Littré (1844) se lee: ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι; sin embargo, Diller (*CMG*) lo elide.

¹⁶⁷ Ver *infra* §5.4.2.

¹⁶⁸ Hp. *Aēr.* 14.6 (ed. Diller [*CMG*]; trad. López Férez [*BCG*]): νῦν δ' ὁμοίως οὐκέτι γίνονται ἢ πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων [“pues la costumbre ya no tiene fuerza, a causa del trato con otros hombres”].

Por otro lado, se ha realizado un análisis de los textos que suelen ser presentados como la primera formulación de una oposición νόμος-φύσις, el tratado hipocrático *Áēr*. y los testimonios acerca de Arquélao. Estos pasajes no pueden ser considerados los primeros testimonios de la antítesis conceptual entre νόμος y φύσις. Sin embargo, podemos observar allí una conceptualización de estos términos. En el caso de Aquelao tenemos noticias que nos informan acerca de su interés en el cruce entre cuestiones acerca de la naturaleza y ética. La información respecto de su interés en conjugar una teoría del desarrollo de los seres vivos con una teoría sobre la formación de la cultura, no nos permite afirmar que haya conceptualizado φύσις y νόμος de manera antitética, pero sí que estos cumplían un rol importante en sus desarrollos teóricos y que intervino en una discusión respecto del modo en que se articulan. De modo que, su concepción de un κόσμος articulado en el que se conjugan la formación del universo, el desarrollo de los seres vivos y la formación de instituciones humanas viene a dar cuenta de este interés. Aunque, como dijimos, no nos permitan afirmar que este los concebía en términos antitéticos, ni mucho menos que haya sido el primero en proponer dicha antítesis. En lo que respecta al *Corpus hippocraticum*, dada la diseminación temporal de su composición y la diversidad de temáticas abordadas no podemos derivar una consideración de conjunto. Sin embargo, en el tratado analizado se puede observar un interés en la delimitación conceptual de νόμος y φύσις, aunque, al igual que en Arquélao, resulta difícil atribuir a estos el comienzo de una contraposición antitética entre ellos. En el tratado *Áēr*. los términos aparecen articulados como una oposición, antes que como una antítesis. Esto se debe a que la conceptualización de νόμος y φύσις no se realiza en términos de esencias inmutables, sino que ambas remiten a elementos que pueden variar en el tiempo por influjo de la otra.

Los textos analizados nos permiten afirmar que hacia mediados del siglo V nos encontramos con el eje νόμος-φύσις como uno de los tópicos de la época. No obstante, hemos podido observar que la aparición y articulación de estos conceptos no implican necesariamente que ellos hayan sido presentados en contraposición, así como tampoco que dicha articulación debe ser considerada necesariamente como “sofística”. El análisis de estos textos nos permite reconocer que hacia comienzos del siglo V se puede observar que la articulación entre estos conceptos no fue realizada en términos antitéticos, es decir, como una exclusión lógica de uno respecto del otro, sino como conceptos complementarios.

CAPÍTULO 6

Discursos que articulan νόμος y φύσις (siglo V)

La antítesis νόμος-φύσις es considerada por la mayor parte de los especialistas una antítesis “sofística”.¹ Es una opinión común, además, sostener que la “sofística” surgió en el contexto intelectual del siglo V con la pretensión de romper con la “filosofía natural” de los “filósofos presocráticos”.² Algunos autores, incluso, han llegado a sostener que el campo de los saberes el siglo V debe considerarse un período de transición hacia nuevas prácticas sociales de producción, distribución y consumo de saberes que se terminarían de consolidar hacia el siglo IV.³ Atribuyéndose así a estos una especie de “proyecto vanguardista” desde el punto de vista intelectual y “rupturista” desde el punto de vista político, ya que pretende romper con ciertas prácticas vinculadas a la posesión y distribución de los saberes por parte de las aristocracias locales. Sin embargo, tribuir a los “sofistas” tanto identidad de grupo o movimiento como

¹ Sobre la antítesis, ver aquí *supra* §5.1.3. Sobre nuestro uso de “sofístico”, ver *supra* Capítulo 1, §1.2.

² Cf. Untesteiner (1949), Guthrie (1971), Reale (1987) 220-222, (2006) 247-248, Kerferd (1981). Laks (2006) 13-31, distingue dos maneras de concebir historiográficamente la filosofía en la antigüedad, una perteneciente a la tradición socrático-ciceroniana (según esta se observa en el siglo V una ruptura respecto de los contenidos de la filosofía a partir de Sócrates) y otra a la platónico-aristotélica (según la cual la diferencia se produce al nivel de *método*). Ambas posturas coinciden en colocar a Sócrates como la figura en la cual se identifica un cambio. En el nivel del contenido los historiógrafos antiguos suelen asociarlo con el interés por los temas éticos, muchos de los cuales, sin embargo, fueron discutidos por los “naturalistas”. Mientras que en el nivel del método se lo asocia con la clarificación de los conceptos, sin embargo, a pesar de las críticas y objeciones de Platón y Aristóteles hacia los “naturalistas”, muchos de ellos emprendieron tareas de búsqueda de definiciones (por ejemplo, Demócrito y los pitagóricos).

³ Cf. Azoulay (2007).

unidad temática en cuanto a intereses intelectuales resulta, cuando menos, problemático.⁴ Por un lado, porque, como vimos, la construcción del concepto de “sofista” atribuido a un grupo social definido fue realizada *a posteriori*, más precisamente hacia el siglo IV, en el interior de la tradición platónica; y, por otra parte, porque los contemporáneos de aquellos que la tradición platónica agrupa como “sofistas” utilizaban el término σοφιστής en un sentido mucho más amplio, el cual fue cambiando y superponiendo significados durante todo el siglo V.⁵

La categoría de “discurso”⁶, por nuestra parte, nos resulta operativa para evitar caer en la conceptualización de los “sofistas” como grupo socialmente definido y que representa su identidad social. Andreas Willi en su estudio sobre “los lenguajes” de Aristófanes sostenía que hacia el siglo V “a sophistic *Zeitgeist* influenced Attic Greek as a whole deeply enough to bring along linguistic innovations”.⁷ Pero que, sin embargo, este fenómeno debe ser entendido en el marco de las transformaciones producidas hacia el siglo V en torno a la lengua griega, donde, a pesar de las burlas y críticas a las “innovaciones de los σοφισταί”,⁸ la misma comedia juega un papel central en dicho proceso, dado que es un género con alto nivel de innovaciones, lo cual, por un lado, pone en evidencia una gran aceptación de dichas innovaciones;⁹ pero, por otro lado, que la innovación lingüística fue un fenómeno lo suficientemente extendido. No obstante, en función de lo expuesto, no estamos en condiciones de afirmar que dicha innovación sea efectivamente “sofística”, sino que, como mucho, esta innovación es producto de una serie de lenguajes que se están diseminando en Atenas y que se instancian en discursos que se adecúan a las necesidades intelectuales de esta *pólis*.

En este capítulo me detendré en un conjunto de discursos donde se articulan en torno a la antítesis νόμος-φύσις, los cuales fueron atribuidos o pertenecen a Protágoras, Antífonte, Calicles e Hippias junto con un conjunto de textos que carecen de nombre propio tales como el Anónimo

⁴ Ver *supra* Capítulo 1, §1.2-3.

⁵ Cf. Gallego (2018) 75; Cassin (1995) 24-25.

⁶ Ver *supra* Capítulo 4, §4.2.1.4.

⁷ Willi (2003) 119-120.

⁸ Willi (2003) 120-122, considera a la “nominalización” y la “tipicalización” como las principales innovaciones lingüísticas introducidas por los “sofistas”.

⁹ Willi (2003) 119, plantea esto en términos paradójales: “On the one hand, the innovations are frequently employed elsewhere in comedy without any stylistic saliency, which suggests that they had already become perfectly acceptable in everyday language. On the other hand, their usage in *Clouds* is statistically or stylistically exceptional and contributes to the general sophistic theme of the play.”

de Jámblico y los tratados *Lex* y *De victus ratione* [= *De Diaeta*] pertenecientes al *Corpus hippocraticum*. Nuestro análisis tiene como objetivo proponer una lectura del modo en que se articula la antítesis νόμος-φύσις en cada uno de estos discursos.

6.1. PROTÁGORAS

Los testimonios en torno a Protágoras presentan referencias a los conceptos de νόμος y φύσις. Por este motivo, algunos especialistas lo han enmarcado en el debate en torno a la antítesis νόμος-φύσις, ya sea como representante de una defensa del νόμος democrático¹⁰ o, incluso, como fundador de dicha antítesis.¹¹ En este sentido, algunos especialistas han propuesto que la tesis de lo humano medida [= THM] se puede inscribir en el marco de este debate, así como el mito de Prometeo transmitido en el *Protágoras* de Platón.

6.1.1. La Tesis de lo humano medida (THM)

El *Teeteto* de Platón presenta el testimonio más antiguo de la tesis homeométrica que conservamos en la actualidad.¹² Esta tesis fue interpretada en el diálogo platónico en términos de un “relativismo individual”, es decir, como una tesis perceptivista según la cual el modo de ser de las cosas se determina según la percepción.¹³ La tesis, tal como la conservamos, debido a que no podemos reconstruir el contexto enunciación del Protágoras histórico, no permite determinar el campo de aplicación al que se pretendía establecer. No obstante, conservamos contextos de enunciación diferidos respecto del sujeto histórico que la formuló, pero que permiten reconocer los efectos que esta tesis pudo producir en sus interlocutores.

¹⁰ Guthrie (1969) III 72-77.

¹¹ Heinemann (1945) 110-125.

¹² Pl. *Thet.* 152a2-4 [T1 = 80B1 (DK), 31R4 (LM)].

¹³ Pl. *Thet.* 152a [R5a = 80B1 (DK); 31R5 (LM)]; cf. Arist. *Metaph.* K6, 1062b13-19 [R20 = 80A19 (DK); 31R14a (LM)]. Interpretaciones modernas han propuesto leer esta tesis en clave “genérica” o “universal” al sostener que ella implica que lo humano es medida de la existencia de todas las cosas. Cf. Gomperz (1896-1909) I. Sobre la interpretación filosófica de esta tesis propuesta por Platón, ver *supra* Capítulo 8, §8.2.1.

Tazuko van Berkel ha sostenido que, en *Teeteto*, la práctica intelectual realizada por el personaje de Sócrates sobre la THM se debe a que los términos de la tesis son metáforas y, como tales, sirven para organizar un mundo de experiencias no estructuradas en conceptos extensionalmente definidos, lo cual nos permite incorporarlos en nuestra visión del mundo y sacar conclusiones de ellos.¹⁴ Por tanto, el potencial filosófico de la THM radica en su capacidad de producir nuevas interpretaciones, ya que escapa a la fosilización rígida. Este hecho le permite explicar las variaciones que presenta la interpretación de Platón en *Teeteto*. En este sentido, Andrew Ford sostiene que uno de los subtemas de la primera parte del *Teeteto* es la cuestión de cómo interpretar un fragmento filosófico. De este modo, el *Teeteto* platónico habría sido un intento de interpretar un fragmento poco claro e indeterminado, a lo cual Sócrates, Teeteto y Teodoro dedican sus esfuerzos en tanto ninguno de ellos tiene acceso a la intención autoral de Protágoras. El *Teeteto*, por tanto, mostraría como el pensamiento de los filósofos sobrevive a los textos y perdura en las conversaciones.¹⁵ De modo que, no podemos demostrar con evidencias textuales que la THM se haya enmarcado en el debate νόμος-φύσις, pero si dar cuenta de que la problemática por ella planteada circuló en algunos de los discursos conservados en torno a este debate.

Los estudiosos modernos han propuesto diversas interpretaciones de la THM, ya sea tratando de encontrar en la crítica platónica los ejes centrales del pensamiento de Protágoras o tratando de ir más allá de ella.¹⁶ En este ejercicio hermenéutico algunos autores han propuesto interpretar la THM en el marco del debate νόμος-φύσις. En la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, Eugène Dupréel propuso interpretar la THM en clave “social” sosteniendo que antes que una teoría de la percepción y de la apariencia, como en la interpretación platónica, esta representaba una concepción sociológica del conocimiento y su valor.¹⁷ De modo que, el conocimiento al que se refiere no es lo que le parece a un individuo, sino el que se transmite por la palabra y que la sociedad afirma reconocer. En este sentido, considera que en esta tesis se

¹⁴ van Berkel (2013) 37. Para su marco teórico ver Lakoff & Johnson (1980) 3-6; Lakoff (1993) 202-205.

¹⁵ Ford (1994) 206-214. Huss (1996);

¹⁶ Cf. Moular (1923); Neumann (1938); Levi (1940); Nestlé (1940) 268-275; Dupréel (1948) 14-25; Capizzi (1955) 104-115; Giannantoni (1960); Versenyi (1962); Epps (1964); Bernsen (1969); Kullmann (1969); Guthrie (1969) III 183-192; Koch (1970); Mansfeld (1972); Bernsen (1974); Decleva Caizzi (1978); Couloubaritsis (1984); Demont (1993); Huss (1996); Delannoï (1999); Schiappa (2003) 117-132; Corradi (2007); Li Vigni (2010) 143-162; van Berkel (2013), (2020); Schramm (2017); Zaborowski (2017).

¹⁷ Dupréel (1948) 19.

propone una defensa del convencionalismo al establecer que, mediante la deliberación, la *pólis* es la medida de las cosas que ella conoce, es decir, de lo justo y lo honorable (*δίκαια καὶ καλὰ*).¹⁸ De allí deriva que la intención de esta fórmula es afirmar que “les choses ne sont pas *par la nature*, elles sont *par la loi*, non pas φύσει mais νόμῳ.”¹⁹ Por lo cual, para Dupréel, esta se inscribe en el marco de la antítesis νόμος-φύσις en clara oposición a los filósofos físicos,²⁰ aunque su defensa del νόμος sería de clara inspiración conservadora y democrática.²¹ Recientemente, Van Berkel, por su parte, considera que la metáfora de lo humano como medida remite, entre otras cosas, al lugar que las medidas ocupaban en la Atenas democrática. La medida, junto con los pesos, los números y el alfabeto forman parte de los rasgos típicos de la civilización y, por ende, de la cultura.²² Asimismo, sostiene, el hecho de que las unidades de medida hayan sido establecidas por ley, refuerza su valor convencional. De modo que la THM, en tanto entrelazada con la *pólis* democrática, la rendición de cuentas y la distribución justa, le permite poner de relieve el valor de la ley y la cultura sobre la naturaleza.²³ Mientras que Sebastien Bassu propone leer en la THM el fundamento epistemológico del paradigma técnico del μέτρον, lo cual, en clave política, le permite otorgar una preferencia al νόμος sobre la φύσις. El paradigma técnico, sostiene, supone una desvalorización de la ἐπιστήμη y, por tanto, pone a la verdad en un segundo plano. La verdad representa aquí, de acuerdo con Bassu, un valor objetivo que reside fuera del sujeto, es decir, en la φύσις. De modo que al dejar de ser la verdad un criterio de diferenciación de la competencia de los hombres, se necesita de un criterio que dependa de otros valores y la medida debe ser producida por los propios sujetos. En este sentido, en la THM, con el uso de χρημάτων en caso genetivo como complemento de μέτρον, se destaca el lugar de la utilidad como criterio para juzgar la técnica.²⁴ Pero tanto las propuestas interpretativas de Dupréel como la de van Berkel y Bassu en torno al lugar de la THM en el debate νόμος-φύσις no pueden ser atribuidas al

¹⁸ Cf. Pl. *Tht.* 167c [T50 = 80A21a (DK), 31D38 (LM)].

¹⁹ Dupréel (1948) 25.

²⁰ Cf. Arist. *Met.* B2, 998a2-4 [T25 = 80B7 (DK), 31D33 (LM)]; Porph., ἀπὸ τοῦ ἅ τῆς Φιλοσόφου ἀκροάσεως, apud Eus. PE 10.3.25 [R36 = 80B2 (DK), 31R2 (LM), Porph. fr. 410F (Smith, T)].

²¹ Dupréel (1948) 28: “C’est la cité, c’est-à-dire la collectivité des citoyens, qui est juge de ce qui est bon et correct et de ce qui ne convient point; la loi qu’elle institue parce qu’elle lui paraît juste devient justice par cela même.”

²² Cf. D.L. 8.14; Hdt. 6.127.3; Gorgias, *Encomio de Helena* [82B11a.30, IL301.26 (DK); 32D24 (LM)]; S. fr. 432.2 (*TrGF*); E. fr. 578 (*TrGF*).

²³ van Berkel (2013) 55-56.

²⁴ Bassu (2013) 540-542.

“Protágoras histórico”, así como tampoco las propuestas interpretativas que hallamos en Platón o Aristóteles. Sin embargo, los efectos que esta tesis produjo en los debates intelectuales de la época se pueden inferir a partir de algunos de sus críticas o intentos de refutación.

El ejercicio interpretativo de la THM propuesto en el *Teeteto* colocan a la dimensión política como una de las claves posibles de interpretación y aplicación de esta tesis, sobre la cual los interlocutores se detienen a discutir. No obstante, cabe observar, esta discusión, al igual que el resto de las discusiones desarrolladas en el diálogo sobre esta tesis, no están dirigidas a la figura del Protágoras histórico sino a lo que su *discurso* pone en acto, es decir, a lo que este produce en tanto práctica articularia.²⁵ En este sentido, en dicho diálogo se pueden encontrar algunos pasajes donde se interpreta a la THM en relación con el concepto de νόμος. Para ello, discuten la interpretación de la THM en clave política como fundamento del ‘relativismo cultural’:

[ΣΩ.][...] οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.

[Sócrates:] [...] lo que a cada *pólis* le parece justo y bello, es así para esa *pólis*, por el tiempo que así lo establezca por costumbre [*nomízo*].²⁶

En este caso, lo justo (ὁ δίκαιος) y lo bello (ὁ καλός) se definen por ‘lo que le parece’ —es decir, ‘lo que opina’ (δοκέω)— a cada *pólis*. De modo que, lo que se está haciendo es aplicar la THM a un plano cultural, donde ‘lo humano’ se instancia en el cuerpo de ciudadanos que compone a una *pólis* y ubica a lo justo y lo bello como una instancia de ‘las cosas’ sobre las cuales la *pólis* se coloca como ‘medida’. Ahora bien, el modo en que la *pólis* fija la medida es con la opinión del cuerpo de ciudadanos y lo cual estos instituyen mediante una costumbre. En sentido, la discusión sobre esta interpretación deriva en un relativismo cultural. Sin embargo, en el ámbito político, lo que se instituye por costumbre se establece mediante una decisión de la ἐκκλησία, es decir, a través de un νόμος. Por este motivo sostiene:

[ΣΩ.] οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδिका καὶ ὅσα καὶ μή, οἷα ἂν ἐκάστη πόλις οἰηθεῖσα θήται

[Sócrates:] Sin duda, también en lo que se refiere a asuntos que tienen que ver con lo político, lo honroso y lo vergonzoso, lo

²⁵ Ver *supra* “Introducción”, n. 22.

²⁶ Pl. *Tht.* 167c4-6 [T60].

νόμιμα αὐτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ
ἐκάστη, [...]

justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío y
cuanto cada *pólis* establezca y considere
que es legal para sí misma, es
verdaderamente así para ella [...] ²⁷

Todos los *χρήματα* que pertenecen al campo de lo político, según este pasaje, son definidos por el cuerpo de ciudadanos que conforman una *pólis*. Asimismo, mediante el establecimiento de normas para sí mismos (θήται νόμιμα αὐτῇ), los ciudadanos definen estos *χρήματα*. De modo que, en la aplicación política de la THM, la verdad no se establece como un principio objetivo que constituye un valor en sí mismo, sino en función de lo que una sociedad considere útil para sí misma en una determinada situación y por el tiempo que esa situación lo requiera. Esta situación, permitiría fundamentar de manera teórica la indefinición del dispositivo asambleario que Aristóteles identifica con la ἀρίστος ἀρχή, es decir, la imposibilidad de fijar en forma definitiva la función específica del asambleísta. ²⁸ La verdad política, así caracterizada, es aquella que enuncia lo verdadero en una situación y, por tanto, lo que, siguiendo a Barbara Cassin, coloca al ser como producto del lenguaje. ²⁹ De modo que, el lenguaje no cumple una función apofántica, sino demiúrgica; lo cual, en el campo político, implica una construcción colectiva. En este sentido, continúa:

[...] καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε
ιδιώτην ιδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι.

[...] en estos asuntos <sc. los políticos>
ningún miembro de la comunidad tomado
en su particularidad es más sabio que otro,
así como tampoco lo es una *pólis* respecto
de otra. ³⁰

De modo que, la verdad política no se establece como la imposición de un individuo sobre otro, sino como el resultado de un proceso de acción colectiva de la comunidad sobre sí misma representada por el acto legislativo de la ἐκκλήσις. ³¹ Si se parte de la tesis de que lo humano es

²⁷ Pl. *Tht.* 172a1-4 [T61].

²⁸ Cf. Gallego (2003) 163-194.

²⁹ Cassin (1995) 73. Cf. Gallego (2003) 309-346.

³⁰ Pl. *Tht.* 172a4-5 [T61].

³¹ En el siglo V el concepto de ‘imposición de uno sobre otro’ está asociado con el término *πλεονεξία*. Vlastos (1973) 116 n. 16, considera que este término está asociado con la obtención de beneficios personales a expensas de los otros en contravención de la *ισότης* establecida por la democracia. Balot (2001), por el contrario, considera que los griegos no tuvieron un concepto de avaricia que involucre una violación del concepto de justicia distributiva. En los textos conservados, tenemos los testimonios del Anónimo de Jámbico, Arquitas de Tarento y el autor del

medida de todas las cosas, en el plano individual, lo humano se puede representar por la percepción y la verdad como la creencia en la adecuación entre lo percibido y lo que es; mientras, en el plano político, se puede interpretar que lo humano está representado por los ciudadanos actuando en conjunto y la verdad como el acuerdo que resulta de su acción. En ambos casos, lo humano actúa sobre sí mismo, ya sea al establecer la medida de lo que cree como al establecer la medida de lo que se acuerda con otros. El relativismo cultural deriva así en un relativismo político: si cada conjunto de ciudadanos establece para sí mismo, mediante el acto legislativo de una asamblea, los valores que considera verdaderos por el tiempo que crea pertinente y no se puede atribuir el estatuto de verdades eternas a ningún conjunto de valores individuales, entonces los valores de una *pólis* responden a una construcción contingente en una determinada situación. En este sentido, luego afirma que, en el campo de lo político, Protágoras y sus seguidores:

[ΣΩ.] [...] ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθές τότε, ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον.

[Sócrates:] [...] están dispuestos a afirmar que no es posible que algunas de estas cosas <*i.e.* lo que se establece por convención> tenga por naturaleza un ser [*ousía*] propio, sino que la opinión de una comunidad se torna verdadera en el momento en que le parece y durante el tiempo que le parece.

En esta interpretación de la aplicación de la THM al campo político se puede observar que el carácter contingente de los valores establecidos por convención se contrapone al carácter estable de lo que es por naturaleza. En la afirmación de que Protágoras y sus seguidores están dispuestos a sostener la imposibilidad de que lo convencional tenga por naturaleza un ser propio se podría llegar a encontrar una referencia al lugar de la THM en el debate νόμος-φύσις. Sin embargo, esta contraposición no pertenece a la THM, sino que aparece en la discusión filosófica entre Sócrates y Teeteto respecto de la interpretación de la tesis protagórea.

Sobre la ley y la justicia, quienes lo rechazan; mientras que, según el testimonio platónico, fue defendida por intelectuales tales como Calicles y Trasímaco. Asimismo, este concepto aparece en otros autores de los siglos V y IV para explicar por qué las ciudades perdieron su poder en el plano internacional o por qué las ciudades caen en la guerra civil. Cf. Hdt. 7.18.2; Thuc. 3.82.8, 2.65.11, 6.24.3; X. *Hell.* 2.4.10-38, 3.5.12-15; 5.4.1; 6.3.9.

6.1.2. El «mito de Prometeo»

El “mito de Prometeo”³² relatado por Protágoras en el diálogo homónimo de Platón nos presenta una articulación de los conceptos de νόμος y φύσις, aunque no necesariamente se explicita su uso de estos términos.³³ El llamado “mito de Protágoras”³⁴ es, por una parte, un mito que se enmarca en la tradición de relatos acerca del desarrollo de la humanidad y el origen de la cultura;³⁵ y, por otra parte, constituye una de las varias versiones conservadas del “mito de Prometeo”.³⁶ Este mito se introduce en el diálogo tras un pedido de Sócrates a Protágoras, quien le solicita que demuestre lo más claramente posible si se puede enseñar a ser excelente (ἀριτή). Ante este pedido Protágoras plantea la cuestión respecto de cuál es la mejor forma de hacerlo, si con un mito o un razonamiento; finalmente opta por el mito.³⁷ Como señala Julián Gallego, la elección del mito como forma de responder al interrogante de Sócrates, pone en tensión la oposición platónica entre mito y razón, estableciendo así este relato una forma complementaria entre μῦθος y λόγος, antes que una oposición excluyente. En esta versión Platón relata en boca de Protágoras una historia de la humanidad en tres etapas claramente diferenciadas. En la primera evoca la formación de las especies y, tras la distribución de Epimeteo, señala la situación de debilidad en que se encuentran los hombres en estado natural (320c-321c).³⁸ En la segunda,

³² Pl. *Prt.* 320c-322d [T50 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)].

³³ En el relato del mito el término νόμος aparece sólo una vez en 322d4, asimismo se encuentre una aparición del verbo de la misma raíz νομίζω (‘tener por costumbre’) en 322a4. En lo que respecta a φύσις tenemos una aparición en 320e2.

³⁴ Brisson (1975) sostuvo que este mito no ha sido objeto de estudio exhaustivo; recientemente Gerd van Riel (2012) 145, sostiene que en la actualidad las razones de su relativo abandono siguen siendo las mismas: los especialistas en el texto platónico discuten respecto de la autoría del mito, esto es, si corresponde a la reconstrucción de un texto de Protágoras o si es una ‘invención’ platónica. Sobre este punto ver: Crosiet (1923) 9; Futiger (1930) 182; Schiappa (1991b) 146; Manuwald (1999); Morgan (2000) 132-154.

³⁵ *Orphica* fr. 641 *apud* S.E. *M.* 2.31 [= *OF* 641F; fr. 292 Kern]; Critias *Sísifo apud* S.E. *M.* 9.54 [= *TGrF* I 43F19.1; 88B25 (DK); 43T63 (LM)]; Moschio *Trag.* fr. 6 *apud* Stob. 1.8.38 [= *TrGF* I 97F6.3]. Para textos que refieren a un estado primordial caracterizado como bestial, ver: E. *Supp.* 201-202; Hp. *VM* 3; Isoc. 4.9. Sobre la tradición acerca de relatos sobre los orígenes de la humanidad, ver: Edelstein (1967); Cole (1968); Guthrie (1957). Para una lectura del “mito del Protágoras” en clave de relato genético, ver: Calame (2010), (2012); Li Vigni (2010) 59-110.

³⁶ Hes. *Th.* 507-616, *Op.* 42-105; Ar. *Av.* 1494-1552. Cf. Dougherty (2006) 65-87; García Gual (1979) 52-68. Sobre el culto a Prometeo, ver: Kerenyi (1946); Pisi (1990); Dougherty (2006) 46-64. Sobre las distintas tradiciones en torno a este mito, ver von Wilamowitz-Moellendorff (1914) 114-162.

³⁷ Pl. *Prt.* 320c [T51 = 31D39 (LM)]

³⁸ Recientemente Beresfold (2013) ha argumentado que en el ‘estado natural’ descrito en el mito se puede observar una ‘moralidad natural’ que consiste en una predisposición a lo correcto que es activada por la cultura. En esta dirección, Güremen (2017) propone una interpretación naturalista del mito, según la cual razón, lenguaje y percepción de lo bueno y lo malo, al no ser donaciones divinas, implican que los seres humanos están dotados de razón previo a la distribución de Epimeteo y el robo del fuego de Prometeo, pues este no les da la razón sino una

luego de la intervención de Prometeo, los humanos logran dominar las diferentes técnicas particulares que necesitan para la supervivencia, aunque son incapaces de vivir en sociedad (321c-322b).³⁹ Finalmente, concluye con la donación de Zeus, etapa a partir de la cual se evoca el nacimiento de la técnica política (322c-d).⁴⁰ Los tres momentos del desarrollo de la humanidad son: estado natural de supervivencia, formación de la sociedad y desarrollo de la política.

El pasaje del ‘estado natural’ a la ‘sociedad política’ a menudo suele ser leído en el marco del debate νόμος-φύσις, asociándose al ‘estado natural’ con la φύσις y a la ‘sociedad política’ con el νόμος. El mito relata un estado inicial en el que se describe el criterio de distribución de las capacidades naturales entre las distintas especies poniendo de manifiesto un estado de indefensión de los humanos respecto del resto de las especies. Atribuye a la naturaleza el planificar (μηχανάομαι) con un criterio de distribución equilibrado (ἐπανισώω) a fin de garantizar la preservación de las especies, para ello otorgó los medios para evitar la destrucción mutua (ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε), la comodidad (εὐμάθεια) ante las adversidades climáticas y diversos tipos de alimentación (τροφή).⁴¹ Sin embargo, destaca que, en la distribución de las capacidades naturales, los humanos se encuentran en una situación de indefensión respecto del resto de los seres vivos.⁴² De modo que, la incorporación de la capacidad técnica en los seres humanos⁴³ opera como ‘suplemento’ de la incapacidad natural para la subsistencia, pero el suplemento, como señala Derrida, responde a una doble lógica, por un lado, se *adiciona* a la naturaleza, es decir, como un excedente o una plenitud que la enriquece; mientras, por otro lado, *suple* una carencia, esto es, se añade para reemplazar, re-emplaza algo que muestra su propia carencia, de modo que “sa place est assignée dans la structure par la marque d’un vide”.⁴⁴ La carencia de la naturaleza opera como indicador de un vacío a ser

virtud particular de ella. De modo que, según su interpretación, no habría un pasaje de un ‘estado natural’ a un ‘estado político’, puesto que la solución de Zeus al problema de la subsistencia humana presupone la existencia de la política.

³⁹ Para un debate en torno al significado de *σποράδην* en este pasaje, ver Nicholson & Kerferd (1982).

⁴⁰ En esta enumeración de las etapas seguimos a Gallego (2018) 75-76, cf. Gallego (2003). Nathan (2017) 7-10, en cambio, reconoce cinco fases en el desarrollo narrativo del mito.

⁴¹ Pl. *Prt.* 320d-321b [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)].

⁴² Pl. *Prt.* 321b-c [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)].

⁴³ Pl. *Prt.* 321c-322a [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)]. La incorporación de la técnica esta representada en el mito bajo la figura del robo del fuego a Hefesto y Atenea por parte de Prometeo.

⁴⁴ Derrida (1967a) 208.

cubierto, pero, al mismo tiempo, abre la posibilidad de desarrollar diversos modos de suplir ese vacío. No hay una ‘esencia’ del suplemento, justamente porque, a diferencia de la naturaleza, su modo de ser no es resultado de un plan, sino que es el resultado de un error de planificación;⁴⁵ por tanto, los humanos desarrollan diferentes técnicas para suplir dicha vacancia natural. De esta manera, la subsistencia individual de los seres humanos se vio garantizada por el desarrollo técnico: la religión y el culto, el lenguaje, la urbanización, la vestimenta y la agricultura. No obstante, ello resultaba insuficiente ante las amenazas externas, por lo cual, la *pólis* surge como modo de protección ante dichas amenazas.⁴⁶ La *ἐντεχνος σοφία*, por tanto, otorga a los humanos la capacidad de adquirir los recursos necesarios para la vida y hacer un uso apropiado de ellos, así como el desarrollo de instituciones sociales, aunque no logra garantizar la estabilidad de la convivencia. De modo que, el instinto de sociabilidad aparece determinado por el instinto de supervivencia. En este sentido, sostiene Aldo Brancacci, el mito intenta dar cuenta del surgimiento de la sociabilidad humana, la que comprende en sí mismo un cierto grado estructural de antagonismo.⁴⁷ El antagonismo social está representado por el actuar en busca de intereses particulares para satisfacer necesidades individuales. Por este motivo, la donación de Prometeo, en tanto suplemento, no alcanza a colmar el vacío generado tras la distribución de capacidades naturales, pues genera un nuevo vacío. De allí que el relato introduce la donación de Zeus, la *πολιτική τέχνη*, como suplemento del suplemento. La donación de *αἰδώς* y *δίκη*, en tanto fundamento de la *πολιτική τέχνη*, tiene como objetivo evitar la destrucción mutua, ya que pone en evidencia la necesidad de crear lazos de amistad y solidaridad que permitan equilibrar el estado conflictual generado por la sociabilidad humana, dado que este estado atenta contra su propia supervivencia.⁴⁸ Sin embargo, *αἰδώς* y *δίκη*, a diferencia de lo que cabría esperarse, no resuelven el problema de la injusticia, sino que pone de manifiesto el carácter frágil e inestable de una *pólis* que se sostiene en la igualdad de todos los miembros de la comunidad. La donación de *αἰδώς* y *δίκη* manifiesta la contradicción latente e irresoluble que la lleva a la *pólis* su propia destrucción. De allí que esta donación este acompañada del ‘*νόμος* de Zeus’, el cual pone de

⁴⁵ Pl. *Prt.* 321b-c [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)]. En el relato la figura con la cual se representa mitológicamente este error en la planificación es Epimeteo, acerca de quien insistentemente se pone de manifiesto que su distribución fue planificada mediante el uso del verbo *μηχανέομαι*, la situación de los humanos se debe a poca sabiduría de este.

⁴⁶ Pl. *Prt.* 322a-b [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)].

⁴⁷ Brancacci (2012) 66-67.

⁴⁸ Pl. *Prt.* 322b-d [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)].

relieve el antagonismo propio de la sociabilidad. Esta ley, por un lado, establece la igual repartición de *αἰδώς* y *δίκη*, pero admite la posibilidad de que existan miembros de la comunidad que no participen de ellos; mientras, por otro lado, hace patente que la igualdad de la que se parte es artificial, en tanto necesita eliminar (*κτείνειν*) la diferencia para poder existir.⁴⁹ De modo que, a fin de cumplir con el criterio original de equilibrio entre las especies para poder evitar la mutua destrucción y garantizar su supervivencia, la condición humana se ve suplementada. En este caso, *αἰδώς* y *δίκη* permiten generar las condiciones para la autonomía, pero ponen en evidencia la necesidad de una dinámica normativa que venga a suplementar constantemente la ausencia de un principio universal que regule la vida humana. Por ello, ningún suplemento alcanza a colmar el vacío generado por la falencia en la distribución de las capacidades naturales y todo suplemento resulta insuficiente. Por tanto, ni la técnica ni la política son por sí mismos los agentes del progreso de la humanidad, sino que es la carencia constitutiva de la condición humana lo que establece la necesidad del acto de suplementar, dando lugar así a una cadena de suplementos.⁵⁰ La constitución natural de los seres humanos es lo que da lugar a la sociabilidad y la política como suplementos, así como el *νόμος* de Zeus suplementa a la política. De modo que el *νόμος* se establece en una relación de complementariedad con la *φύσις*, donde no se superpone ni mucho menos se opone, como si fuera una especie de entidad separada, sino que la suplementa, esto es, adiciona y suple la vacancia natural constitutiva de los seres humanos.

La naturaleza humana establece una necesidad de suplementar que deriva en la promulgación de *νόμοι* para sobrellevar la fragilidad de su condición, dando lugar, de este modo, al desarrollo de la autonomía y la independencia humana. La donación de *αἰδώς* y *δίκη* permite a los seres humanos desligarse de la apelación a los dioses, para poder encontrar ellos mismos una salida. De manera que el *νόμος* se revela como resultado de una producción convencional relativo a un tiempo y un lugar. Pues la necesidad de suplementar la insuficiencia de su condición reposa sobre su capacidad de medir todas las cosas, lo cual manifiesta al *νόμος* como producción humana y como respuesta a una situación dada. En este sentido podemos decir que, por la

⁴⁹ Pl. *Prt.* 322d [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)]: *καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πῶλεως.*» [“Y una ley dales de mi parte: a quien no sea capaz de participar en la vergüenza y la justicia que le den muerte, como si fuera una peste para la *pólis*”].

⁵⁰ Derrida (1967a) 226: “A travers cette séquence de suppléments s’annonce une nécessité: celle d’un enchaînement infini, multipliant inéluctablement les médiations supplémentaires qui produisent le sens de cela même qu’elles différent...».”

donación de αἰδώς y δίκη, la asamblea establece la justa medida de una situación a fin de encontrar una salida favorable y recae sobre los humanos la responsabilidad de hacerse cargo de su condición. La naturaleza de lo humano, por un lado, lo coloca como medida de todas las cosas; mientras que, por otro lado, limitado en su capacidad de poder conocer más allá de sí mismo.⁵¹ Pero también le atribuye la responsabilidad acerca de su subsistencia y supervivencia. De manera que el νόμος tampoco es colocado por encima de la φύσις, sino que este es intrínseco a la naturaleza de lo humano.

Nόμος y φύσις, por tanto, no aparecen en el mito de Prometeo del Protágoras como elementos contrapuestos, así como tampoco como elementos superpuestos uno al otro. Por el contrario, aparecen ambos a un mismo nivel en tanto uno es intrínseco al otro. Estos conceptos forman parte del lenguaje político utilizado por Protágoras y que, como veremos, fue compartido por sus contemporáneos.

6.2. ANTIFONTE

En la actualidad se considera que uno de los temas centrales de los fragmentos conservados en los papiros de la obra *Acerca de la verdad* de Antifonte es la antítesis νόμος-φύσις. Este juicio se sostiene sobre la lectura e interpretación de los papiros *POxy* 1364+3647 [= fr. A y B (*CPF*)] y 1797 [= fr. C (*CPF*)].⁵² No obstante, debe tenerse en cuenta que en el resto de los fragmentos esta antítesis no es discutida.⁵³ Por este motivo, el descubrimiento y la publicación de estos fragmentos papiráceos hacia principios del siglo XX son clave para la comprensión de dicha contraposición en los textos de Antifonte.⁵⁴

Entre los textos recuperados en dichos papiros, resulta significativo sobre este tema el fr. B (*CPF*).⁵⁵ En la columna III Antifonte afirma: τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμων δικαίων πολεμῶς τῇ φύσει

⁵¹ Cf. S.E. *M.* 7.60 [T1 = 80B1 (DK), 31D9 (LM)]; D.L. 9.51; Eus. *PE* 14.3.7, 14.19.10 [T2 = 80B4 (DK), 31D10 (LM)]

⁵² Sobre estos papiros, ver *infra* “Apéndice C”, §C.2.

⁵³ Sólo en el fr. 15 (DK) se hace mención al término φύσις en alusión al tema general de la composición de la materia.

⁵⁴ Ver *infra* “Apéndice C”, §C.2.

⁵⁵ *POxy* 1364+3647 [= 87B44b (DK); 37D38a (LM)].

κεῖται.⁵⁶ Este enunciado es la formulación explícita de una antítesis entre νόμος y φύσις, la cual se manifiesta con el uso del adjetivo πολεμῖος (“hostil”, “conflictivo”, “bélico”). La construcción de dicha antítesis implica ubicar ambos elementos en un mismo nivel. En el período previo al siglo V, como vimos, no se puede afirmar que νόμος y φύσις hayan formado parte del mismo universo conceptual, uno pertenece al campo de la costumbre el otro al de la generación o constitución de algo,⁵⁷ así como tampoco que hayan estado enfrentados, justamente en muchos testimonios, incluso en el siglo V, suelen aparecer como complementarios. De modo que, en este testimonio, tenemos un caso donde o bien se propone la contraposición, o bien se la asume como algo dado. El estado en el que se encuentra el texto no nos permite resolver esta disyuntiva de manera concluyente.

Lo que queda claro es que, en cualquiera de los dos casos mencionados, ambos elementos son ubicados en el mismo nivel: el normativo. El uso normativo de νόμος se puede observar en el hecho de que el texto articula este concepto a partir de la función que cumple respecto de la δικαιοσύνη. En el fragmento B (*CPF*) expone una definición de la justicia según el νόμος.⁵⁸ Allí la expresión τὰ νόμιμα (“las cosas que son según las costumbres”) remite al valor normativo que adquieren los νόμοι de una πόλις. En el texto la justicia (δικαιοσύνη) es definida de manera negativa como la no-transgresión de lo que establece la costumbre, de lo cual se infiere una definición positiva, no explícita en el texto conservado, según la cual justicia es, por tanto, el respeto a dichas costumbres. De modo que, el carácter normativo es dado por el uso de παραβαίνω, verbo que, según el LSJ, significa “andar o ir al lado de” pero que en sentido

⁵⁶ *POxy* 1364+3647 [= 87B44b (DK); 37D38a, col. 2.23-27 (LM), 17 B II.27-30 (*CPF*); F44(a) col. II.27-30]: “La mayoría de las cosas que son justas según la costumbre están en conflicto con las que son <justas> por naturaleza”. Pendrick (2002) 319, rechaza las interpretaciones que proponen leer en esta antítesis la contraposición entre leyes escritas y no-escritas. Cf. Pl. *Grg.* 482e, *Prt.* 337d.

⁵⁷ Ver *supra* §5.1. Heinemann (1945) 127-128, 138-139, sostiene que la concepción antifonte de φύσις se deriva del campo del pensamiento médico. Pendrick (2002) 320, en cambio, afirma que la concepción de φύσις que está en juego en estos fragmentos es más que meramente biológica.

⁵⁸ *POxy* 1364+3647 [= 87B44b (DK); 37D38a, col. 1.1-6 (LM), 17 B I.5-8 (*CPF*), F44(a) col. I.6-11 (Pendrick)]: δικαιοσύνη / δ' οὐ]ν τὰ τῆς πό[λεως] νόμιμα, / ἐν ἧ] ἂν πολι[τεύ]ηται τις μὴ / παρ]αβαίνειν. [Justicia es no transgredir las cosas que son según las costumbres de la ciudad donde uno vive como ciudadano]. Cf. *Lys.* 2.19; *X. M.* 4.4.12-13; *Pl. R.* 359a. Bignone (1938) 73-78, esta fue la definición de justicia defendida por Protágoras (cf. *Pl. Tht.* 167a-b, 172a) y que Antifonte está tratando de ponerla en ridículo. En esta interpretación es seguido por Regenbogen (1940) 99-102; Funghi (1984) 4; Declava Caizzi & Bastianini (1989) 203; sin embargo, Pohenz (1966) 69 n. 75 y La Face (1969) 31-32 la rechazan. Luginbill (1997) 170-174 considera que Antifonte se refiere aquí a la concepción democrática ateniense, según la cual se habría equiparado la justicia con la obediencia a las leyes. Sin embargo, Pendrick (2002) 321, rechaza esta interpretación argumentando que no hay evidencias suficientes para sostener esta interpretación.

transitivo se utiliza en el sentido de “exceder” o “transgredir”.⁵⁹ Sin embargo, a partir de los pasajes a los que remite el LSJ, el sentido de “transgredir” se aplica generalmente a las convenciones, sean estas costumbres o juramentos realizadas por humanos o divinidades.⁶⁰ De modo que sólo puede haber transgresión en el sentido de *παραβαίνω* cuando lo que se dispone es convencional. Esto se ve reforzado en el fr. C (*CPF*), donde afirma que se considera por costumbre (*νομίζεται*) que τὸ δίκαιον (“lo justo”) es τὸ μαρτυρεῖν ἐν ἀλλήλοις τὰ ληθῆ.⁶¹ El uso del verbo *νομίζω* (“tener por costumbre”) en tercera persona del presente de la voz medio-pasiva le otorga un carácter reflexivo, de allí que en lugar de “se tiene” se puede traducir por “se considera”, asimismo su sentido convencional se ve reforzado por pertenecer a la familia derivada del verbo *νέμω*. La normatividad de la φύσις, por su parte, debido al estado del texto, es más difícil de reconstruir; sin embargo, a partir de ciertos indicios se puede conjeturar. En un pasaje del fragmento B se clasifican los tipos de transgresión: por un lado, la transgresión de “las cosas que son según las costumbres” (τὰ νόμιμα) es clasificada como *παραβαίνω* y tiene como consecuencia la *αἰσχύνη* y la *ζημία*; por otro lado, la transgresión de “las cosas congénitas por naturaleza” (τῶν τῆ φύσει ξυμφύτων) es clasificada como *παρὰ τὸ δυνατόν βιάζεται* y tiene como consecuencia τὸ κακόν. En el caso de la φύσις, *βιάζεται* establece un tipo de transgresión distinto de *παραβαίνω*, dado que implica el ejercicio de la violencia (*βία*). Sin embargo, comparte con ese tipo de transgresión el que no sobrepasa, sino que está “al lado de” (*παρά*), es decir, siempre dentro de los límites. Por lo que, la normatividad tanto para el νόμος como para la φύσις, según este texto, delimita la totalidad de lo posible.

Por otra parte, en el fragmento B, luego de definir la *δικαιοσύνη*, Antífonte establece una serie de parámetros que permiten distinguir “las cosas del νόμος” de “las cosas de la φύσις”:

τὰ μὲν γὰρ / τῶν νόμων / ἐπιθ]ετα, τὰ δὲ /
τῆς] φύσεως ἀ/ναγ]καῖα. καὶ τὰ / μὲν] τῶν
νό/μω]ν ὁμολογη/θέντ]α οὐ φύν/τα ἐστί]ν,
τὰ δὲ / τῆς φύσ]εως φύν/τα οὐχ]
ὁμολογη/θέντα [[ουχ ο/μολογηθεν/τα]].

las cosas de la costumbre son impuestas,
mientras que las de la naturaleza son
necesarias; además, las cosas de la
costumbre son producto de un acuerdo,
no gestados de manera constitutiva,

⁵⁹ LSJ, *s.v.* *παραβαίνω*.

⁶⁰ Como ejemplos de este uso LSJ remite a Hdt.1.65; A.*Ag.*789; Antipho 5.87; *IG* 12.15.42, cf. 76.57; E. *Ion* 230; Aeschin.3.204; Ar. *Av.*331, 332; cf. Th.1.78; Lys.9.15.

⁶¹ *POxy* 1797 [= 87B44c (DK); 37D38c col. 1.3-4 (LM); 17 fr. C col. 1.3-6 (*CPF*); F44(c) col. 1.3-6 (Pendrick)]; “el atestiguar cosas verdaderas unos respecto de otros”. Cf. Moulton (1972) 347; Saunders (1977-78) 224-225; Nill (1985) 67.

mientras que las cosas de la naturaleza son gestadas de manera constitutiva y no un producto de un acuerdo.⁶²

En este pasaje establece dos criterios de diferenciación: (1) tipo de obligación (impuesta-necesaria); (2) origen de la norma (acuerdo-constitutiva). En lo que respecta al primero, las cosas del νόμος son impuestas (ἐπιθετος) y las de la φύσις son necesarias (ἀναγκαῖον). Las cosas del νόμος en cuanto ἐπιθετος son lo que se pone (θετός) sobre (ἐπί) algo, es decir, es aquello que las cosas no tienen, por eso son impuestas desde afuera de sí mismas; las cosas de la φύσις, por su parte, en cuanto ἀναγκαῖον son lo propio de las cosas.⁶³ Esta característica se reafirma con el segundo criterio, las cosas del νόμος son producto de un acuerdo (ὁμολογηθέντα), es decir, al imponerse desde fuera no se generan cuando esas cosas se constituyen como tales (οὐ φύντα); las que son por la φύσις, en cambio, son un elemento interno porque se generan junto con la constitución misma de las cosas (φύν). Por este motivo, en otro pasaje donde distingue los tipos de transgresión inscribe el carácter acordado de las cosas del νόμος en el ámbito de la opinión (δόξα) y la necesidad de las cosas de la φύσις en el ámbito de la verdad (ἀλήθεια).⁶⁴ Esta caracterización es recuperada en el fr. C (CPF) donde se define τὸ δίκαιον a partir de su relación con la verdad, allí distingue lo justo por opinión (νομίζεται) de lo justo por necesidad (ἀναγκή). El testimonio que se da en un juicio puede ser verdadero y por ello ser considerado justo, puesto que da por hecho que lo justo está vinculado con la verdad. Sin embargo, en ese caso el testimonio es justo por una opinión, se considera por costumbre (νομίζεται) justo. La opinión y la convención son características de las cosas del νόμος, por lo cual aquí se inscribe el testimonio en el ámbito del νόμος. De modo que la “verdad” y, por tanto, la justicia que porta el testimonio no es propia de su constitución, sino impuesta por lo que los otros consideran, es decir, desde fuera de sí mismo. Por este motivo afirma que, al atestiguar, aunque se hable de cosas verdaderas (τἀληθῆ), no se actúa de manera justa. Por tanto, la verdad que determina lo justo no es apofántica, sino práctica.

⁶² POxy 1364+3647 [= 87B44b (DK); 37D38a, col. 1.17-col. 2.1 (LM), 17 B I.23-II.2 (CPF); F44(a) col. I.23-II.1 (Pendrick)].

⁶³ Para la asociación entre naturaleza y necesidad, ver: Heinemann (1945) 125-126, 130-132, 135; Beardslee (1918) 21 n. 4.

⁶⁴ POxy 1364+3647 [= 87B44b (DK); 37D38a, col. 2.19-21 (LM), 17 B II.21-23 (CPF); F44(a) col. II.21-23 (Pendrick)]. Cf. Furley (1981) 83. Por su parte, Heinemann (1945) 133, 139, 152 y Untersteiner (1962) 79-80, leen este pasaje en el sentido de la oposición apariencia-realidad.

Por ello afirma que “lo justo es el no dañar a nadie que no lo haya dañado”.⁶⁵ Al igual que cuando define la *δικαιοσύνη*, aquí define τὸ δίκαιον de manera negativa; pero también se puede derivar un enunciado positivo semánticamente equivalente: justo es dañar a quien lo haya dañado. Por otra parte, de la definición negativa se deriva una contradicción entre el acto justo y lo que se dice que es justo. El hablar con la verdad, es decir, el testimonio verdadero, admite la realización de acciones injustas; por lo cual, la “verdad” del testimonio no es garantía de la justicia. De allí se concluye que:

οὐ [...] / οἷόν τε ταῦτά τε δί/καια εἶναι καὶ
τὸ μῆ/δ] ἐν ἀδικεῖν μῆ/δὲ] αὐτὸν ἀδικεῖσθαι.
/ ἀλλ] λ' ἀνάγκη ἐστὶν / ἢ] τὰ ἕτερα αὐτῶν /
δ]ίκαα εἶναι ἢ ἀμ/φότερα ἄδικα.

[...] no es posible que estas cosas, tanto el
no dañar como el ser dañado, sean justas,
sino que es necesario que o bien una de
estas sea justa o ambas injustas.

Por lo cual, la justicia niega la conjunción entre “dañar” y “ser dañado”. De modo que si traducimos “x daña a y” por la variable *p* y “y daña a x” por *q*, atribuimos a “lo justo” el valor de verdad 1 y a “lo injusto” el valor de verdad 0 y utilizamos ‘ ^ ’ para representar la conjunción, entonces la conclusión estaría representando la tabla de la fórmula: $\sim (p \wedge q)$,⁶⁶ donde se establecen todas las combinaciones posibles de valores para *p* y *q*. La misma quedaría de la siguiente manera:

~	(p	^	q)
0	1	1	1	1	
1	0	0	0	1	
1	1	0	0	0	
1	0	0	0	0	

Pero, como vimos, esta no es una tabla construida a partir de la semántica lógica del lenguaje, sino que se deriva de la acción, es decir, los valores que representa no se establecen ni por correspondencia ni por coherencia (valores de verdad apofánticos o axiomáticos), sino por el modo de actuar (valores de verdad prácticos). Sin embargo, la verdad práctica que se deriva de esta tabla, es idéntica a la que se deriva de la semántica lógica, ello se debe a que ambas son

⁶⁵ *POxy* 1797 [= 87B44c (DK); 37D38c col. 1.12-15 (LM); 17 fr. C col. 1.12-15 (*CPF*); F44(c) col. 1.12-15 (Pendrick)]: τὸ μῆ ἀδικεῖν / μῆδ]ένα μῆ ἀδι/κού]μενον αὐτὸν / δίκ]αιόν ἐστίν.

⁶⁶ Hemos utilizado una notación semejante al lenguaje de la lógica proposicional (lenguaje formal de nivel 0) a fin de simplificar la exposición y la construcción una fórmula estructuralmente cercana al pasaje analizado. Se podría complejizar esta fórmula, por ejemplo, utilizando la notación de la lógica de relaciones, lo cual quedaría de la siguiente manera: $\sim (Dxy \wedge Dyx)$ y derivar de allí sus respectivas consecuencias. Pero no es el objetivo de este análisis, ni mucho menos de esta tesis.

necesarias (*ἀναγκή*).⁶⁷ La necesidad de este tipo de verdad se sostiene sobre el pasaje donde estableció el criterio de demarcación, allí se afirma que “las cosas de la φύσις” son necesarias (*ἀναγκαῖον*)⁶⁸, asimismo en el pasaje donde distingue los tipos de transgresión también ubica a la verdad (*ἀλήθεια*) entre estas cosas.⁶⁹ Por este motivo podemos afirmar, además, que la “verdad práctica” que se establece en este pasaje del fragmento C y que permite determinar “lo justo” cae en el ámbito de la φύσις.

El valor pronominal de *τά*, aplicado tanto a νόμος como a φύσις, remite a “las cosas”. Dado que, en este discurso, la articulación de νόμος y φύσις es establecido por el lugar de la transgresión (*παραβαίνω, παρὰ τὸ δύναντὸν βιάζηται*) estos conceptos son inscriptos en el campo de la normatividad; por lo cual, “las cosas” en estos fragmentos remite a dicho campo. Esta situación es la que permite contraponer estos conceptos. Sin embargo, a pesar de afirmar la hostilidad (*πολεμῖος*) entre “las cosas” de la costumbre y de la naturaleza, no se puede derivar de ello que Antifonte esté sosteniendo que νόμος y φύσις se presenten como antitéticos, sino que delimitan normativamente distintos ámbitos de “lo verdadero” y, por tanto, de “lo justo”. De manera que se puede afirmar que este texto nos aporta un testimonio acerca de una operación de politización del concepto de φύσις, dado que se lo inscribió en el ámbito de la normatividad para discutir las prácticas jurídico-políticas de la *pólis* democrática. Sin embargo, si bien no se construye un discurso antitético entre estos dos términos, la oposición entre estos habría permitido otorgarle un carácter polémico.

En el caso de Antifonte, por tanto, podemos observar que se presenta una articulación de los conceptos de νόμος y φύσις, pero que esta no se da necesariamente como una contraposición antitética. No obstante, al igual que en el caso de Hipias, su discurso introduce un matiz polémico a la discusión al llevar a cabo una estrategia de politización del concepto de φύσις.

⁶⁷ Cf. *POxy* 1797 [= 87B44c (DK); 37D38c, col. 1.15-19 (LM); 17 fr. C col. I.15-22 (*CPF*); F44(c) col. I.15-22 (Pendrick)].

⁶⁸ *POxy* 1364+3647 [= 87B44b (DK); 37D38a, 37D38a, col. 1.17-col. 2.1 (LM), 17 B I.23-II.2 (*CPF*); F44(a) col. I.23-II.2 (Pendrick)].

⁶⁹ *POxy* 1364+3647 [= 87B44b (DK); 37D38a, col. 2.19-21 (LM), 17 B II.21-23 (*CPF*); F44(a) col. II.21-23 (Pendrick)].

6.3. ANÓNIMO DE JÁMBLICO

El texto anónimo derivado del *Protreptico* de Jámblico —es decir, el Anónimo de Jámblico— está compuesto por seis fragmentos que, según los especialistas, pertenecen a un tratado que puede ser datado hacia fines del siglo V y comienzos del IV.⁷⁰ En este texto, el autor se ocupa de establecer las condiciones que hacen posible el proceso educativo (fr. 1) y la durabilidad de la fama cuando esta se ha adquirido por instrucción (fr. 2), para luego definir la ἀρετή (fr. 3) y su fin, ἐγκράτεια (fr. 4), mientras condena la φιλοψυχίας (fr. 5) y la πλεονεξία (fr. 6), para, finalmente, describir los beneficios de la εὐνομία (fr. 7). Dado que nuestro objetivo es analizar la articulación entre los conceptos de νόμος-φύσις, nos detendremos en analizar los fragmentos 6 y 7. Luego, realizaremos un breve excursus sobre Arquitas de Tarento y el tratado *Sobre la ley y la justicia*, en tanto allí se encuentran ecos y cruces del modo en que se aborda aquí la temática de la πλεονεξία, como discurso en defensa de la φύσις.

6.3.1. La articulación entre νόμος-φύσις: rechazo del vínculo entre πλεονεξία y κράτος

En el fragmento 6 se presenta una articulación de los conceptos de νόμος y φύσις en el marco de la discusión en torno a la πλεονεξία ('el tener más de lo que corresponde a cada uno'), lo cual le da la oportunidad, al autor del texto, para discutir acerca del poder (κράτος):

(1) ...οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν.

(1) ...no se debe aspirar a tener más de lo que corresponde [*pleonexía*], ni considerar que el poder [*krátos*] es una excelencia [*arete*] que se funda en el tener más [*pleonexía*], así como tampoco <considerar> que la obediencia a las leyes es cobardía [*deilía*].⁷¹

⁷⁰ Ver *infra* "Apéndice C", §C.2.

⁷¹ Iambl. *Protr.* 100.5-7 (Pistelli) [89 fr. 6.1 (DK); 40 fr. 6.1 (LM)]

En este pasaje se establecen como objetivo el rechazo a: (1) la *πλεονεξία*; (2) la asociación entre *πλεονεξία*, *ἀρετή* y *κράτος*; (3) la creencia en que la obediencia al *νόμος* implica una *δειλία*. Conservamos un testimonio que da cuenta de la existencia de la circulación de este tipo de discursos en defensa de la *πλεονεξία* en el *Gorgias* de Platón, donde se encuentra un argumento en estos términos bajo el nombre de Calicles, así como en *República* en boca de Trasímaco.⁷² Por lo cual, la *πλεονεξία* se presenta como un tema de debate intelectual. Ascanio Ciriaci considera que la crítica realizada por el Anónimo implica una defensa de la democracia, puesto que en ella se utilizan términos propios de la oratoria democrática (*εὐνομία*, *πλήτος*, *κράτος*).⁷³ En este marco se inscribe la articulación entre los conceptos de *νόμος* y *φύσις*. Contra la creencia en que la obediencia a las leyes implica cobardía, sostiene el siguiente argumento:

...εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἓνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς εὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα πρὸς αὐτήν, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς κανὸν ἀνομία διατᾶσθαι οὐχ οἶόν τε (μείζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν οὕτω γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἓνα διαίτης), διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τὸν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῆ μεταστῆναι ἂν αὐτὰ· φύσει γὰρ ἰσχυρὰ ἐνδεδέσθαι ταῦτα.

...si los humanos nacieron naturalmente incapacitados para sobrevivir [*zén*] como individuos, y formaron asociaciones unos con otros forzados por la necesidad, e inventaron todos los medios de supervivencia y los recursos técnicos para sí mismos; y sería imposible la convivencia de unos con otros y pasar la vida sin leyes (pues, para ellos el daño causado sería mayor que el de una existencia individual); por estas necesidades, entonces, la ley y la justicia reinan sobre los seres humanos y no podrán ser alteradas. Estos <sc. la ley y la justicia> están encadenados <a nosotros> por naturaleza.⁷⁴

En este pasaje se puede observar que, para el autor del Anónimo de Jámblico, el rechazo a la creencia en que la obediencia al *νόμος* implica una *δειλία*, lo cual se sostiene sobre el derecho natural de los más fuertes para obtener más de lo que les corresponde, es incorrecta. Para demostrar esto recurre a una explicación a partir de desarrollo de la humanidad. En ella el *νόμος* y la *δίκη* se presentan como resultado de un desarrollo necesario donde se pasa de la incapacidad

⁷² Para el discurso de Calicles, ver aquí *infra* §6.6. Cf. “Apéndice C”, §C.6. Horky (2020) 283, considera que el discurso de Calicles se dirige como respuesta a teóricos políticos pro-democráticos tales como el Anónimo de Jámblico, Arquitas y Pseudo-Arquitas. Sobre Arquitas y Pseudo-Arquitas ver aquí *infra* §6.4. Cf. “Apéndice C”, §C.5.

⁷³ Ciriaci (2011) 161. Cf. Isnardi Parente (1982) 173.

⁷⁴ Iambl. *Protr.* 100.9-18 (Pistelli) [89 fr. 6.1 (DK); 40 fr. 6.1 (LM)]

natural (ἐφυσαν) de sobrevivir de manera individual (ἀδύνατοι καθ' ἑνα ζῆν) a la convivencia mutua (συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους), la cual depende de la invención (εὑρηται) de los medios y los recursos técnicos para la supervivencia. Esta explicación del desarrollo *necesario* del νόμος y la δίκη recurre a un relato del progreso de la humanidad donde se coloca a la τέχνη como factor relevante para dicho progreso, tal como ocurre en el “mito de Prometeo” puesto en boca de Protágoras en el diálogo homónimo.⁷⁵ Este relato le permite demostrar, al autor del Anónimo, que el νόμος surge de una *necesidad natural*. No obstante, para sostener su argumento y demostrar que la obediencia al νόμος no implica una δειλία afirma que el daño causado por vivir en comunidad y estar regido por una normatividad es menor al que causaría la vida individual, es decir, no surge como resultado de una convención por parte de aquellos que la naturaleza hizo débiles, como propone Calicles en el *Gorgias* por ejemplo,⁷⁶ sino que, al igual que en el “mito de Prometeo” de Protágoras, la naturaleza hizo indefensos a todos los seres humanos y el νόμος viene a suplementar, completar una falta constitutiva, operar sobre la indeterminación que es propia de lo humano. Por lo cual, νόμος y φύσις aquí no vienen a presentarse de modo antitético o contrapuesto, sino, por el contrario, como elementos complementarios uno del otro, dado que se forman parte de un desarrollo continuo.⁷⁷

En lo que respecta al rechazo de la πλεονξία como un tipo de ἀρετή, el autor del anónimo se propone refutar esta hipótesis con una puesta a prueba donde recurre a un experimento mental:

(2) εἰ μὲν δὴ γένοιτό τις ἐξ ἀρχῆς φύσιν τοιάνδε ἔχων, ἄτρωτος τὸν χρώτα ἄνσός τε καὶ ἀπαθής καὶ ὑπερφυῆς καὶ ἀδαμάντινος τὸ τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, τῷ τοιοῦτῳ ἴσως ἂν τις ἀρκεῖν ἐνόμισε τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ κράτος (τὸν γὰρ τοιοῦτον τῷ νόμῳ μὴ ὑποδύοντα δύνασθαι ἀθῶον εἶναι), οὐ μὴν ὀρθῶς οὗτος οἴεται.

(2) Si naciera alguien en posesión de una naturaleza tal que fuese de piel invulnerable, inmune a la enfermedad y las afecciones, de fuerza extraordinaria, de cuerpo y alma duros como el acero, se podría creer que, para alguien con estas características, un poder fundado en tener más de lo que corresponde [*pleonexia*] sería suficiente (dado que alguien que no se somete a la ley, tiene la posibilidad de

⁷⁵ Ver aquí *supra* §6.2.

⁷⁶ Pl. *Grg.* 483b-c. Ver aquí *infra* §6.5.

⁷⁷ El uso del verbo ἐμβασιλεύω como la acción realizado por νόμος y δίκη sobre los humanos se contrapone con la expresión ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων testimoniada en el discurso de Hippias transmitido por Platón (Pl. *Prt.* 337d2), en donde νόμος y φύσις son articulados en términos de contraposición. Ver *infra* §6.5.

quedar impune). Sin embargo, esta creencia no es correcta.⁷⁸

En este pasaje el experimento reside en la construcción de un enunciado condicional, donde el antecedente consiste en suponer la existencia de un sujeto con capacidades físicas extraordinarias —es decir, que por naturaleza estuviera dotado de fuerza física para la supervivencia—, de lo cual se deriva, como consecuente, que dicho sujeto estaría fuera de la ley y por ello tendría impunidad. Para demostrar la falsedad de este enunciado, propone el siguiente contraargumento:

(3) εἰ γὰρ καὶ τοιοῦτός τις εἴη, ὡς οὐκ ἂν γένοιτο, τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῷ δικαίῳ καὶ ταῦτα κρατύνων καὶ τῇ ἰσχύι χρώμενος ἐπὶ ταῦτά τε καὶ τὰ τούτοις ἐπικουροῦντα, οὕτω μὲν ἂν σώζοιτο ὁ τοιοῦτος, ἄλλως δὲ οὐκ ἂν διαμένοι.

(3) Si hubiera alguien con estas características, lo cual no ocurre, y se aliara con las leyes y la justicia, fortaleciéndolas y haciendo uso de su fuerza para defender <las leyes> y lo que las protege, entonces alguien con estas características podría preservar su vida; de lo contrario, no se mantendría <vivo>.⁷⁹

En este pasaje sostiene que, a los seres humanos, la naturaleza establece condiciones para la subsistencia que no se basan sólo en capacidades físicas, como para el resto de los animales, sino que, justamente por necesidad natural, la subsistencia humana está garantizada por el desarrollo de convenciones que garanticen la convivencia, la cooperación y la asistencia mutua.⁸⁰ En este punto, el Anónimo de Jámblico coincide con el relato del “mito de Prometeo” en el Protágoras. Asimismo, de este argumento se deriva que la desobediencia a la ley no coloca a la *πλεονεξία* en un *status* de superioridad, sino que por el contrario lo coloca en inferioridad de condiciones ya que no estarían dadas las condiciones para la supervivencia humana. De modo que, incluso si existiera un sujeto con estas características, la ley y la justicia serían beneficiosas para el mantenimiento de sus capacidades. Por tanto, todos los seres humanos, para su supervivencia, colocan sus capacidades, sean cuales sean, a disposición de la defensa de *νόμος* y *δίκη*. De modo que, *νόμος* y *φύσις* siguen operando como elementos complementarios entre sí, antes que bajo

⁷⁸ Iambl. *Protr.* 100.18-24 (Pistelli) [89 fr. 6.2 (DK); 40 fr. 6.2 (LM)]

⁷⁹ Iambl. *Protr.* 100.24-29 (Pistelli) [89 fr. 6.3 (DK); 40 fr. 6.3 (LM)]

⁸⁰ Cf. Ciriaci (2011) 160-161.

una relación de contraposición. Asimismo, el νόμος se establece no sólo como condición necesaria, sino también como suficiente para la supervivencia; de modo que en este argumento se puede observar, también, una defensa de la superioridad del νόμος sobre la φύσις.

Finalmente, el autor propone un rechazo a la relación entre πλεονεξία y κράτος. Para ello argumenta que:

(4) δοκεῖν γὰρ ἂν τοὺς ἅπαντας ἀνθρώπους τῷ τοιοῦτῳ φύντι πολεμίους κατασταθέντας διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν, καὶ τὸ πλῆθος ἢ τέχνη ἢ δυνάμει ὑπερβαλέσθαι ἂν καὶ περιγενέσθαι τοῦ τοιοῦτου ἀνδρός.

(4) Porque basta con que todos los humanos, por respeto a la ley [*eunomían*], decidieran hacerse enemigo [*polemíous*] de alguien de esta naturaleza, para que el pueblo, ya sea por su habilidad técnica o por su fuerza [*téchne é dynámei*], pueda vencer y prevalecer sobre un hombre de esta clase.

(5) οὕτω φαίνεται καὶ αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστὶ, διὰ τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σωζόμενον.

(5) De acuerdo con esto, es evidente que el poder en sí mismo, en cuanto poder real, se preserva por la ley y la justicia.⁸¹

En este pasaje el autor del Anónimo sostiene que el poder real no se basa en la πλεονεξία, sino en el πλῆθος, es decir, no se basa en la fuerza extraordinaria que pudiera tener un individuo, sino que en las habilidades y la fuerza del pueblo. En este pasaje, al igual que en el curso de este fragmento, se coloca al νόμος por sobre la φύσις. La hipótesis de un sujeto con capacidades físicas extraordinarias representa la potencia otorgada por la φύσις al individuo; mientras que el pueblo con sus habilidades técnicas y su fuerza representa la potencia adquirida a través del νόμος por parte de la multitud, el cual prevalece sobre el individuo extraordinario. No obstante, dado que la normatividad se encuentra encadenada a los humanos por la naturaleza (fr.6.1: φύσει... ἰσχυρὰ ἐνδεδέσθαι), sostiene que un sujeto con estas características naturales no es posible (fr. 6.3: ὡς οὐκ ἂν γένοιτο) y, por tanto, suponer su existencia no es más que un experimento mental. En el campo de la realidad política, esto es, dentro del horizonte de posibilidad que los conceptos de su época permiten visualizar, el deseo de poseer más de lo que corresponde e imponerse por la fuerza se manifiesta en la figura del tirano, es decir, “de carne y hueso y de una naturaleza semejante a la de los demás” (σάρκινη... καὶ ὅμοιος τοῖς λοιποῖς γενόμενος ταῦτα). En este sentido, entonces, el sujeto que actúe de manera tal que pretenda construir su poder en base a una

⁸¹ Iambl. *Protr.* 100.29-101.6 (Pistelli) [89 fr. 6.4-5 (DK); 40 fr. 6.4-5 (LM)]

imposición por la fuerza estaría actuando de modo antinatural. Este pasaje se conecta con el fr. 7, cuando trata de explicar el surgimiento de la tiranía dice:

(13) ...ήγείται βασιλέα ἢ τύραννον ἐξ ἄλλου
τινὸς γίνεσθαι ἢ ἐξ ἀνομίας τε καὶ
πλεονεξίας, μωρός ἐστιν.

(13) ... quienes piensen que un rey o un
tirano surgen de algo distinto a la ausencia
de respecto por la ley [*anomia*] y el tomar
más de lo que corresponde [*pleonexia*], son
unos insensatos.⁸²

La tiranía, por tanto, surge de la *ἀνομία* —i.e. lo opuesto a la *εὐνομία*— en conjunción con la *πλεονεξία*. No obstante, si bien la *πλεονεξία* es responsabilidad del individuo, la responsabilidad sobre la *ἀνομία* recae sobre el *πλήθος*, pues, de este depende el legislar y custodiar al *νόμος*. En este sentido sostiene:

(14) ὅταν οὖν ταῦτα τὰ δύο ἐκ τοῦ πλήθους
ἐκλίπη, ὃ τε νόμος καὶ ἡ δίκη, τότε ἤδη εἰς ἓνα
ἀποχωρεῖν τὴν ἐπιτροπείαν τούτων καὶ
φυλακὴν. πῶς γὰρ ἂν ἄλλως εἰς ἓνα μοναρχία
περισταίη, εἰ μὴ τοῦ νόμου ἐξωσθέντος τοῦ τῷ
πλήθει συμφέροντος;

(14) Por tanto, cuando estos dos, i.e. la ley
y la justicia, abandonan al pueblo [*plethos*],
es cuando el poder de decisión sobre ellos
[*epitropeia*] y su custodia [*phylake*] pasa a
manos de uno solo. Pues ¿de qué otra
manera el gobierno caería en manos de
uno solo, si no fuera porque la ley, la cual
es beneficiosa para el pueblo, ha sido
expulsada?⁸³

En este pasaje se retoma el lugar del pueblo (*πλήθος*) como aquel que es responsable de defender la *εὐνομία*. Siguiendo la línea argumentativa del fr. 6 esta responsabilidad recae en el *πλήθος* por una necesidad natural —la normatividad surge para garantizar la convivencia y la supervivencia (fr. 6.1)— que vale para todos los seres humanos, de modo que la posibilidad que tiene el pueblo de mantenerse en la existencia depende de sí mismo, es decir, de promulgar normas buenas para sí y de custodiarlas. En este pasaje se puede encontrar la conjugación entre voluntad general y potencia de la multitud que Julián Gallego atribuye a la *ἐκκλησία*, pues, incluye a todos, pero admite la diferencia, y se constituye colegiadamente a partir de la resistencia activa a los contrapoderes individuales que luchan contra el cuerpo político.⁸⁴ De

⁸² Iambl. *Protr.* 103.26-28 (Pistelli) [89 fr. 7.13 (DK); 40 fr. 7.13 (LM)]

⁸³ Iambl. *Protr.* 104.2-6 (Pistelli) [89 fr. 7.14 (DK); 40 fr. 7.14 (LM)]

⁸⁴ Gallego (2003) 204, quien retoma las categorías de *volonté générale* de Rousseau y *conatus* de Spinoza.

manera que, según el argumento del Anónimo, el surgimiento de la tiranía estaría ligado a la incapacidad de la multitud de perseverar en la existencia debido a que se ha alejado (ἐξωσθέντος) de la legislación y custodia del νόμος para garantizar su cumplimiento efectivo.⁸⁵

En el fragmento 6.4 es el πλῆθος quien debe tomar la decisión de colocar en lugar de ‘enemigo’ (πολέμιος) a quien pretenda colocarse por encima de la ley y detente tener más de lo que le corresponde (πλεονεξία), esto no sólo delimita el alcance de su responsabilidad, sino que define a su poder como un poder real que se manifiesta en su preservación de legislar y administrar la justicia (fr. 6.5: φαίνεται καὶ αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστί, διὰ τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δίκην σωζόμενον). De acuerdo con Ascanio Ciriaci, κράτος es utilizado aquí en el sentido atribuido por Solón y remite a la fuerza al servicio de la ley, es decir, como poder ejercitado e impuesto legalmente, en contra de la fuerza atribuida al ejercicio de la πλεονεξία, colocando al πλῆθος como el único sujeto capaz de detentar el κράτος de manera legítima (εὐνομία).⁸⁶

Ciriaci sostiene que, en el fragmento 6, el uso de los términos εὐνομία, πλῆθος y κράτος permiten confirmar la pertenencia política del autor con la facción democrática. Si bien el término εὐνομία (‘buena ley’, ‘respecto a la ley’) se encontraba asociado hacia fines del siglo V con el ideal aristocrático o con la apelación por un retorno a la πάτριος πολιτεία;⁸⁷ en el contexto en que aparece en el Anónimo, es decir, donde el hombre excelente es quien adquiere una buena reputación y la concesión de beneficios sobre la mayoría, este término habría sido transformado en un valor democrático, de modo que el autor habría buscado apropiarse del término para mostrar que la única buena legislación es la democrática.⁸⁸ Laura Sancho Rocher sostiene que el término εὐνομία no es una prerrogativa exclusiva de los conservadores u oligarcas. Ello se debe a que el orden democrático no surge de una ruptura radical con el pasado, sino de una transformación. De modo que la democracia ateniense del siglo V es más tradicionalista y legalista de lo que se asume.⁸⁹ Gennaro Carillo, en este sentido, consideraba que el ideal

⁸⁵ Cf. Iambl. *Protr.* 103.20-21 (Pistelli) [89 fr. 7.12 (DK); 40 fr. 7.12 (LM)]: ...ἡ τυραννίς... οὐκ ἐξ ἄλλου τινὸς ἢ ἀνομίας. [“...la tiranía... no se produce por otra causa que la falta de respecto a la ley”].

⁸⁶ Cf. Ciriaci (2011) 166-167.

⁸⁷ Hdt. 1.65.

⁸⁸ Ciriaci (2011) 162-163. Cf. Horky (2020) 286.

⁸⁹ Sancho Rocher (1997) 23-25.

normativo de la *εὐνομία* evidencia una absoluta compatibilidad con la *ισονομία*.⁹⁰ Anders Sørensen sostiene que el uso del término *εὐνομία* en este texto es la manifestación de una ‘crítica inmanente’ a la democracia, es decir, una crítica por parte de ciudadanos comprometidos con los principios democráticos pero disconformes con la forma que esta adquirió en su tiempo. Por este motivo propone desplazar la discusión respecto de la atribución de una ideología política al autor de este texto para analizarlo en el marco de la tipología de críticas políticas propuesta por Josiah Ober.⁹¹ El término, sostiene, si bien estuvo asociado a autores provenientes de ciudades aristocráticas o autores oligarcas y filolacónios, asumir que la aparición del término indica una preferencia por el régimen aristocrático es erróneo, ya que las fuentes indican que la *εὐνομία* fue un slogan flexible que se utiliza también en contextos democráticos. Sin embargo, que sea un slogan no implica que no tenga connotaciones políticas, la elección de este término pone de manifiesto el tipo específico de valores democráticos que el autor está tratando de defender.⁹²

6.3.1. *Excursus: Relación entre el Anónimo de Jámblico, Arquitas de Tarento y el tratado de [Pseudo(?) Arquitas, Sobre la ley y la justicia]*

La cuestión de la *πλεονεξία* es un tema que circula en el ámbito intelectual que se dedica a pensar y conceptualizar temas políticos hacia el siglo V.⁹³ Heródoto utiliza la *πλεονεξία* para explicar las causas de las fallas en la campaña Persa contra los griegos en el 480/79;⁹⁴ Tucídides la utiliza para dar cuenta de cómo las ciudades caen en la guerra civil y por qué Atenas lanzó algunas expediciones desastrosas.⁹⁵ Sin embargo, en los textos del Anónimo de Jámblico, Arquitas de Tarento y el tratado *Sobre la ley y la justicia* encontramos un rechazo directo a este concepto acompañado de una defensa de ideas igualitarias.

⁹⁰ Carillo (2003) 20.

⁹¹ Sørensen (2021) 3. Cf. Ober (1998) 48.

⁹² Sørensen (2021) 11-12. Cf. Dem. 24.139-140; [Dem.] 25.11, 35; Aeschin. 1.5.

⁹³ Weber (1967) 165, traza un desarrollo del grupo de palabras asociado con *πλεονεξία* (esto es, *πλεονεξία*, *πλεονέκτης*, *πλεονεκτέω*) de Homero a Isócrates. En su estudio argumenta que estas palabras adquieren una connotación negativa entre el siglo V y IV, pero que hacia el siglo IV se comienzan a desarrollar usos neutrales y positivos.

⁹⁴ Hdt 7.18.2.

⁹⁵ Thuc. 3.82.8; 2.65.11; 6.24.3.

Arquitas de Tarento, un pitagórico de comienzos del siglo IV, aborda la cuestión de la *πλεονεξία* en uno de sus fragmentos.⁹⁶ De acuerdo con algunos de los testimonios conservados, Arquitas habría desarrollado una actividad política significativa en su *pólis*,⁹⁷ lo cual habría dado lugar a sus reflexiones en torno a cuestiones políticas y sociales. De modo que, probablemente su pensamiento matemático habría sido aplicado a cuestiones políticas. En el fr. 3, donde se ocupa de argumentar a favor de la importancia del desarrollo del cálculo (*λόγισμος*), sostiene:

[...] στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὐξήσεν λογισμὸς εὐρεθείς· πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου γενομένου καὶ ἰσότητας ἔστιν·
[...]

[...] Una vez que el cálculo fue descubierto, se puso fin a la discordia [*stásis*] y aumentó la concordia [*homónoia*]. Porque nadie quiere más de lo que le corresponde [*pleonexía*], y la igualdad [*isotés*] existe, una vez que este se ha hecho realidad. [...] ⁹⁸

El término *λόγισμος* es comúnmente utilizado para referir al ejercicio de la razón en inferencias y pensamientos racionales,⁹⁹ no necesariamente en referencia al cálculo numérico, aunque no lo excluye.¹⁰⁰ En esta sección del fragmento, el descubrimiento del cálculo aparece asociado a dos pares de conceptos contrapuestos: *ὁμονοία/στάσις* e *ισότης/πλεονεξία*, los cuales adquieren un lugar relevante en los intentos de comprensión teórica de la situación política del siglo V.¹⁰¹ El concepto de *ὁμονοία* como respuesta a la *στάσις* entre demócratas y oligarcas surge hacia el siglo V. Jacqueline De Romilly observa que el uso de estos conceptos para comprender la situación política adquiere un lugar central en el relato histórico de Tucídides.¹⁰² La contraposición entre *ισότης* y *πλεονεξία*, por su parte, aparece en los discursos de Calicles y Trasímaco transitados por Platón, aunque también se puede encontrar en Tucídides.¹⁰³ Hacia el

⁹⁶ Respecto de los criterios para establecer la autenticidad de los fragmentos de Arquitas, junto con una discusión y revisión de los mismos, ver la edición de Huffman (2005), la cual seguimos para el establecimiento del texto.

⁹⁷ D.L. 8.79 [47A1 (DK)] nos informa que fue elcto en el cargo de *στρατηγός* por siete veces. Si bien no tenemos evidencia directa para establecer los alcances de este cargo en la *pólis* de Tarento, podemos suponer, a partir del caso Ateniense, que es probable que este haya adquirido un rol político relevante.

⁹⁸ Archyt. fr. 3.6-7 (Huffman) *apud* Stob. 4.1.139 (88.5–89.8 Wachsmuth–Hense) = Iambl. *Comm.Math.* 11 (44.10–17 Festa) [47B3 (DK); 14D4 (LM)].

⁹⁹ Irwin (1985) 422.

¹⁰⁰ Pl. *Euthd.* 7b10.

¹⁰¹ Democr. fr. 249, 250, 255 (DK); Antipho fr. 44 (DK).

¹⁰² De Romilly (1972) 199.

¹⁰³ Thuc. 3.82.8.

siglo IV la *πλεονεξία* parece estar asociada con el abuso de poder por parte de la oligarquía rica.¹⁰⁴ De modo que, el descubrimiento del *λόγισμος* es colocado como el elemento que permite poner fin al estado previo de discordia (*στάσις*), en tanto permite realizar un cálculo sobre lo que corresponde a cada uno y establecer una distribución equitativa de recursos, evitando así la *πλεονεξία*. En este sentido, luego, sostiene:

[...] τούτω γὰρ περὶ τῶν συναλλαγμάτων διαλλασσόμεθα. διὰ τούτων οὖν οἱ πένητες λαμβάνοντι παρὰ τῶν δυναμένων, οἱ τε πλούσιοι δίδονται τοῖς δεομένοις, πιστεύοντες ἀμφοτέρω διὰ τούτω τὸ ἴσον ἕξειν. [...]

[...] Porque mediante el cálculo buscaremos la reconciliación en nuestro trato con los demás. De este modo, los pobres reciben de los poderosos, y los ricos dan a los necesitados, ambos en la confianza en que tendrán lo que es justo a causa de esto. [...]¹⁰⁵

La igualdad establecida por el cálculo pone fin a la *στάσις* gracias a que los actores que participan en la distribución confían en la objetividad y, por tanto, en la justicia del cálculo mediante el cuál esta se realiza. La *στάσις* no es planteada en términos abstractos, sino en dos actores sociales concretos: οἱ πένητες ('los pobres') y οἱ πλούσιοι ('los ricos'). La igualdad establecida por el cálculo, por tanto, es indistinta respecto de la condición socio-económica, de modo que deviene en equidad. Aristóteles, en su análisis de la estabilidad política de una *pólis*, considera a la legislación como uno de los elementos que permiten la preservación de una *pólis* en el tiempo y allí pone como ejemplo el caso de Tarento, donde se establecieron leyes que les permitió ganar el favor del pueblo y garantizar su estabilidad política, lo que hicieron fue "poner en común con los pobres el uso de sus propiedades".¹⁰⁶ Aristóteles reporta en Tarento la aplicación de un tipo de cálculo que lleva a los ricos a concluir que es mejor compartir con los pobres para garantizar la estabilidad socio-política, lo cual nos remite a lo expresado por Arquitas en este fragmento.¹⁰⁷ En este sentido, la políticas igualitarias serían la contracara de la *πλεονεξία*, pues todos aceptarían lo que les corresponde.

¹⁰⁴ Isoc. 7.60.3; cf. Arist. *Pol.* 1297a10, 1302b7.

¹⁰⁵ Archyt. fr. 3.7-10 (Huffman) *apud* Stob. 4.1.139 (88.5–89.8 Wachsmuth–Hense) = Iambl. *Comm.Math.* 11 (44.10–17 Festa) [47B3 (DK); 14D4 (LM)].

¹⁰⁶ Arist. *Pol.* 1320b9-10.

¹⁰⁷ Cf. Huffman (2002) 265, considera que, si bien no se puede atribuir esta legislación a Arquitas, el pasaje de Aristóteles nos permitiría aportar evidencias respecto de la autenticidad del fragmento.

En el tratado *Sobre la ley y la justicia*, cercano a este fragmento y de difícil atribución autoral a Arquitas de Tarento,¹⁰⁸ el tema de la *πλεονεξία* es retomado y desarrollado con mayor amplitud argumentativa. Este tratado presenta una clara defensa del *νόμος*.¹⁰⁹ En este tratado se considera que los elementos que constituyen las acciones políticas son: *ἄρχειν* (‘gobernar’), *ἄρχεσθαι* (‘ser gobernado’) y *κρατεῖν* (‘dominar’) y que justamente la ‘excelencia’ (*ἀρετή*) en que estos elementos ‘se ensamblen mutuamente’ (*συναρμογᾶς*). Luego, agrega, que:

[...] ἀκόλουθος μὲν οὖν κα εἶη τᾶ φύσει, μιμέμενος τὸ τᾶς φύσιος δίκαιον· τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ἀνάλογον καὶ τὸ ἐπιβάλλον ἐκάστῳ κατὰ τὰν ἐκάστου ἀξίαν. δυνατὸς δὲ, εἰ ποτὶ τοὺς νομοθετουμένους ἔχει τὰν συναρμογάν· [...]

[...] [La ley], pues, sería conforme a la naturaleza si imitara la justicia de la naturaleza: esto es lo proporcionado, es decir, lo que corresponde a cada uno de acuerdo con su valor. Y es factible si, en relación con los que están provistos de leyes, estos se ensamblan mutuamente. [...]¹¹⁰

Aquí el concepto ‘justicia natural’ (*φύσιος δίκαιον*) es establecido a partir del concepto de *τὸ ἀνάλογον*, definido como lo que corresponde a cada uno, es acuñado en clara contraposición con *πλεονεξία*, es decir, el tomar más de lo que corresponde. Asimismo, la factibilidad de llevar adelante una ‘justicia natural’ de estas características está sujeta a que, entre los elementos que componen las acciones políticas (*ἄρχειν*, *ἄρχεσθαι* y *κρατεῖν*), exista un ensamble mutuo (*συναρμογή*), es decir, siguiendo la analogía musical, que cada facción política logre ajustar los tonos —esto es, dar y recibir— para establecer una sintonía. El ‘ensamble mutuo’ garantiza el sostenimiento en el tiempo de una *pólis*, pues, al igual que en el fr. 3 de Arquitas, el objetivo de la legislación es el promulgar normas beneficiosas para toda la comunidad política. No obstante, cada cuerpo político, según su lugar y ubicación, definirá cuál es el modo de distribución de los recursos que garantice este ‘ensamble mutuo’, adoptando así distintos modos de justicia.¹¹¹ La

¹⁰⁸ Ver *infra* “Apéndice C”, §C.9.

¹⁰⁹ Fr. 1 *apud* Stob. 4.1.135 [33.3-18 (*Pyth.Hell.*): ...πρᾶτος ὦν ὁ νόμος· τούτῳ γὰρ ὁ μὲν βασιλεὺς νόμιμος, ὁ δ’ ἄρχων ἀκόλουθος, ὁ δ’ ἄρχόμενος ἐλεύθερος, ἃ δ’ ὅλα κοινωνία εὐδαίμων... [.. Así pues, la ley es primordial, pues por medio de ella el rey es lícito, el gobernante es obediente, el gobernado es libre y toda la comunidad feliz...]

¹¹⁰ Fr. 2 *apud* Stob. 4.1.136 [33.20-8 (*Pyth.Hell.*)]

¹¹¹ Fr. 3 *apud* Stob. 4.1.137 [33.29-34.14 (*Pyth.Hell.*)]. Este argumento nos rememora a las derivaciones políticas que Sócrates y Teeteto realizan respecto de la THM de Protágoras, ver *supra* §6.2.1.

justicia democrática termina asociada con la ‘distribución equitativa’ de recursos, lo cual coloca a este tratado en consonancia con el fr. 3 de Arquitas de Tarento.

La asociación entre democracia e igualdad, sostiene, no garantiza por sí misma la estabilidad política de una *pólis*, sino que para ello afirma:

δεῖ τοίνυν τὸν νόμον μὴ μόνον ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἤμεν, ἀλλὰ καὶ ἀντιπεπονθέναι τοῖς αὐτῷ μερέεσσιν· οὗτος γὰρ ἰσχυρὸς καὶ βέβαιος· τὸ δ’ ἀντιπεπονθέναι λέγω αὐτῷ καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι τὰν αὐτὰν ἀρχάν, [...] ἐφ’ ὃ γὰρ ἂν ῥέψωντι τοὶ πλεονεκτίοντες τῶν ἀρχόντων, | οὗτοι τοῖς ἄλλοις ὑποτίθενται.

En consecuencia, la ley no sólo debe ser buena y noble, sino también es recíproca en sus porciones, pues esta <sc. ley> es fuerte y duradera. Y por “recíproca” quiero decir aquí que la propia regla gobierna y es gobernada por ella <sc. ley>, [...] Porque, en el caso de que algunos de los gobernantes que obtienen más de lo que les corresponde preponderen, se ven obligados por los demás.¹¹²

En este fragmento, el autor del tratado, introduce el concepto de *ἀντιπεπονθέναι* para hacer referencia a que la ley obliga, pero también está sujeta a la obligación que ella establece. Esto puede ser leído, en consonancia con el Anónimo de Jámblico, como contrapunto del argumento de Calicles, pues, no hay un ser cuyas características le permitan colocarse legítimamente fuera de lo que se establece convencionalmente en una ley. Asimismo, la referencia a los gobernantes que “obtienen más de lo que les corresponde” (*πλεονεκτίοντες*) también está en consonancia con el pasaje del Anónimo de Jámblico donde trata de explicar el surgimiento de la tiranía.¹¹³ En ambos casos, es obligación del resto de los ciudadanos el velar por el cumplimiento de la normativa establecida por el *νόμος* para que esto no ocurra.

6.4. CALICLES

La figura histórica de Calicles resulta difícil de demostrar debido a la ausencia de testimonios.¹¹⁴ Sin embargo, Platón en su diálogo *Gorgias* le atribuye una doctrina de la justicia

¹¹² Fr. 4 *apud* Stob. 4.1.138 [34.15–27 (*Pyth.Hell.*)]

¹¹³ Cf. Iambl. *Protr.* 103.26-28 (Pistelli) [89 fr. 7.13 (DK); 40 fr. 7.13 (LM)], ver *supra* §6.3.1.

¹¹⁴ Sobre esta cuestión, ver *infra* “Apéndice C”, § C.4.

en la cual la oposición νόμος-φύσις juega un rol central.¹¹⁵ En ella, Calicles establece un criterio para distinguir “lo justo” y “lo injusto” según la φύσις y según el νόμος. En el primer caso, según la naturaleza, “lo injusto” se define de manera pasiva: lo injusto es padecer injusticia; en cambio, según la costumbre, se define de manera activa: lo injusto es cometer injusticia. De manera que, a partir de allí, “lo justo” se define, para el caso de las cosas de la φύσις, como el derecho de hacer todo aquello que sus capacidades le permiten; pero, en el caso de las cosas del νόμος, “lo justo” es evitar que quienes tienen más poder lo ejerzan sobre los que no lo tienen. Ello se debe, según Calicles, a que:

ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν. ἐκφοβοῦντες τοὺς ἔρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχροὺν καὶ ἀδικὸν τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν.

[...] los que establecen las normas convencionales (*nómos*) son los débiles (*astheneis*) y la multitud (*polloí*). En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen (*títhentai*) la normatividad (*nómos*), disponen (*épainousin*) las alabanzas (*épainos*) y determinan (*pségousin*) las censuras (*psógos*). Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo (*aischrón*) e injusto (*ádikon*), y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros.¹¹⁶

Como puede observarse, para Calicles, φύσις y νόμος son contradictorios entre sí debido a que el ejercicio de la justicia en uno niega la del otro. Las acciones asociadas con “lo justo” según el νόμος se expresan con verbos propios de un lenguaje jurídico-normativo. El primer verbo, τίθημι, remite al acto jurídico de instituir una norma; el segundo, ἐπαινέω, define a quien debemos alabar; el tercero, ψέγω, a la obligación de censurar. Estos verbos remiten a tres operadores deónticos básicos: obligación (*debitum*), permisión (*licitum*) y prohibición (*illicitum*).¹¹⁷ En el discurso de Calicles, estos operadores deónticos forman parte del campo del νόμος y su función es “atemorizar a los hombres más fuertes” (ἐκφοβοῦντες τοὺς ἔρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων).

¹¹⁵ Pl. *Grg.* 482e5-6 (ed. Dodds 1959): ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντὶ ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος.

¹¹⁶ Pl. *Grg.* 483b-c (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG], levemente modificada).

¹¹⁷ Estos operadores fueron establecidos por Leibniz y sistematizados modernamente por von Wright (1958-60), (1981). De acuerdo con la lógica deóntica también se incluye la indiferencia (*indifferentum*) entre los operadores.

Aquí se señala la contradicción con la φύσις, puesto que en la naturaleza “lo justo” es que quien tiene la fuerza para hacer algo, lo pueda hacer. De modo que atemorizar a los más fuertes implica ir en contra de su capacidad de poseer lo más que puedan (δυνατούς ὄντας πλέον ἔχειν), porque el νόμος prohíbe ejercer esa capacidad en su plenitud. Según esta posición, el problema que presenta el νόμος, expresión normativa del poder popular, es la regulación por parte de la multitud (οἱ πολλοί) de las acciones de los que se consideran a sí mismos “los mejores” (οἱ ἄριστοι).¹¹⁸

La φύσις, en cambio, pone en evidencia que:

[...] δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατώτερου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὄλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν.

[...] es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más.¹¹⁹

De manera que, según la φύσις, el derecho a la dominación está determinado por la superioridad (ἀμείνω), la potencia (δυνατώτερον) y la fuerza (κρείττω). Los dos primeros, ἀμείνω y δυνατώτερον, remiten al derecho a la πλεονεξία; mientras el último, κρείττω, al derecho a la dominación (ἄρχειν).¹²⁰ El argumento de Calicles para justificar el dominio de los más fuertes es el siguiente: dado que ellos no solo son quienes tienen la capacidad de tomar todo lo que pueden, sino que también son los más decididos (ἀνδρεῖος) y los que pueden llevar a cabo lo que piensan; entonces, tienen buen juicio (φρόνιμος) para el gobierno.¹²¹ De manera que el uso de la fuerza establecería el acto constituyente del poder de hecho y, por tanto, lo que otorga valor prescriptivo a las decisiones tomadas por quienes ejercen dicho poder.

En otro pasaje, Calicles considera, además, que la injusticia anti-natura del νόμος se complementa y se refuerza con la educación:

πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἔρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές

...modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y

¹¹⁸ Menzel (1922) 22, considera que “Kalikles mit diesen Sätzen nicht den Staat im allgemeinennicht die Rechtsordnung, wie sie überll gilt, beschreiben und Volksherrschaft.”

¹¹⁹ Pl. *Grg.* 483c-d (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG]).

¹²⁰ Cf. Montoya Correa (2016) 88; Menzel (1922) 21.

¹²¹ Pl. *Grg.* 488b-d (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG]).

τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα
λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρῆν ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν
τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον.

hechizos los esclavizamos, diciéndoles que
es preciso poseer lo mismo que los demás y
que esto es lo bello y justo.¹²²

En este pasaje, Calicles da cuenta con una serie de participios el carácter negativo de la acción ejercida por la mayoría sobre las capacidades de los hombres fuertes: πλάττοντες, λαμβάνοντες, κατεπάδοντες, γοητεύοντες, λέγοντες. De acuerdo con Calicles, las mayorías someten (καταδουλόω) a los más fuertes modelando, arrebatando, encantando, hechizando y diciendo que “lo justo” es “poseer lo mismo que los demás” (τὸ ἴσον... ἔχειν). Dicho de otro modo, lo que rechaza Calicles es que la *pólis* establezca que todos son iguales (ἴσος) y, por tanto, la norma se presente como una “corrección” de la desigualdad natural. Aquí, nuevamente, se pone de manifiesto el rechazo de los controles que el νόμος implica para los ἄριστοι, estos no solo atemorizan a los más fuertes, sino que, además, al restringir su capacidad de acción se lo conceptualiza como un tipo de “esclavitud” que cercena su libertad: que todos sean iguales limita el ejercicio de las capacidades naturales, dado que la obediencia a lo que el νόμος permite y prohíbe les impide poder realizar su voluntad de manera irrestricta.

La fuerza a la que remite Calicles, sin embargo, no es necesariamente la fuerza física. La mayoría es físicamente más fuerte que uno sólo; sin embargo, ello no la hace portadora por naturaleza del poder.¹²³ Cuando Sócrates le pide a Calicles que especifique a qué se refiere con “más fuerte y más poderoso”¹²⁴ ambos concluyen que estos son “los de mejor juicio” (φρονιμωτέρους), lo cual los hace más fuerte que una multitud:

Πολλάκις [...] εἷς φρονῶν μυρίων μὴ
φρονούντων κρείττων ἐστὶν [...] καὶ τοῦτον
ἄρχειν δεῖ, τοὺς δ' ἄρχεσθαι, καὶ πλεον ἔχειν
τὸν ἄρχοντα τῶν ἀρχομένων.

[...] muchas veces una persona de buen
juicio es más poderosa [...] que
innumerables insensatos y es preciso que
este domine y que los otros sean
dominados, y que quien domina posea más
que los dominados.¹²⁵

No obstante, Calicles no adhiere al determinismo intelectual propuesto por Sócrates, quien asocia la superioridad de la φρόνησις con la σοφία.¹²⁶ Por ello, Calicles afirma:

¹²² Pl. *Grg.* 483e-484a (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG]).

¹²³ Cf. Safty (2014) 116.

¹²⁴ Cf. Pl. *R.* 338c. Dodds (1959) 285, sostiene que κρείττων generalmente significa “superior in power” y βελτίων “social or moral superiority”.

¹²⁵ Pl. *Grg.* 490a (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG]).

¹²⁶ Cf. Safty (2014) 117.

λέγω [...] οἱ ἄν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα
φρόνιμοι ὦσιν, ὄντινα ἄν τρόπον εὖ οἰκοῖτο,
καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι,
ἱκανοὶ ὄντες ἅ ἄν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ
ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς.

hablo de [...] los de buen juicio para el
gobierno de la ciudad y el modo como
estaría bien administrada, y no solamente
de buen juicio, sino además decididos,
puesto que son capaces de llevar a cabo lo
que piensan, y que no se desaniman por
debilidad de espíritu.¹²⁷

De esta manera, rechaza la inteligencia teórica en pos de una inteligencia práctica. Ello se puede corroborar en la crítica de Calicles a quienes se dedican toda su vida a la filosofía, entendida esta como una práctica intelectual que, mantenida en el tiempo, torna inexperto de todo lo que se necesita para la vida en la *pólis*.¹²⁸ De allí que “los de buen juicio” a quienes se refiere se sostienen en la *ἀνδρεία*, entendida esta como capacidad de llevar adelante un plan bien definido.¹²⁹

Estos puntos le permiten desarrollar lo que se ha considerado la “teoría del superhombre”, es decir, un hombre con la fuerza suficiente para ubicarse por encima de toda normatividad establecida por la costumbre de la mayoría y que sea capaz de establecer la prioridad de la justicia de la naturaleza (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον).¹³⁰ Para persuadir acerca de esta figura, Calicles remite a la autoridad de Píndaro, citando el poema sobre el νόμος βασιλεύς¹³¹ e interpretando el robo de Hermes como un acto de justicia natural: “que las vacas y todos los bienes de los inferiores y débiles sean del superior y del más poderoso” (βοῦς καὶ τᾶλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτιονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων).¹³² El “superhombre”, por tanto, se define por colocar su poder como fundamento de la normatividad de la norma. De modo que, el principio que define la obligatoriedad de la norma no es el acto jurídico de instituir la norma, sino la “superlegalidad” del más fuerte.

La interpretación de la antítesis νόμος-φύσις que Platón pone en boca de Calicles da testimonio de un discurso que circuló entre los atenienses. Este discurso pone en evidencia

¹²⁷ Pl. *Grig.* 488b-d (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG]).

¹²⁸ Pl. *Grig.* 484c-d (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG]).

¹²⁹ “Encore faut-il, certes, que l’intelligence s’annexe le concours de l’ἀνδρεία, dans le sens, non pas de courage face à quelque danger imminent, mais de ferme résolution et de dessein bien arrêté”, Safty (2014) 119.

¹³⁰ Menzel (1922) 25, interpreta esta figura de la siguiente manera: “Die naturwidrige Gleichbehandlung aller Menschen ist nicht nur ungerecht, sondern auch wirkungslos. Sie ist eine vergebliche Institution, denn der Kraftmensch setzt seine Herrschernatur schließlich durch: er siegt über die vielen Schwachen, die sich ihm beugen müssen.”

¹³¹ Pi. fr. 169 (SM). Ver *supra* §5.1.2.

¹³² Pl. *Grig.* 484c1-3 (ed. Dodds 1959; trad. Calonge [BCG]).

posiciones altamente reaccionarias hacia la democracia que destaca algunos de los elementos considerados detestables de esta forma de organizar la vida en la *pólis*: el gobierno de la mayoría y la igualdad artificial. Esto, de acuerdo con el testimonio platónico, representa un hecho fundamental de la democracia: la limitación del poder de los sectores aristocráticos. No obstante, este testimonio no nos permite establecer con precisión el período en el cual este discurso circuló entre los atenienses. Colocar el contenido de este discurso en el contexto dramático donde Platón lo inscribe —es decir, el siglo V— puede resultar difícil. El testimonio platónico data del siglo IV y, si bien la mayor parte de las situaciones que narran sus diálogos están ubicadas narrativamente en el siglo V, se puede observar en ellos una sincronía de períodos de tiempo diversos. El mundo de los diálogos platónicos superpone estratos temporales distintos puesto que su objetivo no es necesariamente histórico. Los diálogos platónicos son textos que adquieren sentido para su auditorio en el siglo IV y, por tanto, aborda temas relevantes para su época. La historia en Platón cumple una función referencial, le permite recuperar elementos que están en el imaginario griego y que simbólicamente se asocian con su tiempo; pero, no tenemos certeza acerca del lugar que este le otorga a la precisión histórica en su reconstrucción de las situaciones. Si tenemos en cuenta que su obra tiene principalmente objetivos filosóficos, literarios y políticos, al menos podemos poner en duda la precisión histórica de su relato.

En el discurso de Calicles podemos observar claramente una articulación de los términos νόμος-φύσις en clave antitética, lo cual se traslada al plano político en tanto estos operan como conceptos que justifican y definen cursos de acción en la *pólis*. Por ello, nos encontramos aquí con una intervención polémica en el plano de los conceptos, donde no solamente se discute respecto del significado de un término, sino que se pretende hacer algo con ello.

6.5. HIPIAS

Platón en un célebre pasaje del *Protágoras* incluye una intervención de Hippias de Elis en busca del acuerdo entre Protágoras y Sócrates, colocando en boca de este la antítesis νόμος-φύσις como eje a partir del cual se configura la ‘vergüenza’ que implicaría mantener una discusión entre quienes conocen la naturaleza de las cosas (ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων

εἰδέναι).¹³³ En este apartado me propongo mostrar que, en el caso de Hippias, el debate νόμος-φύσις forma parte de una polémica conceptual producida en el marco de su universo intelectual, es decir, forma parte del horizonte de comprensión a partir del cual se discute y se hace política. De modo que, no se desprende de su discurso que esta polémica haya sido producida o definida por este, así como tampoco se puede extrapolar su autoría a un grupo o movimiento intelectual en particular. Para ello, en primer lugar, analizo las dos primeras líneas del discurso de Hippias donde se presenta la antítesis φύσις-νόμος como clave argumentativa. Luego, realizo una lectura del pasaje poniendo de relieve su aspecto político.

En el discurso de Hippias la antítesis νόμος-φύσις es introducida como clave argumentativa mediante la cual pretende persuadir al auditorio. La contraposición aparece claramente explicitada en las dos primeras líneas del discurso:

Ἵ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγούμαι ἐγὼ
 ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας
 ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ·

Señores aquí presentes, yo los considero a todos como de la misma estirpe, familiares y ciudadanos por naturaleza, no por costumbre.¹³⁴

El uso del dativo singular φύσει no resulta una novedad en referencia al carácter natural de la aristocracia, sino que la novedad radicaría en el hecho de que se establezca la φύσις en la constitución de un orden contrapuesto y por encima del νόμος.¹³⁵ Los textos entre los siglos VIII y VI nos permiten observar un uso muy restringido de φύσει. En Homero la utilización de este dativo remite a su sentido arcaico derivado de φύω;¹³⁶ para los autores de los siglos VII y VI el uso del aparece en testimonios posteriores que se refieren a ellos, principalmente Aristóteles, Jámblico, Diógenes Laercio, Acio y algunos escolios.¹³⁷ No obstante, hacia fines del siglo VI

¹³³ Pl. *Prt.* 337c-e.

¹³⁴ Pl. *Prt.* 337d1-3 (trad. Divenosa 2006, modificada).

¹³⁵ Cf. Ostwald (1992) 355.

¹³⁶ Hom. *Il.* 1.234-6 (ed. Allen): ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους / φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομῆν ἐν ὄρεσσι λείλοιπεν, / οὐδ' ἀναθηλήσει [“<juro> por este cetro, que ya nunca ni hojas ni ramas / hará brotar, una vez que ha dejado en los montes el tocón, / ni volverá a florecer”, trad. Crespo Güemes (BCG)].

¹³⁷ (a) *Tales*: Aëtius 2.24, 1 [= 11B17a (DK)]; (b) *Teágenes*: Σ ad D.T. 164, 23 [= 8A1a (DK)]; (c) *Pitagóricos*: Arist., *Metaph.* 1.5, 985b23 [= 58B4 (DK), 10cD6 (LM), 17D1, D4, D20a, D40b (LM)]; D.L., VII, 34 [= 58C3 (DK), 10cB22 (LM)]; Iambl. *VP* 174 [= 58D3 (DK)], 180 [= 58D5 (DK), 17D54e (LM)]; (d) *Heráclito*: Suda, s.v. Ἡράκλειτος [= 22B1a (DK), 9D1, D110, R86 (LM)]; Aëtius 1.3, 11 [= 22B5 (DK), 9D15 (LM)]; Arist. *DC* 1.10, 279b12 [= 22B10 (DK), 9D47, D90 (LM)]; (e) *Anaxágoras*: Arist. *Metaph.* 1.3, 984b15 [= 59B58 (DK)], *Mete.* 2.7, 365a14 [= 59B89 (DK)]; Σ. ad Homero (A) zu R 161 [= 59B98 (DK)]; Arist. *DA* 1.2, 405a14 [= 59B100 (DK)].

encontramos en Esopo un uso en el cual φύσει se utiliza en el sentido de “por naturaleza” para referir a características morales, tanto la bondad (fábula 157) como la maldad (fábulas 50, 159, 175), así como a propiedades esenciales (fábulas 178, 182).¹³⁸ En las fuentes de la segunda mitad del siglo V se puede observar un uso de φύσει ligado en cierta medida a condiciones necesarias, por un lado, referido a propiedades estructurales dependientes del género al que se pertenece,¹³⁹ y, por otro lado, a propiedades adquiridas por el nacimiento.¹⁴⁰ No obstante, Tucídides realiza, además, un uso del mismo atribuido a condiciones contingentes como la envidia que generaría Atenas en ciudadanos de otras πόλεις debido al poderío alcanzado,¹⁴¹ así como a las acciones que generaría en los atenienses la condición de derrotados de los sicilianos¹⁴² y la condición natural de Atenas como fortaleza.¹⁴³ Este uso introduce como novedad que ‘lo natural’ se refiere ya no al hecho de una propiedad intrínseca, sino al efecto de una decisión política: tanto el poderío ateniense, como las acciones y la condición de fortaleza de la ciudad de Atenas son resultado de decisiones políticas tomadas en la asamblea. Esta documentación del término nos permite observar un cierto desplazamiento de su uso entre los siglos VIII y V, lo cual estaría en el trasfondo del discurso de Hippias, en tanto la φύσις como propiedad de nacimiento se ve dislocada respecto de la imposición de una condición producto de una decisión.

El discurso de Hippias se enmarca en un contexto en el que ὁ νόμος es el resultado del proceso de decisión asambleario, en tanto admite la participación del δῆμος en la deliberación legislativa, lo cual es posible gracias a las reformas de Efialtes en el 462/1 que implantaron una “democracia radical” en Atenas. Por lo que, la sangre o las relaciones de parentesco ya no median como garantía de la corrección del νόμος, tal como lo hacían durante el período arcaico.¹⁴⁴ Por lo cual,

¹³⁸ Utilizamos la numeración de la edición de Hausrath & Hunger (1970-1959). Adjunto las equivalencias con las ediciones de Perry (1952) y Chambry (1925): 50 Hausrath & Hunger [= 50 (Perry), 76 (Chambry)], 157 Hausrath & Hunger [= 152 (Perry), 214 (Chambry)], 159 Hausrath & Hunger [= 154 (Perry), 225 (Chambry)], 175 Hausrath & Hunger [= 175 (Perry), 242 (Chambry)], 178 Hausrath & Hunger [= 169 (Perry), 248 (Chambry)], 182 Hausrath & Hunger [= 172 (Perry), 266 (Chambry)].

¹³⁹ S. *El.* 686, *OC* 1295; E. *Tr.* 672, *Or.* 420; Thuc. 1.76.3, 6.79.1.

¹⁴⁰ S. *Ant.* 659, *Ai.* 1301; E. *Hipp.* 79, *El.* 390; Thuc. 5.103.1.

¹⁴¹ Thuc. 6.16.3.

¹⁴² Thuc. 4.60.1.

¹⁴³ Thuc. 4.3.2.

¹⁴⁴ Durante la primera fundación de Atenas (“sinecismo de Cécrope”) los primeros ἄριστοι, vinculados a la βασιλεία de los distintos sectores aristocráticos del Ática, tenían como privilegio exclusivo de dichas familias interpretar las πατρία vinculados al culto a Zeus. Dichas familias constituían a los *eupátridas*, quienes pertenecían a las fraternías que rendían culto a Zeus Πατρώος durante el altoarcaísmo. Situación que habría sido reorganizada tras las reformas de Solón y Clístenes. Para ampliar este punto, ver: Valdés Guía (2012) 9-36; (2004) 62-78; (2002) 185-245.

el uso de φύσει en contraposición con νόμος nos permite comprender su definición del auditorio como συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας, en tanto no es un auditorio cualquiera, sino uno definido por su consanguineidad proveniente del nacimiento (συγγενεῖς), su primacía proveniente de la βασιλεία derivada de los οἴκοι a los que pertenecen (οἰκείους) y la ciudadanía que les corresponde no porque una ley lo establezca, sino por un *derecho propio* de sus familias (πολίτας). En este contexto, en el discurso de Hipias, la φύσις está más próxima al carácter aristocrático de las propiedades atribuidas al auditorio que a ‘la naturaleza’ como principio universal y abstracto, de modo que su uso en contraposición con νόμος nos permite advertir un intento de restitución de dicha condición aristocrática, contraponiéndose al uso ‘político’ que φύσει habría adquirido hacia el siglo V. Esta operación, sin embargo, no es otra cosa que el resultado de una decisión también política por parte de Hipias, dado que pone en evidencia que este está planteando la antítesis en el marco de un determinado “lenguaje político” —entendido en la clave de las *rationalités politiques* de Rosanvallon¹⁴⁵—.

La propuesta de Hipias por restituir a la φύσις en un sentido no-político implica que esta no es establecida en el marco de los procesos de toma de decisiones por parte de la *pólis*, esto es, dentro del marco institucional, sino que pretende establecerla por fuera de dicho marco procurando ejercer influencias desde el ámbito de ‘lo político’. A diferencia del sentido político que retoma Tucídides de los debates políticos contemporáneos, la restitución de Hipias también es política, pero en otro sentido. Si bien no coloca la condición natural como una propiedad resultado de la deliberación asamblearia, se enmarca dentro de su misma lógica de funcionamiento, puesto que no busca desarticular la lógica o racionalidad establecida por la democracia, sino subvertirla dentro de sus propias reglas, prácticas y representaciones, al poner en tensión en el plano del discurso la propia condición de la φύσις.

El discurso de Hipias en las líneas siguientes retoma una contraposición clave entre “lo similar por naturaleza” (τὸ γὰρ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φύσει) y “la violencia contra la naturaleza” (πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται),¹⁴⁶ el primero atribuido a “los que son de la misma estirpe” (συγγενές), y el segundo al “*nómos* tirano de los hombres” (ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὦν τῶν ἀνθρώπων). Esta contraposición implica un traslado de la antítesis φύσις-νόμος del plano de ‘la política’ al plano

¹⁴⁵ Rosanvallon (1985) 99-100. Sobre la propuesta historiográfica de Rosanvallon, ver supra Cap. 2, §2.1.3.3.

¹⁴⁶ Pl. *Prt.* 337d1-2.

de ‘lo político’ en tanto si bien la antítesis rechaza el aspecto institucional de la decisión asamblearia, la cual se enmarca en el marco de funcionamiento de la *pólis* democrática, busca restituir un plano fundacional de la comunidad: la φύσις.

En primer lugar, este principio de semejanza no es una innovación de Hippias, sino que aparece esbozado en los filósofos presocráticos.¹⁴⁷ Anaxágoras, según el testimonio de Simplicio,¹⁴⁸ habría partido del principio de que πᾶν ὑπὸ ὁμοίου τρέφεται¹⁴⁹ a partir de lo cual derivaría que αὐξεται δὲ τὸ ὅμοιον τῶι ὁμοίῳ,¹⁵⁰ de modo que el uso del verbo αὐξάνω estaría marcando no sólo la capacidad de crecimiento de ‘lo semejante’ (τὸ ὅμοιον), sino el límite de dicho crecimiento, en tanto el sufijo -άνω, según Chantraine, marca “l’aboutissement du procès”¹⁵¹ de modo que no puede crecer más que el límite establecido por ‘lo semejante’ de lo que se alimenta. Asimismo, Demócrito, de acuerdo con el testimonio de Sexto Empírico, atribuye a este principio el poder de reunir (συναγωγόν) ‘lo semejante’: ὡς ἂν συναγωγόν τι ἐχούσης τῶν πραγμάτων τῆς ἐν τούτοις ὁμοιότητος,¹⁵² no obstante, en este pasaje la capacidad de reunir se produce por la diferenciación que esta genera al unir lo semejante. Por otra parte, según el testimonio de Aristóteles, Empédocles habría atribuido este principio al conocimiento (ἢ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῶ ὁμοίῳ); sin embargo, conocimiento y sensación constituyen para este procesos físicos, al sostener que la capacidad de ver un objeto se debe a que se comparten los mismos elementos (tierra, agua, éter, fuego, amor y odio).¹⁵³ De manera que en los presocráticos el uso de este principio se encuentra referido a la φύσις. Asimismo, en algunos tratados del *Corpus Hipocraticum*, posiblemente coetáneos al discurso de Hippias, se puede observar una utilización de este principio. En primer lugar, se utiliza la fórmula τὸ ὅμοιον ὡς τὸ ὅμοιον para hacer referencia al movimiento de los elementos,¹⁵⁴ así como cuando afirma que según el

¹⁴⁷ Cf. Pla. *Lys.* 214a-216b, donde Platón cita el pasaje de Homero (*Od.* 17.218), y afirma que “los más sabios” explotaron esta idea en los escritos sobre la naturaleza (315c5).

¹⁴⁸ Simp. *in Ph.* 460, 4-17 [= 59A45 (DK); 673 (FP)].

¹⁴⁹ “todo se alimenta de lo que es semejante” (trad. Eggers Lan FP)

¹⁵⁰ “lo semejante crece de lo semejante” (trad. Eggers Lan FP)

¹⁵¹ Chantraine (1968) 141.

¹⁵² Simp. *M.* 7.117 [= Dem. 68B164 (DK); 1001 (FP)]: “como si la semejanza de las cosas tuviese el poder de reunir las entre sí” (trad. Santa Cruz & Cordero [FP]).

¹⁵³ Arist. *Metaph.* 1000b [= 31B109 (DK); 416 (FP)].

¹⁵⁴ Hp. *Nat.Puer.* 17.4.

principio de la semejanza al alimentarse ἢ ὁμοίη ἰκμάς τὴν ὁμοίην, καὶ διαδίδωσι τῷ σώματι,¹⁵⁵ retomando en cierta medida la aplicación del principio realizada por Anaxágoras¹⁵⁶ y Empédocles.¹⁵⁷ No obstante, en el *Corpus Hippocraticum* el uso de la fórmula ὁμοίην κατὰ συγγενές¹⁵⁸ para referirse al proceso de nutrición de las plantas en tanto ἔλκει ἕκαστον ἀπὸ τῆς γῆς τροφήν, οἷόν περ καὶ αὐτό ἐστι,¹⁵⁹ de manera que ὁμοίην κατὰ συγγενές implica la semejanza en tanto elemento proveniente de su propia generación, mientras que ἀπὸ τῆς γῆς τροφήν indica que a su vez se nutre de la tierra por estar compuesta del mismo material.¹⁶⁰ De manera que, si bien encontramos hacia el siglo V un uso ‘similar’ al de los presocráticos, se establece un leve desplazamiento en los términos. Por una parte, al modo de los presocráticos, se mantiene el que la φύσις opere como elemento articulador de ‘lo semejante’, estableciendo los límites y la diferenciación; pero, por otra parte, se introduce a la φύσις en el discurso de la semejanza la συγγενές. Esta variación, de acuerdo con el testimonio de Platón, habría sido incorporada en el discurso de Hípias, quien en la afirmación τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν¹⁶¹ retoma esta tradición, pero, sostenemos nosotros, trasladándola al plano de ‘lo político’ en tanto opera como un elemento fundante de la comunidad en cuanto tal, dado que lo plantea como inmanente a la comunidad a la que refiere su discurso (la comunidad de los sabios), pero que a su vez opera como principio trascendente a la comunidad política (entendida como la comunidad que emerge como resultado de la participación asamblearia). La φύσις permite establecer un juego entre lo inmanente y lo trascendente, en tanto asume el carácter contingente de la comunidad política y, por ende, puede poner en evidencia la fragilidad del vínculo que sostiene las prácticas democráticas atenienses. Por lo que el discurso de Hípias no reproduce el principio de semejanza tal como lo tematizaron los presocráticos, sino que lo enmarca en la

¹⁵⁵ Hp. *Morb.4* 33.3: “cada variedad de humor arrastra a su semejante y lo distribuye en el cuerpo” (trad. Rodríguez Blanco BCG)

¹⁵⁶ Simp. *in Ph.* 460, 4-17 [= 59A45 (DK); 673 (FP)]

¹⁵⁷ Plut. *Quaestiones convivales* 4.1.1, apud. *Mor.* 664A [= 31B90 (DK); 22D68 (LM); fr. 543 (Bollack 1965-69); fr. 75 (Wright 1981); fr. 90 (Inwood 2001); fr. 83 (Gallavotti 1975)].

¹⁵⁸ Hp. *Morb.4* 34.1-2: “lo semejante de forma congénita”.

¹⁵⁹ *Ibid.*: “cada una arrastra de la tierra su alimento según su propia naturaleza” (trad. Rodríguez Blanco [BCG])

¹⁶⁰ El hecho de que el “principio de semejanza” haya sido comúnmente aplicado a la nutrición y esta haya sido vinculada a las propiedades de la tierra y los nutrientes que de ella se derivan, nos permitirían inferir que la utilización por parte de Hípias no es ingenua, de modo que συγγενές vinculado con ἀπὸ τῆς γῆς τροφήν, puede ser pensada como metáfora que remite en el imaginario ateniense al mito de autoctonía. Cf. Detienne (2005); Loraux (2007).

¹⁶¹ Pl. *Prt.* 337d1.

lógica del lenguaje político de la democracia ateniense (*i.e.* la *rationalité politique* que permite pensar en el marco de esta paradoja), para subvertir dicha lógica desde su interior.

En segundo lugar, la afirmación de que el *νόμος πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται*¹⁶² aparece como oposición al principio de semejanza de “los que son de la misma estirpe” (*συγγενές*). Sin embargo, el *νόμος* es caracterizado como *τύραννος ὦν τῶν ἀνθρώπων*. La mayoría de los críticos y comentaristas¹⁶³ aceptan que Hipias toma como modelo el *νόμος πάντων βασιλεύς* del fr. 169 (SM) [= fr. 152 (Bowra)] de Píndaro. No obstante, Ehrenberg considera que en el pasaje de Píndaro no hay ninguna referencia al contraste *νόμος-φύσις*, sino que *νόμος* debe ser pensado más próximo al pensamiento de Heráclito.¹⁶⁴ Guthrie, sin embargo, considera que si bien no existe acuerdo en el significado del pasaje de Píndaro, propone que en este pasaje Píndaro afirma el poder de *νόμος* en tanto dioses y hombres se someten a él.¹⁶⁵ No obstante, podemos suponer que en el discurso de Hipias no se reproduce la frase pindárica, sino que, al igual que con el “principio de semejanza”, se la alterna convirtiendo al *νόμος βασιλεύς* en un *νόμος τύραννος*. De acuerdo con Stier, Hipias estaría invirtiendo el significado de las palabras de Píndaro, en tanto el *νόμος* como *τύραννος ὦν τῶν ἀνθρώπων* de Hipias tiene poco en común con el *πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων* de Píndaro, ya que en este pasaje *δικαιῶν* establece un agudo contraste con *βιάζεται* atribuido al *νόμος*, mientras que en Hipias el *νόμος* como *τύραννος* traduce a este como valor negativo en la lógica democrática, entendido como una suerte de soberano usurpador (*König-Usurpator*).¹⁶⁶ La palabra *βασιλεύς* no le sirve a Hipias en tanto no era común su uso para referirse a la usurpación de estatutos, ya que este era un oficial establecido por la *πολιτεία*, mientras que la usurpación está asociada al *μοναρχός* derivado en *τύραννος*. De manera que Hipias con la frase *νόμος τύραννος* denuncia su condición ilegítima como fundamento de la

¹⁶² Pl. *Prt.* 337d: “usa muchas veces la violencia contra la naturaleza”, trad. Divenosa (2006)

¹⁶³ Cf. Dümmler (1889) 254; Stier (1928) 244; Johann (1973) 17; Hoffmann (1997) 154.

¹⁶⁴ “...es ist kein Zweifel, daß diese erst durch den sophistischen *νόμος-φύσις* Gegensatz möglich gewordene Deutung für Pindar keine Geltung haben kann. Das Fragment als Ganzes ist uns ein Rätsel. Trotzdem läßt sich wohl vermuten, was hier der *Nomos* bedeutet. So nahe es liegt, an Heraklit zu denken, so scheinen mir doch die Welten des ritterlichen und frommen Thebaners und des grübelnden ionischen Philosophen allzuweit voneinander zu liegen, als daß man bei Pindar den metaphysischen Begriff des *θεῖος* wiederfinden könnte”, Ehrenberg (1921) 119.

¹⁶⁵ Guthrie (1988) 136-138.

¹⁶⁶ Stier (1928) 245. Cf. Nestle (1940) 367; Johann (1973) 17; Wolf (1952) II 80.

comunidad, en contraposición con el valor positivo de τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν que vimos en el párrafo anterior.

Como se puede observar, en este pasaje del discurso de Hippias transmitido por Platón, encontramos, por un lado, la articulación de los términos νόμος-φύσις como una contraposición —es decir, como antitéticos—; pero, por otro lado, también podemos observar la introducción de un uso político de estos conceptos. Este uso político responde a lo que se pretende hacer con ello antes que a lo que estos términos denotan, es decir, se enmarca den el ámbito de ‘lo político’.

6.6. CORPUS HIPPOCRATICUM

En el *Corpus hippocraticum* encontramos una serie de textos que una parte importante de los estudiosos ha considerado de posible “influencia sofística”, justamente por retomar la articulación entre φύσις y νόμος. En el tratado *Lex*, donde algunos han observado la presencia de la antítesis νόμος-φύσις, se adjuntan otros conceptos intervinientes como τέχνη, δόξα, ἐπιστήμη, διδασκαλία; los cuales también son considerados de origen “sofístico”. Asimismo, en el tratado *De victus ratione* [= *De diaeta*] la referencia a la oposición entre νόμος y φύσις, así como la similitud entre el comienzo del libro III y el testimonio acerca de la posición de Protágoras sobre los dioses,¹⁶⁷ suele ser leído en clave de “influencia sofística”. Nos detendremos en el análisis de estos textos a fin de establecer el modo en que se articulan los conceptos de νόμος y φύσις.

6.6.1. *Lex*

El tratado hipocrático *Lex* tiene como objetivo destacar la importancia del correcto ejercicio de la ἰατρικὴ τέχνη. La situación en la cual se llevan a cabo estas reflexiones, a juicio del autor, es que esta técnica es la más distinguida (ἐπιφανεστάτον), pero por la ignorancia (ἀμαθία) que presentan muchos de los que la practican queda relegada (ἀπολείπεται). Para ello, el autor del texto recurre a una serie de reflexiones pedagógicas referidas al aprendizaje de la medicina,

¹⁶⁷ D.L. 9.51; Eus. *PE* 14.3.7, 14.19.10 [T2 = 80B4 (DK); 31D10 (LM)]

otorgando preponderancia a la φύσις. Sin embargo, su argumento se sostiene sobre el supuesto de que la educación (παιδεία) cumple una función normativa, la cual se sostiene sobre el carácter punitivo que establece el νόμος.¹⁶⁸ Por este motivo, construye argumento a partir de la siguiente premisa:

[...] πρόστιμον γὰρ ἰητρικῆς μούνης ἐν τῆσι πόλεσιν οὐδὲν ὠρίσται, πλὴν ἀδοξίης· [...].

[...] la medicina es la única <técnica> que en las *póleis* no tiene establecida una penalización, excepto el desprestigio, [...].¹⁶⁹

En este pasaje el autor trata de establecer lo que considera la causa (αἰτία): dado que la función del νόμος es educar a los ciudadanos mediante el castigo y que las *póleis* no ejercen un control de su ejercicio, así como tampoco penalizan a quienes no lo realizan correctamente, la ἰατρικὴ τέχνη resulta desvalorizada. Esta desvalorización estaría dada por la propagación de personas que se hacen llamar médicos, pero que carecen de la instrucción para aplicar correctamente esta técnica. El autor destaca que la única consecuencia del mal ejercicio de esta técnica sería la ἀδοξία, es decir, la deshonra producida porque los otros no tienen una buena opinión de ellos y, por ende, caen en el desprestigio. Sin embargo, el desprestigio, según el autor, a diferencia de los castigos impuestos por el νόμος,¹⁷⁰ no produce ningún perjuicio en quienes realizan una acción incorrecta, sino que quien padece perjuicio es el paciente.

Luego el autor pretende establecer una diferencia entre los que ‘realmente’ son médicos y quienes solamente lo parecen, tal como puede observarse en el siguiente pasaje:

Ὅμοιάται γὰρ εἰσιν οἱ τοιοῖδε τοῖσι παρεισαγομένοισι προσώποισιν ἐν τῆσι τραγωδίησιν· ὡς γὰρ ἐκεῖνοι σχῆμα μὲν καὶ στολὴν καὶ πρόσωπον ὑποκριτοῦ ἔχουσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ὑποκριταί, οὕτω καὶ ἰητροί, φήμη μὲν πολλοὶ, ἔργω δὲ πάγχυ βαιοί.

Pues estos <sc. los falsos médicos> son semejantes a los personajes que se introducen fortuitamente en las tragedias: así como estos tienen aspecto, ropa y máscara de actor, pero no son actores, de manera similar ocurre con los médicos, muchos lo son por su fama, pero de hecho muy pocos <lo son>.¹⁷¹

¹⁶⁸ Cf. Ps.-Plut. *περὶ ἀσκήσεως* 178, 25 (ed. Lagarde) [T5 = 80B11 (DK), 31D13 (LM)], donde en la cita a Protágoras traducida al siríaco se utiliza el término *ܡܪܕܘܬܗ* (*mardūthā*), el cual tiene un sentido normativo cercano al que se otorga en este texto al término *παιδεία*.

¹⁶⁹ Hp. *Lex* 1.5-6 (ed. Heiberg [CMG]).

¹⁷⁰ Jaeger (1933) 282-283.

¹⁷¹ Hp. *Lex* 1.7-10 (ed. Heiberg [CMG]).

En este pasaje se establece una analogía, según la cual, al igual que aquellos que están caracterizados como un personaje accesorio (παρεισαγομένοισι προσώποισιν), no se lo puede considerar un actor (ὑποκριτής), dado que, tal como lo indica la desinencia -της, carece de actividad en la obra. De manera que estos personajes (πρόσωπον) se caracterizan por su modo de aparecer: parecen actores. Mientras que, en el caso de los médicos, quienes aplican estas técnicas con ignorancia, “parecen médicos”, pero carecen de la instrucción para aplicar esta técnica con conocimiento.¹⁷² Por lo que, los ignorantes respecto de la técnica médica son considerados médicos por la opinión de los demás (φήμη), pero de hecho (ἔργον) no lo son.

La distinción entre “ser *X* por opinión” y “ser *X* de hecho”, puede leerse como “ser *X* falsamente” y “ser *X* verdaderamente”. Esto se puede corroborar en el §4 cuando afirma:

[...] ἀτρεκέως αὐτέης γνώσιν λαβόντας, οὕτως ἀνὰ τὰς πόλιας φοιτεῦντας, μὴ λόγῳ μῶνον, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ἰητροῦς νομίζεσθαι.

[...] es preciso que, poseyendo un conocimiento sólido y auténtico <sc. de la técnica médica>, al ir de ciudad en ciudad se lo tenga por costumbre como médico no sólo de nombre, sino también de hecho.¹⁷³

En este pasaje, por un lado, establece que el “ser médico de hecho” equivale a “poseer un conocimiento sólido (ἀτρεκής) y auténtico (αὐτός)”; mientras que, por otro lado, transforma la antítesis φήμη-ἔργον en λόγος-ἔργον. En el §4, a su vez, esta distinción se caracteriza a partir de una distinción entre δόξα y ἐπιστήμη:

Δύο γὰρ, ἐπιστήμη τε καὶ δόξα, ὧν τὸ μὲν ἐπίστασθαι ποιέει, τὸ δὲ ἀγνοεῖν.

Pues, dos <cosas distintas> son la ciencia y la opinión, de las cuales la primera produce conocimiento y la segunda ignorancia.¹⁷⁴

De modo que el médico *de hecho* puede considerarse un *verdadero* médico ya que tiene conocimiento verdadero acerca de las causas de la enfermedad y los efectos de los fármacos (ἐπιστήμη);¹⁷⁵ mientras que quien es considerado médico *por opinión* de los demás parece un médico, pero por desconocer las causas y los efectos en realidad es un ignorante.

¹⁷² Müller (1940) 101, considera que con esta comparación se pretende colocar al actor como modelo del médico, debido a que el actor, en la época de escritura del texto, conservaba su función de servicio al culto y a la comunidad.

¹⁷³ Hp. *Lex* 4.7-8 (ed. Heiberg [CMG]).

¹⁷⁴ Hp. *Lex* 4.7-8 (ed. Heiberg [CMG]).

¹⁷⁵ Cf. Hp. *VM* 20.14-23 (CMG). Laín Entralgo (1987) 167, sostiene que la τέχνη se integra por dos capacidades del τεχνίτης: (a) “saber *qué es* aquello que se hace (lo que la habilidad puesta en práctica ‘es’) y aquello

Asimismo, en *Lex* 2.11-14 (*CMG*) se establecen también las condiciones para ser un médico ‘de verdad’: φύσις (disposición natural), διδασκαλίας (enseñanza), τόπου εὐφυέος (lugar adecuado), παιδομαθίης (instrucción), φιλοπονίης (amor al trabajo) y χρόνου (tiempo). Para luego afirmar que:

Πρῶτον μὲν οὖν πάντων δεῖ φύσις· φύσις
γὰρ ἀντιπρῆσσοῦσης, κενεὰ πάντα·

Primero de todo es necesario <sc. para adquirir el conocimiento médico> la disposición natural. Pues cuando se obra en contra de la disposición natural, todo es en vano.¹⁷⁶

En este pasaje se establece que, para ser un verdadero médico, por un lado, se tiene que otorgar primacía a la φύσις; por otro lado, actuar según las disposiciones naturales. De acuerdo con Pedro Laín Entralgo en el *Corpus hippocraticum* el término φύσις es tanto la “común naturaleza de todas las cosas” (κοινή φύσις ἀπάντων) como la “naturaleza propia de cada cosa” (ἰδίη φύσις ἐκάστου).¹⁷⁷ En el primer sentido, sostiene, todo tiene φύσις, siendo esta unitaria, generadora, armoniosa y divina. Mientras que, según el segundo sentido, la φύσις remite a las φύσεις de cada cosa particular, el conjunto de sus propiedades, lo que lo hace ser lo que es.¹⁷⁸ No obstante, Pierre Hadot, desde la historia de las ideas, sostiene que en el *Corpus hippocraticum* se puede observar un desarrollo del uso de φύσις en sentido relativo, *i.e.* como “la constitución propia *del* paciente” o “su modo *de* ser”, que deriva en un uso absoluto, *i.e.* designa el proceso natural o trabajo de las cosas.¹⁷⁹ En el mismo sentido, aunque desde una propuesta diferente, Arnaud Macé sostiene que en los textos hipocráticos la φύσις no llega a ser un sustantivo colectivo, sino que “Loin d’être un collectif, la φύσις archaïque est en effet distributive. Elle est toujours la φύσις de quelque chose”.¹⁸⁰ En el pasaje *Lex* 2.14-15 (*CMG*), por su parte, φύσις remite a la disposición natural de

sobre que se opera (lo que ‘es’ la realidad a que se aplica el ‘arte’) y (b) “saber *por qué* se hace lo que se hace, cuando se actúa ‘según arte’”. De modo que el τεχνίης ἰατρική “debe saber qué son el tratamiento y el diagnóstico, qué es el hombre, qué es la enfermedad y qué el remedio; con todo lo cual sabrá de manera suficiente por qué el hace en cada caso lo que un tratamiento correcto requiere”.

¹⁷⁶ Hp. *Lex* 2.14-15 (ed. Heiberg [*CMG*]).

¹⁷⁷ Laín Entralgo (1970) 46-64; (1987) 168. Cf. Hp. *Epid.* 1.

¹⁷⁸ Laín Entralgo (1987) 168-170.

¹⁷⁹ Hadot (2004) 18-21.

¹⁸⁰ Macé (2013) 7. Cf. Macé (2012) 71-72.

los hombres que los “conduce hacia lo mejor”,¹⁸¹ es decir, aquellas capacidades que vienen de nacimiento para adquirir el conocimiento que permite aplicar la *ιατρικὴ τέχνη*.

Su argumento es ejemplificado por medio de una analogía entre el médico y el agricultor:

ὁκοίη γὰρ τῶν ἐν τῇ γῆ φυομένων θεωρήη,
τοιήδε καὶ τῆς ἱητρικῆς ἢ μάθησις· ἢ μὲν γὰρ
φύσις ἡμέων, ὁκοῖον ἢ χώρη, τὰ δὲ δόγματα
τῶν διδασκόντων, ὁκοῖον τὰ σπέρματα, ἢ δὲ
παιδομαθίη, τὸ καθ' ὥρην αὐτὰ πεσεῖν εἰς
τὴν ἄρουραν· ὁ δὲ τόπος ἐν ᾧ ἢ μάθησις,
ὁκοῖον ἢ ἐκ τοῦ περιέχοντος ἡέρος τροφή
γιγνομένη τοῖσι φυομένοισιν, ἢ δὲ φιλοπονίη,
ἐργασίη· ὁ δὲ χρόνος ταῦτα ἐνισχύει πάντα,
ὡς τραφήναι τελέως.

Porque el aprendizaje de la medicina es como la observación de lo que crece en la tierra <i.e. de las plantas>. Porque nuestra disposición natural es como el suelo; las enseñanzas de los maestros <son> como las semillas; la instrucción <es> como la siembra de las semillas en su momento oportuno; el lugar en el que se recibe el aprendizaje <es> como el alimento que, procedente del medio ambiente, llega a los frutos; el amor al trabajo <es> como el laboreo de la tierra; finalmente, el tiempo va fortaleciendo todas estas cosas para hacerlas madurar completamente.¹⁸²

En este pasaje, mediante la metáfora agrícola, se aplican las condiciones del aprendizaje para ser médico que fueron establecidas en *Lex* 2.11-14 (*CMG*). Werner Jaeger considera que aquí se utiliza la “trinidad pedagógica” establecida por los sofistas —i.e. naturaleza, enseñanza y hábito—, la cual habría sido aplicada por Plutarco en *Mor.* 2A-B donde este declara que conoce y utiliza la literatura antigua relativa a la educación. El pasaje de Plutarco, según Jaeger, presenta tanto elementos “primitivos” como aquellos que le han sido añadidos con posterioridad. Se puede encontrar una síntesis de elementos platónicos respecto de la naturaleza del alma, así como de la concepción aristotélica de la *τέχνη* como compensación de la naturaleza; pero dado que el ejemplo de la agricultura está tan íntimamente vinculado con la “trinidad pedagógica”, este debe considerar un elemento propio de la sofística.¹⁸³ Friedrich Müller, en cambio, rechaza la asociación entre la analogía de Plutarco y *Lex* establecida por Jaeger, encontrando diferencias significativas entre ambos;¹⁸⁴ concluyendo que la analogía entre educación y agricultura debió ser anterior a la sofística, lo cual no implica necesariamente que el texto de *Lex* tenga dicha antigüedad.

¹⁸¹ *Lex* 2.14-15 (*CMG*). Cf. *Hp. Decent.* 4 (*CMG*).

¹⁸² *Hp. Lex* 3.1-6 (ed. Heiberg [*CMG*]).

¹⁸³ Jaeger (1933) 285-286.

¹⁸⁴ Müller 94-96.

Las contraposiciones entre “por opinión de los demás”/“de nombre” y “de hecho” (Hp. *Lex* 1.7-10, 4.7-8 [CMG]), entre “ciencia (conocimiento)” y “opinión (ignorancia)” (Hp. *Lex* 4.7-8 [CMG]), así como entre “ser” y “parecer” (Hp. *Lex* 1.7-10 [CMG]) también son considerados por varios especialistas como elementos sofísticos, dado que son leídos, junto con la analogía entre agricultura y educación, en el marco de la contraposición “sofística” entre νόμος-φύσις. Sin embargo, como se puede observar en estas oposiciones son construidas a partir de la distinción λόγος-ἔργον, la cual, como había señalado Heinemann, habría sido más antigua y popular que la antítesis νόμος-φύσις.¹⁸⁵ Estas oposiciones se construyen sobre la base de la distinción entre el “decir y persuadir a los demás de que se es *X*” y el “hacer *X*”, es decir entre el no tener conocimiento pero “parecer” que se lo tiene (ignorancia) y el poder ejercer la práctica por posesión del conocimiento. De modo que la utilización de estas oposiciones responde a una lógica que no necesariamente se equipara a la antítesis νόμος-φύσις. Se podría objetar que la frase φύσις γὰρ ἀντιπρῆσσοῦσης, κενεὰ πάντα está presentando a la φύσις como elemento inviolable, conjeturando, a partir de que el autor señala como causa de la situación de la medicina en su época una deficiencia en la normativa de las πόλεις, que el νόμος sería aquello que pretende contradecir a la φύσις; derivándose de ello que el νόμος es una sentencia vacua si no sigue los preceptos naturales. Sin embargo, cabe observar que la referencia al νόμος como normativa de una πόλις es repuesto a partir del contexto, mientras que el único término de la raíz νομ- que aparece en el texto es la forma medio-pasiva del verbo νομίζω (“tener por costumbre”) en *Lex* 4.8 (CMG). En dicho pasaje, el uso de este término busca reemplazar el valor otorgado a la φήμη en la definición del ἰατρικός (Hp. *Lex* 1.7-10 [CMG]), dándole un matiz normativo; por lo cual, la costumbre no es presentada como necesariamente opuesta a lo que dispone la naturaleza, sino como elementos que se complementan. De modo que, si bien exigir su complementación significa que estos pueden complementarse u oponerse, la antítesis es presentada como una posibilidad no una necesidad, es decir, no son considerados por definición dos elementos opuestos entre sí.

¹⁸⁵ Heinemann (1945) 45.

6.6.2. *De victus ratione* [= *De diaeta*]

En dos pasajes del tratado *De victus ratione* [= *De diaeta*] se hace referencia a la oposición νόμος-φύσις. En el primer pasaje se afirma explícitamente: ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος,¹⁸⁶ es decir, νόμος y φύσις están enfrentados (ἐναντίος); mientras que en el segundo se dice: νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησόμεθα, οὐχ ὁμολογέεται ὁμολογεόμενα,¹⁸⁷ es decir, no están acordando (οὐχ ὁμολογέεται). Sin embargo, se puede observar en ambos pasajes un eco heracliteo. En el primer pasaje se afirma la oposición luego de plantear que:

“Ὅ τι δ’ ἂν διαλέγωμαι γενέσθαι ἢ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν εἶνεκεν ἐρμηνεύω. ταῦτα δὲ ξυμμιγεσθαι καὶ διακριθεσθαι δηλῶ. ἔχει δὲ ὦδε· γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὐτό, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τωὐτό, αὐξηθῆναι καὶ μειωθῆναι τωὐτό, γενέσθαι, ξυμμιγῆναι τωὐτό, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι, διακριθῆναι τωὐτό, ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό, καὶ οὐδὲν πάντων τωὐτό.

Lo que en mi charla llamo “nacer” o “perecer” lo describo así de acuerdo con la gente, pero aclaro que se trata de que eso se mezcla y se disgrega. Lo que sucede es de este modo: nacer y perecer es lo mismo; mezclarse y disgregarse, lo mismo; aumentar y disminuir, lo mismo; nacer y mezclarse, lo mismo; morir y separarse, lo mismo; cada ser frente a todos y todos frente a cada uno, lo mismo, y nada de todo ello es lo mismo.¹⁸⁸

Como se puede observar comparte el uso de conceptos y la lógica de algunos fragmentos de Heráclito. Por un lado, la concordancia entre pares de opuestos (γενέσθαι-ἀπολέσθαι, ξυμμιγῆναι-διακριθῆναι, αὐξηθῆναι-μειωθῆναι, γενέσθαι-ξυμμιγῆναι) que son “lo mismo” (τωὐτό), definiendo “lo mismo” como ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τωὐτό, καὶ οὐδὲν πάντων τωὐτό, rememora algunos fragmentos de Heráclito:

συνάψεις | ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, | συμφερόμενον
διαφερόμενον, | συνᾶιδον διαῖιδον. | ἐκ
πάντων ἐν | καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

Conexiones: | entero no-entero, |
convergente divergente, | consonante
disonante: de todos uno y de uno todos.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Hp. *Vict.* 1.4 (ed. Joly [CMG] p. 128,11; trad. García Gual [BCG]): “Pues la convención es contraria a la naturaleza respecto de todo esto.”

¹⁸⁷ Hp. *Vict.* 1.11. (ed. Joly [CMG] p. 134,26; trad. García Gual [BCG]): “Porque convención y naturaleza, con las que actuamos en todo, no andan de acuerdo, concordando.”

¹⁸⁸ Hp. *Vict.* 1.4 (ed. Joly [CMG] p. 128,6-11; trad. García Gual [BCG]).

¹⁸⁹ [Arist.] *Mu.* 5.396b7 (ed. Mch^a; trad. Mondolfo 1966) [= 22B10 (DK), 9D47, D90 (LM), F10 (Mev), 25 (Mch), A27 (Colli), 124 (Kahn), 16 (Fronterotta), 19 (D-S), 59 (Byw)]

ὁ θεὸς | ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, |
 πολέμος εἰρήνη, κόρος λιμός: | ἀλλοιοῦται δὲ
 ὄκωσπερ <πῦρ, | ὄ> ὀκόταν συμμιγῆι
 θυώμασιν | ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

Dios es: | día y noche, invierno y verano, |
 guerra y paz, saciedad y hambre; | él toma
 diferentes formas, lo mismo que el fuego, |
 que al mezclarse con los sahumerios <sc.
 inciensos> | es llamado según el aroma de
 cada cual de estos.¹⁹⁰

ταῦτό τ' ἐνι | ζῶν καὶ τεθνηκὸς | καὶ τὸ
 ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον | καὶ νέον καὶ
 γηραιόν· | τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι |
 κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

Como <una> y misma cosa existen en
 nosotros: | lo viviente y lo muerto, | lo
 despierto y lo durmiente, | lo joven y lo
 viejo: | porque estas últimas cosas, al
 tornarse, resultan aquellas primeras, y
 aquéllas, al tornarse, estas.¹⁹¹

Esta semejanza estructural en la lógica aplicada en este tratado junto con el uso del verbo *συμμίγνυμι* presente tanto en este pasaje como en el fr. 67 (DK) nos da una pauta del eco heraclíteo de la estructura. Algo similar ocurre con el segundo pasaje, donde la oposición *νόμος-φύσις* se introduce luego de afirmar:

πάντα γὰρ ὅμοια, ἀνόμοια ἐόντα· καὶ
 σύμφορα πάντα, διάφορα ἐόντα·
 διαλεγόμενα, οὐ διαλεγόμενα· γνώμην
 ἔχοντα, ἀγνώμονα· ὑπεναντίος ὁ τρόπος
 ἐκάστων, ὁμολογούμενος.

Todo es semejante siendo distinto,
 convergente siendo divergente, dialogante
 sin entrar en diálogo, poseedor de razón
 siendo irracional. Opuesto es el modo de
 ser de unas cosas y otras, concertándose
 entre sí.¹⁹²

Aquí se reitera la semejanza estructural y el uso de algunos de los términos que utiliza Heráclito por parte del autor del tratado. El uso de *σύμφορος* y *διάφορος* en este pasaje nos remite al uso de los participios *συμφερόμενον* y *διαφερόμενον* en el fr. 10 (DK), los cuales coinciden con el uso dado a estos en otros fragmentos:

τὸ ἀντίξοον συμφέρον | κ(αὶ ἐ)κ τῶν
 διαφερόντων | καλλίστη ἁρμονίῃ | καὶ πάντα
 γίνεσθαι κατ' ἔριν.

Lo que se opone es convergente, | y las
 cosas divergentes <tienen> la más bella
 armonía. | Y todo se genera según la
 discordia.¹⁹³

¹⁹⁰ Hipp. 9.10.8 (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B67 (DK), 9D48 (LM), F67 (Mev), 77 (Mch), 14A91 (Colli), 133 (Kahn), 28 (Fronterotta), 32 (D-S), 36 (Byw)].

¹⁹¹ Plut. *Cons. ad Apoll* 10, apud *Mor.* 106E (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B88 (DK), 9D68 (LM), F88 (Mev), 109 (Mch), A113 (Colli), 60 (Kahn), 22 (Fronterotta), 58 (D-S), 78 (Byw)]

¹⁹² Hp. *Vict.* 1.11 (ed. Joly [CMG]; trad. García Gual [BCG]).

¹⁹³ Arist. *EN* 9.1155b14 (ed. Mev.) [= 22B8 (DK), 9D62 (LM), F8 (Mev), 27d¹+28c¹ (Mch), A5 (Colli), 75 (Kahn), 14a (Fronterotta), 24 (D-S), 46 (Byw)]

οὐ ξυνιαῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἔωτῶι
συμφέρεται | παλίντονος ἄρμονίη ὅκωσπερ
τόξου καὶ λύρης.

No entienden <los hombres> cómo
<todo> lo divergente sin embargo
converge hacia sí mismo: | <en realidad,
tratase de una> conexión <o
acoplamiento> basada en tendencias
opuestas, como en el caso del arco o bien
de la lira.¹⁹⁴

La construcción antitética a partir del uso de los prefijos opuestos *συμ-* y *δια-* en conjunción con un mismo tema recurrente *-φερ-* se repite tanto en el tratado del *Corpus* como en los fragmentos de Heráclito.¹⁹⁵ El texto de Miroslav Marcovich para el fr. 51 (DK) [= 27 (Mch)], siguiendo la propuesta de Zeller, repone *συμφέρεται* a partir de la versión platónica.¹⁹⁶ Si, en cambio, seguimos la lectura sugerida por Diels y aceptamos *ὁμολογέει* en lugar de *συμφέρεται*, esto haría variar la interpretación del fragmento de Heráclito. Sin embargo, no refutaría el eco heraclíteo del pasaje del *Corpus hippocraticum* donde también se usa el participio *ὁμολογούμενος*.

Los pasajes del tratado afirman la oposición *νόμος-φύσις* en el marco conceptual de la armonía de los opuestos heraclíteos. Sin embargo, ello no implica que esta oposición haya pertenecido al campo de intereses conceptuales de Heráclito y, por tanto, previa al siglo V. Como el autor mismo afirma al comienzo del tratado:

ἔλέγχειν... οὐκ τὰ μὴ ὀρθῶς εἰρημένα οὐ
παρεσκεύασμαι· προσομολογέειν δὲ τοῖσι
καλῶς ἐγνωσμένοισι διανενόημαι.

...no vengo dispuesto a censurar lo que no
se ha dicho acertadamente, sino que mi
intención es confirmar con mi
asentimiento lo que está bien
entendido.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Hippol. 9.9.1 (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B51 (DK), 9D49, R32, R90 (LM), F51 (Mev), 27 (Mch), A4 (Colli), 78 (Kahn), 14 (Fronterotta), 20 (D-S), 45+56 (Byw)]

¹⁹⁵ Mouraviev (1999-2011) III.3.B/iii 16, sostiene que en el fr. 8, esta estructura le permite construir estructuras horizontales paradójicas ligadas a estructuras verticales paralelas de sinonimia y antinomia: divergencia – armonía – discordia / unión – diferencia – generación). Sobre la autenticidad de este fragmento, ver Marcovich (1967) 99-100; Kirk (1975) 220-221; Colli (1977-80) III 137-138; Kahn (1979) 193, Robinson (1987) 80-81; Fronterotta (2013) 57-58.

¹⁹⁶ Pl. *Smp.* 187a-b, *Sph.* 242d-e. Cf. Plu. *De Is.* 45 apud *Mor.* 369B, *De tranq. an.* 15 apud *Mor.* 473F, *De an. pocr.* 27 apud *Mor.* 1026A; Porph. *Antr.* 29. En los manuscritos del texto transmitido por Hipólito, en cambio, se lee la forma corrupta *ὁμολογέειν*, corregida por los editores a *ὁμολογεί* y seguida por la mayor parte de los editores de Heráclito. Mouraviev (1999-2011) III.3.B/iii 63, considera que la versión de Hipólito es la más completa y literaria; mientras la versión de Platón en *Smp.*, las de Plutarco y la de Porfirio son variantes del fragmento. No obstante, considera el pasaje de *Sph.* como un fragmento diferente (F83B).

¹⁹⁷ Hp. *Vinct.* 1.1 (ed. Joly [CMG] 122.10-12; trad. García Gual [BCG])

De modo que, el tratado se propone recuperar los saberes adquiridos. Asimismo, el autor admite que esos saberes fueron adquiridos a través de escritos, tal como se evidencia en el uso insistente de *συγγράφω*.¹⁹⁸ Robert Joly reconoce en este tratado una gran cantidad de referencias a escritores previos, tanto filósofos como médicos.¹⁹⁹ Esta situación convierte al tratado en un testimonio acerca de la extensión en el uso de la escritura por ciertos sectores intelectuales. El autor se propone recopilar los saberes de su época acerca de la dieta pero, como sostiene Werner Jaeger, sería injusto calificarlo de mero compilador.²⁰⁰ El objetivo del autor del tratado es recuperar, pero también sistematizar, los saberes contenidos en escritos previos y avanzar respecto de ellos. Ello se debe a que el autor reconoce en los escritos previos una incapacidad conceptual a causa de que carecían de las herramientas retóricas para poder expresarlos correctamente. Por ello, este tratado no es una recopilación de conocimientos, sino un intento de articulación de doctrinas y saberes en el marco de un nuevo tipo de discurso: el médico. Jaeger insiste en que tratar de encontrar a un solo autor en cada pasaje o afirmación del tratado es un error:

El filósofo de la naturaleza al que se pretende desglosar como segunda fuente fundamental de la obra de matiz heracliteano sólo es, a su vez, parcialmente anaxagoriano; a ratos tiene destellos que recuerdan completamente a Empédocles o a Diógenes de Apolonia. Indudablemente, no hay más remedio que dar crédito al autor cuando dice que se inspira en las más diversas fuentes y que su doctrina pretende ser también muy amplia en el aspecto filosófico, al igual que en el aspecto médico.²⁰¹

La interpretación de origen heracliteano de la oposición *νόμος-φύσις* que se presenta en los dos pasajes aludidos en el comienzo de este subapartado probablemente haya sido resultado de la articulación realizada por el autor del tratado. Asimismo, la datación del tratado hipocrático hacia fines del siglo V o comienzos del IV, aceptada por gran parte de los especialistas,²⁰² colocando como *terminus post quem* el 420 debido a que el autor manifiesta conocer a Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Heródico y Protágoras; nos permite suponer que la articulación entre

¹⁹⁸ En el primer párrafo del libro I aparece en 6 ocasiones: *συγγραψάντων* (122.1 CMG), *συγγεγραφέναι* (122.2 CMG), *συνέγραψαν* (122.7 CMG), *συγγραπτέον* (122.8 CMG), *συγράψαντα*, *συγγράψαι* (122.13 CMG). Asimismo, en el párrafo 67, a comienzos del libro III, se refiere a la imposibilidad de tratar por escrito la justa proporción de alimentos en la dieta, utilizando nuevamente el verbo *συγγράφω*.

¹⁹⁹ Cf. Joly (1984) 25-44 [= CMG I.2.4].

²⁰⁰ Cf. Jaeger (1933) 816.

²⁰¹ Jaeger (1933) 816-817.

²⁰² Cf. Jaeger (1933) 817-818; Kühn (1956) 80 n. 1; Diller (1952) 408; Düring (1960) 527 n. 105; Masfeld (1971) 25 n. 116; Kirk (1975) 26-28; Joly (1984) 44-49.

la oposición νόμος-φύσις y la armonía de los opuestos de Heráclito es una construcción del autor del tratado. En virtud de ello no sólo no puede ser considerada la primera formulación de la antítesis ni un testimonio acerca de una datación previa al siglo V, sino que la presupone y la proyecta al pensamiento heraclíteo dado que es un texto posterior.

6.7. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

En los discursos analizados se puede observar, por una parte, una articulación entre νόμος y φύσις; pero, por otra, una conceptualización política de estos términos. En el caso de los discursos de Hippias, Calicles y el tratado *Vict.* se puede observar que dicha articulación se produce en términos antitéticos, mientras que en Antífonte, Protágoras y el Anónimo de Jamblico sólo se puede afirmar una articulación complementaria o, como mucho, una mera oposición. No obstante, en todos los casos podemos observar que estos discursos realizan una conceptualización política, la cual se da en el marco de la *pólis* democrática de Atenas o, en su defecto, son expuestos de modo que se los encuadra dramáticamente en dicha *pólis*.

Los testimonios sobre Protágoras de Abdera nos permiten observar que la articulación entre νόμος-φύσις se da en un marco de conceptualización política, aunque no necesariamente en términos de antítesis. En la THM la politización aparece como resultado de una interpretación política posterior, mientras que en el “mito de Prometeo” la politización se realiza en el marco de un discurso entorno a la naturaleza humana. Antífonte realiza una politización del concepto de φύσις en tanto lo inscribe en el ámbito de la normatividad para discutir las prácticas jurídico-políticas de la *pólis* democrática (νόμος). En el caso del Anónimo de Jamblico la politización de estos conceptos se lleva a cabo para rechazar la *πλεονεξία*, de modo que la φύσις es politizada en el marco de una comprensión del derecho del más fuerte y el νόμος en el marco de una reinvincación democrática de la *εὐνομία*. En el discurso de Calicles, por su parte, estos conceptos resultan politizados al utilizarse para representar la capacidad de mando de los más fuertes y, por ende, justificar su ejercicio del poder. Esto le sirve para criticar el lugar que adquiere el νόμος en la *pólis* democrática. El discurso de Hippias, a su vez, propone una despolitización del concepto de φύσις en los términos en que se había llevado a cabo durante el siglo V, lo cual le permite restablecer las relaciones de parentesco como elemento de mediación

para determinar la corrección de la norma. Esta discusión en torno al concepto de φύσις implica una re-politización del mismo, ya que responde a una decisión política por parte de Hipias, es decir, a una toma de posición ante una determinada situación para ejercer influencia desde el ámbito de 'lo político' restituyendo el valor de la φύσις como elemento fundacional de la comunidad. En lo que respecta al *Corpus hippocraticum*, en el tratado *Lex* encontramos una complementación entre φύσις y νομίζω, pero no necesariamente una contraposición entre ambas. A diferencia de los otros pasajes analizados no encontramos aquí una conceptualización de νόμος, ni una mención a este término. Mientras que en función de las referencias que aparecen en el tratado *Vict.* su datación corresponde a fines del siglo V y comienzos del IV, por lo cual debe inscribirse en el universo intelectual de este período, es decir, en el horizonte de una conceptualización política ya establecida entre νόμος y φύσις. No obstante, si bien este tratado se inscribe en esta polémica conceptual, no necesariamente la desarrolla en términos políticos, sino que, como vimos, se propone recuperar los saberes adquiridos por la tradición intelectual que le precedió.

Como pudimos observar, el tratamiento de la articulación entre los conceptos de νόμος y φύσις no implica una temática que necesariamente se haya desarrollado en términos antitéticos, sino que adquiere formas diversas en función de intereses discursivos distintos. Asimismo, tampoco se puede considerar una temática de origen "sofístico", no solo por la imposibilidad de establecer la existencia de un grupo social al que pueda asociársele dicha identidad, sino porque no se puede determinar con algún grado de certeza un comienzo histórico para el tratamiento de esta temática. No obstante, podemos inferir que la articulación de estos conceptos fue un tópico que formó parte del desarrollo del lenguaje político hacia el siglo V y que, en función del lugar donde este debate adquirió mayor relevancia, el mismo tuvo un gran impacto en la discusión político intelectual ateniense, ya sea tanto porque allí se nuclearon muchos de los intelectuales que participaron de este debate como por el hecho de que muchos intelectuales atenienses recuperaron los ejes centrales de este debate.

TERCERA PARTE

PROTÁGORAS DE ABDERA EN EL DEBATE INTELECTUAL ATENIENSE DEL SIGLO V

CAPÍTULO 7

Protágoras: consideraciones preliminares

La figura de Protágoras de Abdera fue transmitida como la de un σοφιστής del siglo V. Pero, como vimos, este término fue conceptualizado de modo polémico hacia mediados del siglo IV. Este evento intelectual dio lugar a nuestro actual concepto de “sofista”, una construcción *post factum* con mucho de artificio.¹ Esta situación hizo de Protágoras y los así llamados “sofistas” objeto de muchos debates y discusiones acerca de su estatus y su condición filosófica. No obstante, independientemente de la resolución de estas polémicas, desde un punto de vista estrictamente historiográfico, su estatuto como “intelectual”² en Atenas tras su visita a dicha *pólis* es innegable.

El estudio del pensamiento Protagórico se ve marcado por una amplia tradición historiográfico-filosófica, iniciada por Platón y continuada por gran parte de sus sucesores, así como por muchos de los especialistas modernos. Sin embargo, estos presentan características y perspectivas muy disímiles. Las aproximaciones a los sofistas, en general, y a Protágoras, en particular, se tornan un campo complejo. De manera que la revisión de las líneas generales desde las que se abordaron el estudio de dichos fenómenos intelectuales se impone como condición para todo estudio posterior. Por este motivo, en este capítulo pretendo realizar una breve

¹ Ver *supra* Capítulo 2, §2.2.3.

² Sobre este concepto, ver *supra* Capítulo 1, §1.1.

aproximación a las principales propuestas para interpretar el pensamiento de “los sofistas” y principalmente de Protágoras de Abdera, a modo de breve estado de la cuestión sobre el asunto. Luego, realizaré un repaso de los distintos momentos en torno al establecimiento del *Corpus protagoreum*, una suerte de sinópsis sobre los modos en que fueron clasificados los testimonios acerca de su vida y su obra. Finalmente, realizaré, a modo de cierre, una breve presentación de la forma, el contenido, las aplicaciones y las representaciones acerca del “discurso protagórico”, explicitando los criterios a partir de los cuales se llevó a cabo dicha organización de los testimonios.

7.1. APROXIMACIONES A PROTÁGORAS DE ABDERA

Uno de los primeros problemas que nos encontramos al abordar el pensamiento político del siglo V es la dificultad en el acceso a textos completos del período, tanto porque muchos de esos textos se han perdido como por el carácter fragmentario de los pocos que conservamos. El caso de Protágoras de Abdera no escapa a esta situación, asimismo el problema se incrementa por el hecho de que fue, junto con el resto de los “sofistas”, rechazado y denigrado por la tradición doxográfica post-platónica gracias a la cual conservamos los fragmentos. Esta situación nos coloca ante un panorama donde tanto el conjunto de los “sofistas” como quienes allí se incluyen constituyen un objeto de estudio atravesado por la deformación y los prejuicios de las fuentes que nos proveen información. Por este motivo, en este apartado esbozaré un breve estado de la cuestión acerca de los estudios sobre el pensamiento protagórico, en tanto miembro de los “sofistas” y como pensador independiente.

7.1.1. Estudios generales acerca de la sofística

El trabajo historiográfico en torno a la sofística estuvo durante gran parte de la historia segmentado y viciado por la imagen que Platón construyó de ellos. De acuerdo con esta lectura el sofista fue construido en oposición al filósofo, razón por la cual aquél fue dejado de lado en

las “historias de la filosofía”, dando lugar a una tradición “antisofística”.³ No obstante, en el siglo XIX las *Vorlesungen* de W.G.F. Hegel constituyen una de las primeras rehabilitaciones “filosóficas” de los sofistas, al incluirlos como un “momento” en el desarrollo histórico de la filosofía.⁴ Sin embargo, esta valorización positiva de la sofística por parte de Hegel, no les hace plena justicia en tanto los considera un “momento juvenil” del pensamiento griego en oposición a la maduración socrática. Asimismo, a mediados del siglo XIX George Grote valoriza a los sofistas como intelectuales del siglo V, representando el esplendor del progreso intelectual de los griegos, aunque no llega a considerarlos filósofos.⁵ Sin embargo, la opinión de Grote no fue ampliamente aceptada entre los especialistas y muchos de ellos reaccionaron negativamente.⁶ Eduard Zeller, por su parte, desde un punto de vista hegeliano intenta recuperar la figura del sofista, revisando algunas de las afirmaciones de Grote.⁷ Lo mismo ocurre con el trabajo de Theodor Gomperz, quien considera que la mayor parte de los juicios negativos hacia los sofistas que aparecen en los diálogos platónicos, no se refieren al movimiento del siglo V, sino que se dirige principalmente hacia filósofos de los círculos socráticos.⁸ Junto con la creciente valorización positiva de la “sofística” se vio incrementado también el interés por las principales figuras de dicho “movimiento”, entre las que se encuentran Protágoras, Gorgias y Antifonte.

Durante el siglo XX junto con el establecimiento de la edición canónica del *Corpus sophisticorum*, se elaboraron una serie de monografías que trataron de recuperar y profundizar en el conocimiento de este movimiento intelectual y sus principales figuras. En este sentido, los trabajos de Eugène Dupréel y Mario Untersteiner sentaron los fundamentos para una

³ Se pueden observar dos tradiciones sobre los sofistas entre los primeros trabajos. Por un lado, quienes los niegan: Stanley (1655-1662), en la primera historia de la filosofía no incluye a la sofística en su relato, aunque si refiere a Protágoras como el último de los filósofos eleatas; más tarde, Brucker (1742-1744) I.2 522-583, afirmaba: “Erant tum temporis Athenis Sophistae, magistri dicendi, quales Leontinus Gorgias, Thrasymachus, Protagoras Abderites, Prodicus Ceius, Hippias Eleus aliique, qui in eo potissimum artem consistere arrogantibus verbis iactabant, quemadmodum causa inferior, dicendo superior euadere posset [...] Hinc homines vani, ambitiosi, auari, qui soli sibi sapere videbantur, et omnium disciplinarum cognitionem sibi arrogabant, non tantum hanc in vtramque partem de quavis re proposita inuictis argumentis disputandi artem publice exercebant, sed et magnificis eam promissis nobilem iuuentutem breui tempore se ducturos pollicebantur, etc.”, juicio que ha marcado los estudios modernos de historia de la filosofía. Por otro lado, quienes los integran para denigrarlos en tanto que integrantes de un episodio decadente de la cultura griega: Tiedemann (1791-1796); Tennemann (1798-1819); Ritter (1836) VI 575-591.

⁴ Hegel (1832-1845).

⁵ Grote (1846-56) VIII 360. Cf. Giorgini (2014) 307-314.

⁶ Sidgwick (1872) 289, (1873); Blackie (1874) 199; Gillies (1786).

⁷ Zeller (1876-1882).

⁸ Gomperz (1896-1909).

interpretación de la sofística en su especificidad.⁹ En el último cuarto del siglo XX los estudios sobre el movimiento sofístico dieron lugar a una renovación, la cual estuvo marcada por el libro de George Kerferd, quien propuso analizar la sofística como un “fenómeno social” que establece un “movimiento intelectual”, antes que como una “escuela de pensamiento”.¹⁰ Recientemente, Gerardo Ramírez Vidal se ha opuesto a Kerferd, a partir de un estudio de los testimonios acerca del uso del término “sofista” en la literatura griega, argumentando que la utilización del término “σοφιστής” para referirse a un grupo socialmente definido es un “invento” platónico. De allí deriva que “los sofistas” no existieron como tales sino hasta Platón, quien los necesitaba para poder definir y delimitar la función del φιλόσοφος en la Atenas del siglo IV.¹¹ Sin embargo, el trabajo Barbara Cassin había propuesto un “giro sofístico” en la historia intelectual, cuyo objetivo es dejar de lado la primacía de la filosofía en la comprensión de los fenómenos intelectuales del siglo V.¹²

7.1.2. Pensamiento político protagórico y democracia ateniense

En las últimas décadas se ha publicado una creciente cantidad de bibliografía respecto del pensamiento político antiguo,¹³ además de los trabajos desarrollados durante las décadas del '80 y '90,¹⁴ que han despertado un renovado interés el pensamiento protagórico.¹⁵ Varios son los tópicos del pensamiento político de Protágoras que lo vinculan con el acontecimiento de la democracia. Arthur Adkins considera que la equiparación entre τέχνη y ἀρετή establece las bases en la que se sostiene el vínculo entre Protágoras y la democracia.¹⁶ Recientemente, Anders Dahl Sørensen retoma la cuestión del vínculo entre τέχνη y democracia, pero invierte la ecuación y sostiene que fue Sócrates quien otorgó un lugar central a la τέχνη πολιτική en la construcción de

⁹ Dupréel (1948); Untersteiner (1949). Cf. Levi (1966); Guthrie (1969), (1971); Kerferd (1981); Romilly (1988); Cassin (1995).

¹⁰ Kerferd (1981) 15-23.

¹¹ Ramírez Vidal (2016) 383-398.

¹² Cassin (1995) *passim*.

¹³ Cf. Rowe (ed.) (2000); Cartledge (2005), (2009); Desmond (2006); Salkever (ed.) (2009); Tell (2007).

¹⁴ Cf. Isnardi Parente (1982); Farrar (1988); Saxonhouse (1992); Ober (1996).

¹⁵ Cf. van Ophuijsen, van Raalte & Stork (eds.) (2013); Bartlet (2003), (2016); Schiappa (2003); Scholten (2003) 238-57; Gavray (2009), (2016); Vigni (2010); Brancacci (2010), (2012); Bonazzi (2012); Beresford (2013) 148-158; Silvermentz (2015); Güremen (2017).

¹⁶ Adkins (1973).

un modelo para vivir correctamente.¹⁷ Ello se puede observar, según el autor, en el lugar que Platón le otorga a la experticia en el ámbito de la política. Mientras que Cynthia Farrar, a diferencia de Sørensen, radicalizaba la propuesta de Adkins al afirmar que Protágoras “was, so far as we know, the first democratic political theorist in the history of world”.¹⁸ Farrar, además, incluye a Tucídides y Demócrito entre los teóricos de la democracia. No obstante, Michel Narcy, contra posturas de este tipo, rechaza la existencia de “teorías políticas democráticas” en el mundo griego.¹⁹ Claude Mossé, en cambio, sostiene que a partir del vínculo entre Protágoras y Pericles se puede considerar a este sofista como un teórico de la democracia.²⁰ Mientras que Fiorinda Vigni considera que si bien la concepción protagórea de la ἀρετή constituye la base del vínculo entre este sofista y la democracia, ello se debe a dos condiciones: el establecimiento y la defensa de un principio de autonomía y la antropología cooperativista que sustenta su pensamiento político.²¹ José Solana Dueso sostiene que el eje puesto en la justicia es lo que establece el carácter eminentemente político del pensamiento protagóreo y que lo vincula directamente con la democracia.²² García Quintela, por su parte, analiza el pensamiento político protagórico expresado en el “mito de Prometeo” como un relato producido desde la ideología democrática.²³ En esta línea podemos ubicar el trabajo de Mauro Bonazzi quien trata de poner en evidencia la ‘lógica política’ que opera en el pensamiento de Protágoras, caracterizándola como un mecanismo que se articula en torno a la transposición de los relatos míticos de la tradición griega.²⁴ Este procedimiento le habría permitido a Protágoras pasar el discurso mítico de una ‘lógica aristocrática’ a una ‘lógica democrática’. La interpretación propuesta recientemente por Adam Beresford y defendida por Refik Güremen también señala que el pensamiento protagóreo lleva a cabo una ‘operación de transposición’,²⁵ que consistiría en la transposición de los argumentos naturalistas que le permitirían el paso de la justificación del régimen aristocrático por el ‘carácter natural de la ἀρετή aristocrática’ a la justificación de la democracia por el ‘carácter natural de la capacidad política’. Sin embargo, Laetitia Monteils-

¹⁷ Sørensen (2016).

¹⁸ Farrar (1988) 77.

¹⁹ Narcy (1994) 73-84.

²⁰ Mossé (2005) 180-182.

²¹ Vigni (2010) 111-142.

²² Solana Dueso (2000) 95-121.

²³ García Quintela (2006) 215-222.

²⁴ Bonazzi (2012).

²⁵ Beresford (2013); Güremen (2017).

Laeng argumenta contra este vínculo,²⁶ ella sostiene que si bien la sofística protagórea se beneficia del contexto de democratización del poder y la primacía de la palabra establecida como consecuencia de ello, la divulgación del saber desarrollada por los sofistas no establece el modelo de ‘saber público’ que se esperaría como política educativa democrática. Por lo cual, concluye, según el modelo sofístico la necesidad de educación política en el contexto democrático no implica un modelo que sea él mismo democrático. Ello se debe a que los sofistas, en tanto maestros a sueldo, establecen la ventaja de los sectores ricos por sobre el resto de la población.²⁷

7.1.3. Acerca de la historicidad del “mito de Protágoras”

El “mito de Prometeo”, transmitido en el diálogo platónico *Protágoras*, constituye uno de los puntos centrales en torno a los cuales gira la discusión respecto del pensamiento político del abderita, por un lado, y su vínculo con la democracia, por otro. Entre los problemas vinculados al ‘mito’ podemos reconocer: (a) el estatus del ‘mito’, donde las posiciones se dividen entre quienes sostiene que es sólo una pieza literaria²⁸ y quienes sostienen que es una doctrina filosófico-político;²⁹ (b) la autoría del mito, donde se distinguen quienes lo atribuyen al Protágoras histórico³⁰ y quienes lo consideran una invención platónica.³¹ De esto se derivan, a su vez, dos líneas de discusión: por una parte, quienes aceptan que se trata de la reconstrucción de un texto de Protágoras discuten cómo se reconcilia el contenido del mito con el resto de los testimonios acerca del pensamiento del sofista; por otra parte, quienes lo consideran un texto platónico, plantean la discusión en torno a cómo establecer la coherencia de este relato mítico con las doctrinas de los otros diálogos. Asimismo, tampoco hay acuerdo entre los especialistas respecto de cómo interpretar el contenido de dicho mito. Durante mucho tiempo gran parte de los críticos estuvieron de acuerdo en leer en el mito una doctrina del contrato social;³² sin embargo, en las últimas décadas se viene desarrollando una interpretación alternativa que coloca

²⁶ Monteils-Laeng (2013).

²⁷ Cf. Ober (1989).

²⁸ Van Riel (2012).

²⁹ Brisson (1975).

³⁰ Croiset (1923) 9; Schiappa (1991) 146.

³¹ Diels (1903).

³² Cf. Nancy (1990), (2008) 383-388; Cassin (1995); Gallego (2003) 347-352, (2018) 73-90; Sancho Rocher (2009: 247-248), (2011) 142-144; Kahn (1981) 103-105.

al naturalismo como clave de lectura del mito.³³ Asimismo, la discusión en torno a la interpretación del mito pone de relieve otra serie de problemas vinculados a la posibilidad de que el mismo constituya o no una teoría política democrática.³⁴

7.1.4. Retórica, educación y política en Protágoras

Si bien una gran parte de la bibliografía sobre Protágoras pone el acento en el carácter político de su pensamiento, otra cantidad considerable se concentra en el contenido filosófico de este.³⁵ No obstante, el estudio de Protágoras adquirió un interés particular por varias razones, entre ellas, porque su figura, y junto con ella la “sofística” en su conjunto, estuvo asociada con el desarrollo de la retórica en tanto instrumento con el cual se practicaba la política. A comienzos del siglo XX Theodor Gomperz estudiaba el pensamiento de Protágoras bajo la órbita de la *dialexis*.³⁶ Mientras que, a su vez, Bromley Smith lo consideraba el “padre del debate” debido a que fue un “teacher of the art of speaking”, siendo el primero en instituir “contests of argument”.³⁷ En esta misma dirección, hacia finales del siglo XX John Poulakos argumentaba a favor de una “definición sofística de la retórica”, según la cual esta consiste en tratar de capturar el momento apropiado y sugerir lo que es posible.³⁸ Mientras que Edward Schiappa, por el contrario, considera que los sofistas no se movían en el “mero ámbito de la retórica”, sino que su actividad se desarrolló en el mismo ámbito en que se había desarrollado la filosofía desde sus inicios: el λόγος, ubicando a los sofistas en el camino de la φιλοσοφία antes que en el de la ῥητορική.³⁹

No obstante, algunos especialistas han profundizado en su interés por la retórica y su vínculo con la política a partir del lugar que ocupa su enseñanza en la práctica sofística. En su trabajo clásico sobre la educación griega Werner Jaeger sostenía que el surgimiento de la παιδεία debe entenderse como la forma de alcanzar la más alta ἀρετή humana; pero lo tanto aquella que

³³ Cf. Beresford (2013) 148-158; Güremen (2017).

³⁴ Adkins (1973); Isnardi Parente (1975), (1977); Farrar (1988); Bonazzi (2012).

³⁵ Otros tópicos abordados con respecto al pensamiento de Protágoras son los referidos a su relativismo gnoseológico y epistemológico, así como las consecuencias que de estos se derivan para la metafísica.

³⁶ Gomperz (1912) 126-278.

³⁷ Smith (1918).

³⁸ Poulakos (1983) 56.

³⁹ Schiappa (2003) 64-85.

surge en el siglo V no es el vínculo entre excelencia y educación, sino el ideal de la ἀρετή ligado necesariamente a la παιδεία.⁴⁰ Jacqueline de Romilly, por una parte, considera que la enseñanza de la retórica por parte de los sofistas está necesariamente vinculada con la democracia “impuesta” por Pericles, de allí el vínculo entre el eminente político y el sofista de Abdera, derivando así una simpatía hacia la democracia por parte de Protágoras.⁴¹ Daniele Vignali, por otra parte, destaca el lugar central que adquiere la ἀρετή en la práctica pedagógica de Protágoras, la cual, según su interpretación, debe ser entendida en términos de enseñanza de la excelencia retórica para la política, otorgándole así un rol pedagógico-político a su enseñanza.⁴² Un juicio similar presenta Ángel Cappelletti, quien considera que la frase τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν⁴³ precisa el programa pedagógico de Protágoras definiendo la ἀρετή como “hacer que el juicio peor llegue a ser mejor”, asociando así su enseñanza con la práctica retórica, la cual consistía en el arte de cambiar el λόγος perjudicial por el λόγος útil.⁴⁴ Mauro Bonazzi, en cambio, sostiene que el vínculo entre la enseñanza retórica de los sofistas y la política está dada por la importancia que adquiere la persuasión en los procesos legislativos y la promulgación de νόμος en el marco de la democracia del siglo V.⁴⁵

7.1.5. Protágoras y la historiografía

En el campo de la historiografía del mundo antiguo, tras la revalorización de la sofística por parte de Grote, el estudio de la figura de Protágoras también adquirió un lugar relevante. La mayor parte de los especialistas se concentraron en el vínculo entre el sofista y Pericles. En este sentido, John Davidson ha argumentado a favor de una interpretación del *Prometeo encadenado* de Esquilo como obra esotérica que representa bajo formas míticas a personajes de la política ateniense del siglo V: Zeus = Pericles y Prometeo = Protágoras.⁴⁶ Mientras que J.S. Morrison vincula a Pericles con Protágoras y Sófocles, argumentando a favor de la presencia del

⁴⁰ Jaeger (1933) 263-302.

⁴¹ De Romilly (1988) 197-201.

⁴² Vignali (2006) 130-157.

⁴³ Arist. *Rh.* 2.24, 1402a24-28 [R25 = 80A21 (DK), 31R18 (LM)].

⁴⁴ Cappelletti (1987) 105-109.

⁴⁵ Bonazzi (2010) 72-82.

⁴⁶ Davidson (1949).

pensamiento protagórico en la moral de *Antígona*.⁴⁷ Neil O'Sullivan, a su vez, ha revisado la cuestión a partir del lugar de Protágoras en la fundación de la colonia de Turios,⁴⁸ la discusión que tuvo con Pericles acerca de la jabalina⁴⁹ y el rol de este en la teoría política protagórica.⁵⁰ Desde el punto de vista de la historia social Domingo Plácido, uno de los especialistas más desatcados en el tema, llevó a cabo su trabajo estudiando el lugar de la figura y la persona de Protágoras en la política ateniense.⁵¹ Para ello, Plácido estudió los vínculos que este estableció con eminentes políticos del siglo V, derivando al igual que el resto de los especialistas su vínculo con Pericles.⁵²

A comienzos del siglo actual, en cambio, una serie de trabajos ha renovado la mirada sobre el estudio de “los sofistas” como agentes históricos. En este sentido, la importancia otorgada por Edward Schiappa a la teoría protagórica del *λόγος*, además de habilitarlo para establecer una “continuidad filosófica” por parte del sofista, le permite estudiar las implicaciones para la teoría socio-política.⁵³ Para Schiappa, Protágoras provee un *λόγος* del *λόγος*, bajo la forma de una reflexión acerca de la educación como garante del buen ejercicio de la práctica ciudadana (*ἀρετή*) y como fundamento teórico de una *πολιτεία* igualitaria. Domingo Plácido en uno de sus últimos trabajos sobre Protágoras, argumentaba en la misma dirección.⁵⁴ Mientras que Julián Gallego, en cambio, estudió la figura de Protágoras en el marco teórico del *linguistic turn* y ubicado en el contexto del acontecimiento político de la democracia. Gallego se interesa por el estudio de los discursos que circulan en la *πόλις* democrática. De manera que incluyó a Protágoras en el movimiento sofístico que formó parte del ámbito intelectual que pensó la ciudad, donde se llevó a cabo una “construcción retórica de la *pólis*”.⁵⁵ En este marco Protágoras funciona como el “inventor de la política”.⁵⁶

⁴⁷ Morrison (1941).

⁴⁸ D.L. 9.50 [N37 = 80A1 (DK); 31P12 (LM); fr. 150 (DSA)]

⁴⁹ Plut. *Pericles* 36.3 [T24 = 80A10 (DK), 31D30 (LM)]

⁵⁰ O'Sullivan (1995).

⁵¹ Plácido (1984), (1988), (2002), (2009).

⁵² Plácido (1972), (1973).

⁵³ Schiappa (2003) 175-189.

⁵⁴ Cf. Plácido (2002).

⁵⁵ Gallego (2003) 309-346.

⁵⁶ Gallego (2016) 116-117.

En un número monográfico de *Annales. Histoire et Sciences sociales* editado por Vincent Azoulay se ha retomado la cuestión de ‘lo político’, cuya novedad en el análisis es la incorporación de una perspectiva sociológica.⁵⁷ En esta línea de trabajo se inscribe Paulin Ismard, quien analiza a Protágoras en el marco de una epistemología social que tiene por objetivo la valorización de la circulación de los saberes, constituyendo así una “epistemología democrática” capaz de dar un marco a la producción de “saberes de la *pólis*” con un sesgo netamente democrático.⁵⁸ En dicho trabajo, Ismard analiza la recepción platónica de Protágoras en el diálogo homónimo para poner de relevancia la discusión en torno al lugar de la especialización en el funcionamiento de la *pólis* democrática. Destaca

7.2. LA CONFORMACIÓN DEL *CORPUS PROTAGOREUM*

El estudio de autores cuyas obras se han perdido resulta problemático. Tanto porque en muchos casos nos encontramos ante una situación de escasez de textos originales, como por el hecho de que muchos de los testimonios conservados sobre su pensamiento suelen ser indirectos o incluso manipulado. El caso de Protágoras se presenta aún más complejo dado que, además de los problemas precedentes, una de las fuentes principales sobre su pensamiento es un autor adverso y crítico respecto del mismo: Platón. Asimismo, el hecho de que Platón introduzca las ideas que quiere refutar en el marco literario-filosófico del diálogo nos lleva a ver su testimonio con cierta suspicacia. De manera que, el trabajo de compilación de los textos que conforman el *Corpus protagoreum* se nos presenta como una cuestión a considerar. La historia de las ediciones de testimonios y fragmentos de Protágoras, así como los diferentes criterios que se han aplicado en su confección resultan significativos para nuestro trabajo.

⁵⁷ Azoulay (ed.) (2014). Cf. Pébarthe (2015).

⁵⁸ Ismard (2015) 131-165.

7.2.1. Las ediciones de testimonios y fragmentos de Protágoras

Las obras filológicas modernas han tendido a constituir *corpora* literarios que reúnen los textos conservados de los autores antiguos, los cuales en muchos casos sirven como herramienta fundamental para el trabajo histórico. A comienzos del siglo XIX, la *Historia Critica Sophistarum Qui Socratis Aetate Athenis Floruerunt* (1823) de Jacob Geel presentó la primera “colección de fragmentos y testimonios” de Protágoras. Como parte de su intento por reconstruir la vida y el trabajo de los sofistas a partir de un trabajo sobre las fuentes, el estudio de Geel serviría como base para ediciones posteriores. Sin embargo, la primera edición de los fragmentos y testimonios de Protágoras concebidos como tal fue la compilada por Johannes Frei en *Quaestiones Protagoreae* (1845). El estudio de Otto Weber, *Quaestiones Protagoreae* (1850), amplía los textos recopilados a partir del trabajo sobre los comentarios de Aristóteles. Mientras que la *Disquisitio de Protagorae Vita et Philosophia* (1853) de Anne Joan Vitringa propone una reorganización filosófica de los textos. Estos libros constituyen las contribuciones más significativas al estudio de este sofista durante el siglo XIX.

En 1903, en los albores del siglo XX, el filólogo alemán Herman Diels publicó en 2 volúmenes *Die Fragmente der Vorsokratiker*, que constituye el primer *corpus* de fragmentos filosóficos de autores anteriores y contemporáneos a Sócrates; este trabajo incluye como anexo un *corpus* de textos de los sofistas. Este libro fue corregido y ampliado por su asistente Walter Kranz, cuya edición definitiva fue considerada canónica para los fragmentos de los presocráticos durante mucho tiempo.⁵⁹ El libro de Mario Untersteiner, *Sofisti: Testimonianze e Frammenti* (1949), tenía como objetivo principal acercar el trabajo de Diels a los estudiantes italianos, pero su revisión crítica de los fragmentos y la adición de textos no incluidos en la colección canónica dieron como resultado una contribución significativa a los estudios sofísticos. Entre las modificaciones introducidas por Untersteiner, destacaré la extensión y actualización del aparato

⁵⁹ Diels & Kranz (1952) [Sigla: DK]. La mayoría de las traducciones de textos presocráticos del siglo XX usan esta edición como base (García Bacca 1943; Freeman 1957; Giannantoni 1969; Eggers Lan 1978-80; Dumont 1988; Lami 1991), así como algunas ediciones recientes (Reale 2006; Graham 2010). Algunas de las ediciones de los sofistas también siguieron el *corpus* establecido por DK (Piqué Angondans 1985; Sprague 2001), aunque muchos de ellos incorporan contribuciones posteriores (Melero Bellido 2000; Solana Dueso 2013). Recientemente, Mauro Bonazzi, traductor italiano de los sofistas, reprodujo el texto completo de DK (Bonazzi 2007). Sin embargo, Mauro Bonazzi en su colaboración a la traducción al francés dirigida por J.-F. Pradeau, revisó su traducción italiana y se hicieron cambios respecto de DK (Bonazzi 2009).

crítico, la introducción de varias enmiendas, la defensa de nuevas lecturas a partir del trabajo filológico sobre los manuscritos, así como la revalorización del texto de *Melisso Xenophane Gorgia* —el cual había sido infravalorado en la edición de Diels—. La edición de Untersteiner también incluye los textos anónimos *De Lege*⁶⁰ y *De Musica* entre la colección de textos sofisticos, los cuales considera que posiblemente hayan sido influenciados por el pensamiento de Protágoras. En 1956, Antonio Capizzi publicó su libro *Protagora: le testimonianze e i frammenti*, en el cual realizó una crítica a DK y a Untersteiner. En su edición Capizzi incluye unos 50 textos nuevos, distribuidos entre testimonios y fragmentos, los cuales, sin embargo, se recuperan de las ediciones del siglo XIX.⁶¹ Debido a la ausencia durante mucho tiempo de una nueva edición de los textos de los “sofistas”, estos se han visto en una situación de retraso con respecto a los avances producidos por las obras paleográficas después de DK y Untersteiner. Por esta razón, en el último cuarto del siglo XX el trabajo sobre los fragmentos de Protágoras tuvo que ser complementado con el material incluido en el *Corpus dei Papyri Filosofici* (CPF 88).⁶² Recientemente, Joel E. Mann también publicó una edición crítica del tratado hipocrático *De Arte*⁶³ en el que defiende la incorporación de este tratado como un texto sofístico de posible influencia protagórica. En la actualidad, la edición de textos de los primeros filósofos realizada

⁶⁰ Este texto es una reconstrucción moderna realizada por Pohlenz (1924), quien considera que en el discurso *Contra Aristogitón I* (datado antes del 342), el cual en la antigüedad fue considerado un texto de Demóstenes, el autor se habría servido de un tratado hoy perdido titulado *περί νόμων*. Contra Pohlenz muchos trabajos posteriores han argumentado que el discurso de Ps.-Demóstenes constituye un todo coherente y que, por tanto, la selección habría sido arbitraria, por lo cual lo rechazan (Gigante 1956, 268-292; Guthrie 1988, III 83). Sin embargo, Untersteiner (1951, 601-617) y Solana Dueso (2013, 487-497) lo incluyen en tanto consideran que, junto con el *Anonymus Iamblichii*, es un texto que “hunde sus raíces” en el pensamiento protagórico.

⁶¹ Cf. Geel (1823), Frei (1845), Weber (1850) y Vitringa (1853). Los pasajes adicionales incorporados por Capizzi son: Aëtius IV, 9.1; Alex.Aphr. in *Metaph.* 155.34ss., 247.11-12, 273.29-32, 541.12-13; Ammon. in *Cat.* 114; Anonymus, *Rh.* 49.4-5; Arist. *Metaph.* IV.5, 1009b1-6, 1009a6-13, X.1, 1053a31-1053b3; Ascl. in *Metaph.* 155, 186, 188, 197; Ath. VIII, 354s; Cic. *Acad.* II, 46; Clem.Al. *Strom.* I.64; D.L. IX.8; E. *Antioq.* 82.2; Elias in *Cat.* 265; Epiph. *A.H.* III.16; Eus.*PE* X.14, XIV.2, 3, 17, 19.8, 20; Gal. [Ps.] *Hist.Phil.* 3; Gell. *NA* V.10; Gell. *NA* V.3; Mch. in *EN* 146.47-50; Phlp. in *De an.* 8, 30-33; Pl. *Rsp.* 600c-d, *Sph.* 236d-239d, *Tht.* 164e-165a, 170a, 178b, 188d-189b; Plut. *Adv.Colot.* IV.1108f; Plut. *Nicias* 23; Quint. *Inst.* III.4; Simp. In *De Cael.* 254.v55, in *Ph.* 1108, 18, 98-111; *Suda*, s.v. *Προταγόρας*; *Suda*, s.v. *Πυθμήν*; Thdt. *Affect.* II. II. 2; Them. in *APo* 25, 12-15; Thphl.Ant. *Autol.* III.28.

⁶² Decleva Caizzi (1999) 663-676.

⁶³ Mann (2012), este libro es el resultado de su tesis doctoral titulada *Of Science, Skepticism and Sophistry: The Pseudo-Hippocratic On the Art in its Philosophical Context*, dirigida por L. Dean-Jones y R. Hankinson, evaluado por un jurado compuesto por M. Gagarin, A. Mourelatos, y P.B. Woodruff en la University of Texas (Austin) en 2005.

por Laks y Most nos ha aportado un nuevo *corpus* de textos de los “sofistas” así como también ha actualizado muchos de los textos recopilados anteriormente.

7.2.2. Composición del «*Corpus protagoreum*»: breve reseña histórica

El desarrollo histórico de la composición del *Corpus protagoreum* nos permite tener una visión general de algunos de los problemas presentados en su construcción. Primero, podemos observar una diferencia cualitativa en los criterios de recopilación y organización de textos. Durante el siglo XIX, en la primera colección de textos de los sofistas, Geel organizó los textos de Protágoras usando cuatro criterios: (1) *vita et mortis*, (2) *placitis*, (3) *dicendi scribendique y genere*, y (4) *dicendi ratione*. En su libro Geel recoge una cantidad considerable de testimonios y citas de Protágoras. Aunque muchos de los textos recopilados por él fueron sometidos a revisión crítica por estudios posteriores, su trabajo sobre las fuentes fue un punto de partida ineludible en la constitución del *corpus*. Este trabajo establece los criterios a partir de los cuales se organizaron los textos sobre Protágoras durante el siglo XIX. Sin embargo, la edición de Johann Frei es considerada como la primera obra moderna dedicada exclusivamente a Protágoras. Este estudio se beneficia de las contribuciones hechas por trabajos anteriores.⁶⁴ En su libro Frei propone una recopilación, clasificación e interpretación del material en torno a cuatro aspectos: (1) *vita*, (2) *placita*, (3) *ars sophistica* y (4) *scholis, discipulis y scriptis*. Aunque el libro de Otto Weber se basa principalmente en las obras de Geel y Frei, el estudio de los comentarios sobre Aristóteles le permitió realizar contribuciones significativas a estas colecciones. Este libro es producto de su disertación doctoral; por esta razón, sus objetivos son mucho más restringidos que los otros trabajos dedicados al sofista de Abdera. Finalmente, el estudio de Vitringa, basado en el trabajo crítico sobre textos previamente recogidos,⁶⁵ realizó una sistematización y organización de los textos en dos partes: acerca de Protágoras y acerca de su filosofía.⁶⁶ En la primera parte (*Pars I*), él distingue entre (1) *vitae* y (2) *ingenio, moribus y studiis*; en la segunda (*Pars II*), distingue entre grupos temáticos de textos (1) *de sensum perceptione, unico fonte*

⁶⁴ Geist (1827); Herbst (1832).

⁶⁵ Cf. Geel (1823); Frei (1845); Weber (1850).

⁶⁶ Vitringa (1853).

cognitionis humanae, (2) *de homine membro societatis humana* y (3) *de disciplinis*. Finalmente, concluye con un epílogo sobre las fuentes de la filosofía protagórica. En este libro, Vitranga intenta llevar a cabo una organización filosóficamente sistemática de los textos conservados de Protágoras. Por este motivo, su trabajo no es solo una revisión crítica de los textos, sino también una propuesta para una interpretación filosófica de sus contenidos. En el siglo XX, la colección de Diels desempeña un papel similar a la de Geel. La clasificación de los testimonios y fragmentos establecidos por él perduró durante un largo tiempo en el siglo XX. Aunque el trabajo fue discutido y revisado extensamente, la mayor parte de las discusiones se enfocaron sobre la cuestión de qué textos incluir en cada sección. Sin embargo, no se pusieron en discusión los criterios de clasificación. Recién hacia fines del siglo XX los criterios comenzaron a ser revisados en profundidad, dando lugar a una nueva edición de conjunto a cargo de André Laks y Glenn Most.⁶⁷

Entre los cambios introducidos por la nueva edición de LM, el más significativo es la sustitución de la categoría de “presocráticos” por “primeros filósofos griegos”, lo cual les permite incluir a Sócrates en esta colección. Este cambio en los criterios de recopilación introduce una nueva perspectiva de largo plazo para abordar el desarrollo histórico del pensamiento griego. La agrupación de acuerdo con criterios geográficos, a su vez, permite una mayor comprensión de su desarrollo, así como del desplazamiento histórico y temático de los primeros filósofos. Además de esta diferencia, la edición de LM también presenta otras diferencias de fondo con respecto a la edición canónica de DK. Los nuevos criterios en la organización del material los llevan a multiplicar el número de textos enumerados.

La edición canónica de DK había establecido la distinción entre “testimonios” (A), “fragmentos” (B) e “imitaciones” (C) como criterios para la organización de textos. Estos criterios se mantuvieron durante el siglo XX, a tal punto que la discusión especializada por momentos parece tomarla como un dato fáctico antes que como un criterio interpretativo. Recientemente, la nueva edición de los filósofos milesios de G. Wöhrle ha revisado los criterios de organización del *corpus* presocrático.⁶⁸ La edición de Wöhrle se centra en la recepción de

⁶⁷ Laks and Most (2016).

⁶⁸ Wöhrle (2009-11) incluida en la colección *Traditio Praesocratica: Zeugnisse Frühgriechischer Philosophie und Ihres Fortlebens*, la cual está destinada a documentar la transmisión de los primeros filósofos griegos, tal como

doctrinas por parte de la tradición, reemplazando así el interés de DK por los testimonios; por lo cual dado que no hay fragmentos de los filósofos milesios, la organización del material no presenta mayor dificultad. Algo similar ocurre con la edición de Heráclito realizada por Serge Mouraviev, cuya *Recensio* (Parte III) además de la sección dedicada a los *Memoria* (III.1) y *Fragmenta* (III.3) —es decir, los “testimonios y fragmentos” en la clasificación de DK— incluye un volumen dedicado a los *Placita* (III.2) —es decir, la recepción del pensamiento heracliteo por parte de la tradición—. ⁶⁹ Hasta cierto punto, LM comparten algunos de los criterios con la edición de Mouraviev para Heráclito. Podríamos sostener que una de las constantes en la renovación de los estudios sobre los primeros filósofos radica en la importancia dada a la recepción de textos filosóficos. ⁷⁰ Esta perspectiva se enriquece principalmente por el trabajo en torno a la historia de las prácticas de lectura. ⁷¹

No obstante, las diferencias cualitativas en los criterios permiten establecer diferencias cuantitativas. Esto se puede observar claramente con la nueva edición llevada a cabo por LM, la cual presenta para el caso de Protágoras un total de 108 textos contra los 46 incluidos por DK. ⁷² La mayoría de los textos incluidos en la edición de LM ya habían sido editados por DK, sin embargo en esta nueva edición son presentados de manera diferente y, en algunos casos, organizados o divididos en varios textos. ⁷³

se conserva en la tradición de varias escuelas filosóficas clásicas y de la antigüedad tardía. Para un análisis más detallado de la obra ver mi reseña Barrionuevo (2016e).

⁶⁹ Mouraviev (1999-2011).

⁷⁰ Esto se puede ver en la nueva colección de De Gruyter: *Traditio Praesocratica*, en la cual se incluye la edición de Wöhrle (2009-11), así como en la edición de Mouraviev (1999-2011) y, recientemente, en la edición de LM.

⁷¹ Esta perspectiva se moviliza a partir de trabajos realizados sobre la tradición doxográfica (Osborne 1987) y recibió gran impulso y renovación de los estudios de historia cultural en torno a la historia de las prácticas de lectura (Svenbro 1988; Cavallo & Chartier eds. 1997).

⁷² La edición de DK recoge un total de 46 textos para Protágoras, que incluyen testimonios (A: 30 textos), fragmentos (B: 12 textos) e imitaciones (C: 4 textos). Sin embargo, en muchos casos, cada texto está compuesto por más de una fuente; lo cual constituye un total de 63 pasajes. Este trabajo, a su vez, revisa críticamente las colecciones anteriores (principalmente las ediciones del siglo XIX), utilizando criterios filológicos modernos para analizar críticamente y descartar los diferentes tipos de textos preservados, lo que modifica la cantidad de textos considerados en las obras precedentes. Muchos de los textos incluidos en ediciones anteriores que habían sido eliminados por DK, fueron recuperados en la edición de Capizzi (1956).

⁷³ Para un análisis comparativo de los textos incluidos, separados, reubicados y excluidos en LM para Protágoras, ver Barrionuevo (2018b) 352-359, mientras que para una reseña de la obra de LM en su conjunto, ver: Barrionuevo (2018a).

7.2.3. Consideraciones acerca del *Corpus* utilizado en esta tesis

El *Corpus protagoreum* tomado como base en este trabajo difiere respecto de las colecciones existentes hasta el momento, no por los textos que lo componen (aunque incluye algunos textos anteriormente no considerados), sino por los criterios utilizados para su selección y organización. Por un lado, el hecho de considerar los textos protagóreos como un “discurso”⁷⁴ antes que como un conjunto de “testimonios y fragmentos” de un autor (DK) o como expresión de testimonios acerca de una “persona” y su “doctrina” (LM), implica tomar en consideración una serie de textos que habían sido excluidos del *corpus*, bajo la figura de la “influencia” o incluidos bajo la forma de “imitaciones”. Esto, por otro lado, sumado al trabajo crítico y comparativo entre las distintas recopilaciones de textos protagóreos, nos ha llevado a reconsiderar algunos de los textos excluidos en las ediciones crítico-científicas del siglo XX interesadas en la recopilación de testimonios y fragmentos “auténticos”, lo cual en ese contexto científico se utiliza como equivalente de “verdaderos”. Por este motivo, el conjunto de textos que conforman este *Corpus* son considerados todos ellos testimonios. Puesto que, la noción de fragmento resulta difícil de ser aplicada ya que incluso en aquellos casos donde se pretende realizar una cita directa, la misma está mediada por la fuente donde cada pasaje es citado.

Asimismo, cabe mencionar que, si bien la selección y reorganización de los textos que componen el *corpus* lo venía realizando a partir del criterio y las necesidades teórico-metodológicas de mi trabajo, este se vio ampliamente favorecido y enriquecido a partir de la nueva edición de LM. Esta nueva edición me llevó a revisar y reformular algunos de los criterios de organización que venía desarrollando y utilizando hasta el momento, así como a modificar la forma en que estos se exponen —fundamentalmente en lo que refiere al recorte de los textos—, aunque mi perspectiva nos lleva a plantear ciertas diferencias.

El *Corpus*, siguiendo a LM en la forma de llevar a cabo la clasificación, pero diferenciándonos en cuanto la conceptualización de cada eje, está organizado en tres secciones: (a) los textos del “discurso protagórico” [indicados con la sigla **T**], (b) noticias sobre Protágoras [marcados por la sigla **N**], y (c) recepción antigua del discurso protagórico [identificados con la

⁷⁴ Sobre el uso de este concepto, ver *supra* “Introducción”.

sigla **R**]. En el primer grupo (*discurso*) incluyo los testimonios conservados que remiten a *enunciados* que adquieren sentido dentro de la ‘lógica’ y el ‘lenguaje’ protagórico, los cuales circularon en la antigüedad y muchos de ellos habrían de ser atribuidos en algunos casos al llamado “Protágoras histórico”. No obstante, no me interesa el establecimiento de la “autenticidad” de los textos a partir de una noción de “sujeto” de tipo cartesiano que opera como fundamento donador de unidad y coherencia al pensamiento. Ello se debe a que me interesa la forma en que los enunciados circulan, constituyendo al discurso como un “acontecimiento intelectual”⁷⁵ caracterizado por el modo de producir sentidos. Mientras que en el segundo grupo de testimonios (*noticias*) incluyo aquellos textos que reproducen noticias, anécdotas o datos acerca del llamado “Protágoras histórico”, pero dado que, a diferencia de DK y LM, no me interesa la unidad de la “persona” de Protágoras, en esta sección se incluyen tanto datos sobre sus obras y su vida, como noticias sobre las actividades intelectuales que se le atribuían y las formas de vida que se le asociaban. Esto responde a que mi interés se centra aquí en el “modo de constitución” de una identidad “protagórica”, dicho en otros términos me interesa el “modo de subjetivación” de Protágoras como intelectual antes que el “sujeto”, en términos identitarios cartesianos. Finalmente, en la última sección (*recepción*), incluyo aquellos testimonios que dan cuenta del discurso protagórico, pero desde la posición de un intérprete, ya sea de manera directa (mediante explicaciones o refutaciones) o de manera indirecta (a partir de la aplicación de ciertos supuestos acerca del “pensamiento de Protágoras”).

⁷⁵ Martin Jay (2011) 568, a partir de la perspectiva de Romano (1998), según la cual el acontecimiento es la instancia que “abre posibles”, acuña la noción de “acontecimiento intelectual” (*intellectual event*) para hacer referencia a aquellos acontecimientos de la historia intelectual que abren su propio horizonte de sentido. Este concepto se sostiene sobre la formulación de la filosofía contemporánea acerca del “acontecimiento”, esto es, todo aquel evento que no se puede deducir a las condiciones precedentes. Cf. Romano (1998) 40-46, ver *supra* Capítulo 4, §4.2.1.4. Sobre la discusión ontológica de este concepto ver: Badiou (1988); para su aplicación en el campo de la historia antigua: Gallego (2003) 65-66; Vernant (1962) 44. De acuerdo con esta conceptualización el “acontecimiento” no se puede explicar a partir de condiciones pre-existentes, porque al ocurrir reconfigura el pasado, así como las posibilidades del presente y el futuro. De modo que queda asociada con la “novedad”, dado que es concebido como una singularidad que viene a romper el curso regular del tiempo. Cf. Dosse (2010) 7.

7.3. EL «DISCURSO PROTAGÓRICO»: PANORAMA

El propósito de esta tesis es analizar la formación de la teoría política en Atenas a partir de la relación entre las prácticas y la politicidad de la teoría, para ello propusimos al “discurso protagórico” como caso de estudio. Asimismo, establecimos que se entiende aquí por “discurso” a un conjunto articulado de enunciados y sus actos de formulación.⁷⁶ Para ello, el análisis de la conformación del *corpus* protagórico resulta relevante debido a que nos permite, por una parte, delimitar un conjunto de enunciados y, por otra parte, discriminar distintos contextos de enunciación (los de la fuente y los del autor) a partir del trabajo sobre las fuentes que los transmiten. El objetivo de este apartado no es realizar un comentario filológico de los testimonios conservados ni proponer interpretaciones nuevas de los textos, así como tampoco discutir con la bibliografía especializada o hacer una exposición sistemática de sus doctrinas y/o su vida, ni mucho menos discutir la “autenticidad” de los “fragmentos”, sino simplemente presentar un panorama general sobre los criterios y el modo de organizar los testimonios conservados en torno a dicho “discurso protagórico”.

7.3.1. Forma

En un trabajo clásico y de gran impacto en la historiografía del pensamiento filosófico Wilhelm Nestle caracterizó el surgimiento de la filosofía como un “paso del *μῦθος* al *λόγος*”.⁷⁷ Esta hipótesis, desde un modelo evolutivo, propone que durante el período arcaico los primeros filósofos al centrarse en el *λόγος*, desarrollaron una lógica explicativa basada en la racionalidad demostrativa, la cual surge como alternativa al *μῦθος*, forma de racionalidad predominante durante el altoarcaísmo. Este proceso es caracterizado como un “autodespliegue” (*Selbstentfaltung*) del pensamiento. La interpretación de Nestle se estructura aplicando un “modelo ilustrado”, según el cual el desarrollo de prácticas científicas racionales deviene de un proceso de secularización y diferenciación respecto de prácticas “arcaicas” ligadas aún al pensamiento mítico. Nestle considera que “la sofística” fue un movimiento que constituye un

⁷⁶ Ver *supra* “Introducción”, §1.4; Capítulo 4, §4.2.1.4.

⁷⁷ Cf. Nestle (1940).

quiebre respecto del pensamiento arcaico, así como de las filosofías naturalistas de los llamados “presocráticos”.⁷⁸ Este tipo de lecturas vincula a “los sofistas” con ciertas características: (1) agnosticismo; (2) secularización; (3) racionalismo. En el caso de Protágoras, para Nestle, el agnosticismo se corroboraría con el testimonio del comienzo de su libro *Acerca de los dioses*;⁷⁹ la secularización se deriva, muy probablemente, de la tradición antigua de crítica e interpretación de su discurso;⁸⁰ la racionalización se evidencia en los testimonios acerca del análisis y corrección del discurso.⁸¹ Estas características fueron leídas en clave ilustrada. Sin embargo, el testimonio platónico de una versión protagórica del mito de Prometeo pone en tensión esta representación de Protágoras. Por este motivo, algunos autores antiguos ponen en duda la autoría del mito por parte de Protágoras.⁸² En la antigüedad también encontramos testimonios sobre algunas críticas al contenido de esta versión del mito, aunque no se explicita posible su autoría protagórica.⁸³ Asimismo, algunos autores de la antigüedad llegan a afirmar que Platón tenía presente el discurso protagórico no sólo como objeto de refutación,⁸⁴ sino también que incluso se habría inspirado en ella para sus propios textos.⁸⁵

En el diálogo *Protágoras* Platón nos dice que Protágoras es “capaz de pronunciar grandes y bellos discursos” (μακροὺς λόγους καὶ καλοὺς εἰπεῖν), para lo cual el “mito de Prometeo” allí expuesto sería una evidencia.⁸⁶ En el pasaje previo a la introducción del mito en el diálogo, pone en escena una situación donde, ante la solicitud de Sócrates para que demuestre lo más claramente posible si la virtud es enseñable, Protágoras pregunta a su auditorio: “¿Cómo se los

⁷⁸ Nestle (1940) 263.

⁷⁹D.L. 9.51; Eus. *PE* 14.3.7, 14.19.10 [T2 = 80B4 (DK); 31D10 (LM)]; Hsch. *Onomatol.* in Σ *ad Pl. R.* 600c [T2.4 = 81A3 (DK), A7 (C)]; *Suda*, s.v. Πρωταγόρας [T2.5 = 81A3 (DK), B7 (C)]. En algunos de las alusiones antiguas a este pasaje se proponen interpretaciones que lo asocian, incluso, con el ateísmo: Diog.Oen. 16.II-III (ed. Smith 1993) [T2.9 = 80A23 (DK), 31R24 (LM)]; Epiphani. *AH* 3.16 [T2.13 = A23** (C)]; Lactant. *Ir.D.* 9 (ed. Brandt 1893) [T2.14 = A23** (C)]; Lact. *Fals.Relig.* 1.2 (= *Inst.* 1) (ed. Brandt 1890) [T2.15 = A23** (C)]; Eus. *PE* 14.3.7 [R59 = 80B4 (DK), 31R29 (LM)].

⁸⁰ Pl. *Tht.* 162d [T2.7 = 80A23 (DK)]

⁸¹ D.L. 9.53-54 [T8 = 80A1 (DK), 31D17 (LM)]; T9 = D.L. 9.52 [= 80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)]; Pl. *Cra.* 391c [T12 = 80A24 (DK), 31D21 (LM)]; Pl. *Phdr.* 267c5-8 [T13 = 80A26 (DK), 31D22a (LM)]; Her. *apud* Σ in Pl. *Phdr.* 267c, p. 251.14-16 [T14 = 31D22b (LM), 21b (Pradeau)].

⁸² Philostr. *VS* 1.10.4, p. 13.23-26 (ed. Kayser [T]) [R47 = 80A2 (DK), 31R3 (LM)].

⁸³ Pl. *Lg.* 10.889d [T63 = A23c (SD)]; Arist. *PA* 8.10, 687a23-26 [R49 = F17 (Moscarelli)]; Aristid. *Or.* 2.394-401 (Behr) [R50 = 45.100-102 (Dindorf)] [= F16 (Moscarelli)].

⁸⁴ Anónimo, *Tratado sobre Platón* [?] (*POxy* 3219, fr. 2, col. I 2-3) [R48 = 75 3T (CPF)].

⁸⁵ D.L. 3.37 [R35 = 80B5 (DK), 31R1a (LM), Aristox. Fr. 67 (*DSA*)]; D.L. 3.57 [R36 = 80B5 (DK), 31R1b (LM), Fr. 60 (Amato)].

⁸⁶ Pl. *Prt.* 329b [T6 = 80A7 (DK), 31D14 (LM)].

demostraré? ¿narrando un mito, como un viejo a los jóvenes, o mediante un discurso?” (πότερον ἡμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιθῶν;).⁸⁷ En este segundo pasaje de Platón se testimonia que Protágoras parece haber colocado en el campo de la demostración tanto al μῦθος como al λόγος, colocándolos al mismo nivel. De modo que mito y discurso aparecen como formas legítimas de demostración.

7.3.2. Contenido

Las noticias sobre el contenido de la obra de Protágoras son por vía indirecta. Algunos especialistas han tratado de definir y clasificar su contenido en función de los títulos atestiguados de sus obras. De acuerdo con la lista de Diógenes Laercio, Protágoras habría escrito unos 12 libros.⁸⁸ No obstante, los títulos de esta lista difieren de los transmitidos por otras fuentes, incluso más antiguas que Diógenes. Sexto Empírico, por ejemplo, hace referencia a la obra Καταβαλλόντων (*[Argumentos] Demoledores*), la cual posiblemente se haya correspondido con la obra que Diógenes menciona como Ἀντιλογιών α' β' (*Antilogías [Argumentos opuestos]*, en dos libros). Asimismo, la obra titulada Περὶ θεῶν no es incluida en dicha lista, pero sí es mencionada con ese título en otro pasaje,⁸⁹ la cual es mencionada con el mismo título por Eusebio.⁹⁰ En el caso de la tesis homométrica, Platón sugiere que es el comienzo del libro *Acerca de la verdad*;⁹¹ mientras que Sexto Empírico, por su parte, la ubica al comienzo de *[Argumentos] Demoledores*.⁹² Sin embargo, Diógenes Lercio si bien afirma que uno de sus libros comienza con esta tesis, no especifica su título.⁹³ Asimismo, ninguno de los títulos mencionados —i.e. *Acerca de la verdad* y *[Argumentos] Demoledores*— figuran en el catálogo de Diógenes Laercio. Sobre este punto se han elaborado varias explicaciones posibles: (a) Diógenes sólo enlista las obras “conservadas” en su tiempo, por lo cual la no-mención a ellas sólo significa que no se conservaba ninguna copia del escrito en la época en que se confeccionó la lista; (b) la lista no es exhaustiva,

⁸⁷ Pl. *Prt.* 320c [T51 = 31D39 (LM), (≠ DK)].

⁸⁸ D.L. 9.55 [N17 = 80A1 (DK); 31D1 (LM)].

⁸⁹ D.L. 9.54 [N20 (<N29) = 80A1 (DK); 31D4a (LM)].

⁹⁰ Eus. *PE* 14.3.7 [N21 = 80B4 (DK); 31D4b (LM)].

⁹¹ Pl. *Tht.* 166d [T49 = 80A21a (DK), 31D38 (LM)]; cf. Pl. *Cra.* 391c [T13 = 31D5 (LM), 31R7a)].

⁹² S.E. M. 7.60 [T1 = 80B1 (DK), 31D9 (LM)].

⁹³ D.L. 9.51 [T1.3 = 80A1 (DK), A1 (C)].

sino que remite sólo a aquellos textos sobre los que él tiene conocimiento; (c) las obras de Protágoras no tenían un título definido por el autor, por ello quienes citaban la obra hacían referencia a la descripción del escrito en su conjunto o bien de una parte. Por estos motivos, algunos autores se han resistido a seguir el catálogo de Diógenes para clasificar el contenido de las doctrinas de Protágoras;⁹⁴ otros, en cambio, optan por clasificar su doctrina de acuerdo con el contenido de los fragmentos conservados.

Debido a las inconsistencias entre los títulos testimoniados y el catálogo de Diógenes Laercio, sumado al hecho de que no conservamos pasajes con títulos de obras consistentemente atribuidas a Protágoras, considero que resulta difícil e inoperante tratar de clasificar su pensamiento en función de los títulos transmitidos por la tradición. Incluso si optáramos por una posición a favor del carácter descriptivo de los “títulos” con que se conocía la obra de Protágoras, ello no nos aportaría datos fidedignos sobre su contenido, sino, como se puede ver en los pasajes sobre la recepción de Protágoras,⁹⁵ estos aportan información sobre cómo fueron leídos e interpretados estos textos en contextos intelectuales diferentes al de su producción antes que a una descripción de su contenido. Por este motivo, considero más oportuno tratar de ordenar su discurso en función de los testimonios que se conservan acerca de él, antes que tratando de recomponer el contenido de títulos cuya atribución nos resulta difícil e incorroborable. A partir de este criterio, se han establecido tres tópicos sobre los cuales, considero, se articulan los testimonios conservados: ‘lo humano’, educación, discurso, geometría.

7.3.2.1. Sobre la naturaleza de lo humano

Entre los testimonios acerca del discurso protagórico podemos encontrar dos afirmaciones, probablemente auténticas, que tienen como objetivo establecer la naturaleza de ‘lo humano’. Estos dos pasajes constituyen sus sentencias más famosas: la tesis homométrica y su agnosticismo acerca de la existencia de los dioses.⁹⁶ En cuanto a la primera coloca a “lo humano” como

⁹⁴ Cf. Diels & Kranz (1954); Untersteiner (1949-67).

⁹⁵ Ver *infra* “Apéndice A”, §3.

⁹⁶ S.E. M. 7.60 [T1 = 80B1 (DK), 31D9 (LM)]; D.L. 9.51; Eus. PE 14.3.7, 14.19.10 [T2 = 80B4 (DK); 31D10 (LM)].

“medida de todas las cosas”, en la segunda a la existencia de los dioses como aquello sobre lo cual ‘lo humano’ no puede saber. La primera afirmación, de acuerdo con una tradición posterior iniciada por Platón y continuada por Hemias, relaciona la naturaleza humana con el juicio y los límites.⁹⁷ Asimismo, Platón propone una lectura “perceptivista” de esta tesis protagórica, tal como se puede observar en el pasaje donde contextualiza la cita,⁹⁸ así como una interpretación relativista, primero desde un punto de vista perceptual,⁹⁹ pero también aplicada al campo político.¹⁰⁰ Sexto Empírico, por su parte, propone interpretar esta sentencia a partir de la equiparación entre μέτρον y κριτήριον, así como entre χρημάτων y πραγμάτων,¹⁰¹ ubicándolo entre los filósofos que eliminan el criterio.¹⁰² No obstante, su lectura acompaña las representaciones platónicas que interpretan la tesis en clave “perceptualista”.

En lo que respecta a la segunda tesis, coloca a los dioses como aquello a lo que el conocimiento humano no puede llegar. Esta tesis, como se puede observar en varias alusiones posteriores fue leída muchas veces en clave agnóstica,¹⁰³ pero en contextos cristianos incluso de modo ateo.¹⁰⁴ No obstante, en cierto punto, la tesis sobre la imposibilidad de conocer la naturaleza de los dioses, si bien tiene como objeto a los dioses, el acento recae sobre los impedimentos humanos para el conocimiento. De modo que, al igual que en la tesis anterior, lo que se trata de delimitar es la naturaleza de lo humano.

7.3.2.2. Educación

Una parte importante de nuestros testimonios representan a los “sofistas” como maestros. En los testimonios conservados Protágoras también es asociado con la enseñanza, pero como se puede observar en muchos de estos testimonios, este desarrolla algunas consideraciones sobre cuestiones vinculadas con la educación y la instrucción, la cual lo remiten nuevamente al campo

⁹⁷ Pl. *Tht.* 160c [T1.15]; Herm. *Irris.* 9 [T1.16 = 80A16 (DK), 31R28 (LM)].

⁹⁸ Pl. *Tht.* 151e-152a [R4 = 80B1 (DK); 31R4 (LM)].

⁹⁹ Pl. *Tht.* 152a [R5 = 80B1 (DK); 31R5 (LM)].

¹⁰⁰ Pl. *Tht.* 172a1-5 [T61]; Pl. *Tht.* 172b3-6 [T62].

¹⁰¹ S.E. *P.* 1.216-19 [R29 = 80A14 (DK); 31R21 (LM)].

¹⁰² S.E. *M.* 7.60 [R28 = 80B1 (DK); 31R20 (LM)].

¹⁰³ Pl. *Tht.* 162d [T2.7 = 80A23 (DK)]; Phld. *Piet.* 22.89 (ed. Obbink 1996) [T2.8 = 80A23 (DK)]; Cic. *ND* I.12.29 [T2.10 = 81A23 (DK)];

¹⁰⁴ Diog.Oen. 16.II-III (ed. Smith 1993) [T2.9 = 80A23 (DK), 31R24 (LM)]; Epiphani. *AH* 3.16 [T2.13 = A23** (C)]; Lact. *Fals.Relig.* 1.2 (= *Inst.* 1) (ed. Brandt 1890) [T2.15 = A23** (C)].

político. En estos testimonios se ponen de manifiesto una serie de conceptos vinculados con la educación: *ἄσκησις*, *διδασκαλία*, *μανθάνειν*, *τέχνη*, *μελέτη*.¹⁰⁵ Asimismo, hay una serie de conceptos vinculados al campo del conocimiento conceptual (*διδασκαλία*, *μανθάνειν*, *τέχνη*) y otros al de la práctica (*ἄσκησις*, *μελέτη*), si bien *τέχνη* pertenece tanto al ámbito de lo intelectual como de la práctica, aparece en un testimonio donde se lo contraponen a *μελέτη*, resaltando su dimensión conceptual. En estos testimonios se puede observar que la reflexión protagórica acerca de la enseñanza está dirigida a su aplicación práctica, tal como aparece manifiesto, también, en la representación platónica.¹⁰⁶

7.3.2.3. *Discurso*

El discurso es uno de los tópicos sobre los que mayor cantidad de testimonios diversos tenemos acerca de Protágoras. Entre estos encontramos testimonios sobre la forma del discurso protagórico, análisis del discurso, los “lugares comunes”, corrección del lenguaje y sobre la argumentación. En lo que respecta al primer tópico, se destaca la capacidad de este para producir tanto discursos largos y bellos como breves;¹⁰⁷ como para argumentar de “forma socrática”, es decir, de modo dialógico.¹⁰⁸ Sobre el análisis del discurso, Diógenes Laercio nos informa que Protágoras se habría ocupado de clasificar y distinguir elementos del discurso.¹⁰⁹ Testimonios posteriores como los de Cicerón y Quintiliano atribuyen a este el desarrollar los llamados *communis locos* (“lugares comunes”), es decir, formas de argumentos que servían como modelo.¹¹⁰ Se conservan, además, una serie de testimonios que dan cuenta del interés protagórico por la corrección de las formas del discurso, tanto por lo que algunos testimonios llaman *ὀρθοέπεια* (“corrección del lenguaje”),¹¹¹ así como por la corrección semántica y

¹⁰⁵ *Anecdota Graecae* 1.171.32-33 (ed. Cramer 1835) [T3 = 80B3 (DK), 31D11 (LM)]; Stob. 3.29.80 [T4 = 80B10 (DK), 31D12 (LM)]; Ps.-Plut., *περὶ ἀσκήσεως* 178, 25 (ed. Lagarde) [T5 = 80B11 (DK), 31D13 (LM)].

¹⁰⁶ Pl. Prt. 318e-319a [T49 = 80A5 (DK), 31D37 (= 42R11b) (LM)].

¹⁰⁷ Pl. Prt. 329b [T6 = 80A7 (DK), 31D14 (LM)].

¹⁰⁸ D.L. 9.53 [T7 = 80A1 (DK), 31D15 (LM)].

¹⁰⁹ D.L. 9.53-54 [T8 = 80A1 (DK), 31D17 (LM)]; D.L. 9.52 [T9 = 80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)].

¹¹⁰ Cic. *Bru.* XII, 46 [T10 = 80B6 (DK), 31D18 (LM), Arist. fr. 137 (Rose)]; Quint. *Inst.* III, 1, 12 [T11 = 80B6 (DK), 31D19 (LM)].

¹¹¹ Pl. *Cra.* 391c [T12 = 80A24 (DK), 31D21 (LM)]; Pl. *Phdr.* 267c5-8 [T13 = 80A26 (DK), 31D22a (LM)]; Her. *apud* Σ in Pl. *Phdr.* 267c, p. 251.14-16 [T14 = 31D22b (LM), 21b (Pradeau)].

gramatical.¹¹² Por último, se pueden observar testimonios de diversa índole que lo vinculan con un tipo de argumentación: los argumentos opuestos,¹¹³ los cuales son vinculados muchas veces con “convertir el argumento más débil en el más fuerte” (καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν),¹¹⁴ aunque no necesariamente sean lo mismo. Asimismo, en algunos testimonios se destaca en la figura de Protágoras un interés en la producción de argumentos para confrontar,¹¹⁵ de allí que una tradición posterior lo asocie con la “erística”.¹¹⁶

7.3.2.4. Geometría

Conservamos dos testimonios que nos informan sobre una actitud crítica de Protágoras hacia los geómetras. En el primero de ellos, transmitido por Aristóteles, se explicita una crítica directa la geometría, al argumentar que los conocimientos geométricos refieren a objetos que no pertenecen al mundo sensible, puesto que al no haber rectas y curvas del modo en que lo conciben estas disciplinas, “el círculo no toca la tangente <sc. solo> en un punto”.¹¹⁷ En el testimonio de Filodemo, se puede apreciar un juicio similar en una referencia al discurso protagórico acerca de las matemáticas, donde se afirma que dado que los objetos a los que refiere esta disciplina no son cognoscibles, las palabras que se refieren a ellas tampoco son aceptables.¹¹⁸

7.3.3. Aplicaciones

La educación ocupa un lugar en el discurso protagórico, la cual, como vimos, vincula tanto lo intelectual como lo práctico. Además de los testimonios acerca del contenido “teórico” del

¹¹² Arist. *Rh.* 3.5, 1407b7-8 [T15 = 80A27 (DK), 31D23 (LM)]; Arist. *SE* 14, 173b17-22 [T16 = 80A28 (DK), 31D24 (LM)]; D.L. 9.52 [T17 = 80A1 (DK); 31R19b (LM)]; Arist. *Po.* 19, 1456b15-16 [T18 = 80A29 (DK), 31D25 (LM)].

¹¹³ D.L. 9.51 [T19 = 80A1, B6a (DK), 31D26 (LM)]; Seneca, *Epistolae* 88.43 [T20 = 80A20 (DK), 31D27 (LM)]; St.Byz. *s.v.* Ἀδβήρα [T21 = 80A21 (DK), 31D28 (LM)], Eudox. fr. 307 [Lasserre (1966)]; T22: D.L. 9.53 [80A1 (DK), 31D29 (LM)].

¹¹⁴ Arist. *Rh.* 2.24, 1402a24-28 [R25 = 80A21 (DK); 31R18 (LM); T1 (*False Testimonia*) (Moscarelli)].

¹¹⁵ D.L. 9.52 [T23 = 80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)]; Plut. *Pericles* 36.3 [T24 = 80A10 (DK), 31D30 (LM)].

¹¹⁶ Hsch. *apud* Σ in Pl. *R.* 600c [R45 = 80A3 (DK), 31D16 (LM)]; D.L. 9.52 [R46 = 80A1 (DK); 31R19b (LM)].

¹¹⁷ Arist. *Met.* B2, 998a2-4 [T25 = 80B7 (DK), 31D33 (LM)].

¹¹⁸ Phld. *Po.C* fr. XI, 243 (PHerc. 1676) [T26 = 80B7a (Nachtrag, DK II 425), 31D34 (LM)].

“discurso protagórico”, conservamos una serie de pasajes donde se da cuenta de algunas aplicaciones de estos contenidos. Esto pone de relieve la correlatividad entre teoría y práctica para Protágoras. La aplicación de los contenidos sobre los cuales tenemos testimonios está vinculada a cuestiones referidas al lenguaje. La aplicación de la corrección del lenguaje se puede observar en la interpretación de los poetas y la concepción protagórica respecto de la argumentación en las paradojas argumentativas propuesta como defensor.

7.3.3.1. Interpretación de los poetas

En lo que respecta a la interpretación de los poetas, en el diálogo *Protágoras* se informa que la experticia en la poesía forma parte de la propuesta educativa protagórica, donde se define a esta experticia como “ser capaz de comprender lo que es dicho correctamente por los poetas y lo que no”, asociando directamente la *ὀρθόπειρα* con el análisis del discurso.¹¹⁹ Asimismo, en otros testimonios se pueden encontrar referencias a las interpretaciones propuestas de las obras de Homero y Simónides,¹²⁰ esta última considerada el testimonio más antiguo de la crítica literaria en Occidente. Allí se puede observar, por un lado, un análisis del lugar de la trama como elemento para destacar aspectos del contenido; por otro lado, a partir del análisis de lo que se dice en el poema, distingue lo que parece decir y lo que dice, para mostrar la contradicción y, por tanto, no es bello a pesar de parecerlo.

7.3.3.2. Paradojas

Entre las aplicaciones del discurso protagórico la más celebre quizás sea el conflicto que, según algunos testimonios, tuvo con su discípulo Evatlo, también conocida como la disputa por los honorarios. Conservamos una referencia a ello en Diógenes Laercio,¹²¹ junto con una exposición más detallada en Gelio.¹²² Más allá del carácter anecdótico e incluso ficticio que podrían llegar a tener estos testimonios, nos resultan relevantes en tanto aportan a la

¹¹⁹ Pl. *Prt.* 338e-339a [T27 = 80A25 (DK), 31D31 (LM)].

¹²⁰ Amm. (?) *apud* Σ in Hom. *Il.* XXI, 240 (POxy. 221, Col. XII, 20, II, p. 68 GH) [T28 = 80A30 (DK), 31D32 (LM), 88 2T (CPF)]; Pl. *Prt.* 339a-e [T29 = 80A25 (DK), 31D42 (LM)].

¹²¹ D.L. 9.56 [T30 = 80A1 (DK), 31P17 (LM)].

¹²² Gell. 5.10.4-15 [T31 = A4** (C)].

construcción de Protágoras como un hábil y astuto argumentador, así como de un querellante litigioso. El testimonio de Diógenes Laercio expone el argumento de Protágoras, según la cual en cualquiera de los dos veredictos (a favor o en contra) Protágoras se vería beneficiado. El testimonio de Gelio, en cambio, presenta además la respuesta de Evatlo, quien responde con una argucia a la altura de la estrategia utilizada por su maestro. Independientemente del posible carácter ficticio de esta anécdota, la misma sirve como evidencia de la fama de Protágoras por su capacidad para producir estrategias argumentativas.

7.3.4. Representaciones

Los contemporáneos a Protágoras, así como algunos escritores cercanos en el tiempo quienes se sintieron interpelados por su discurso, dejaron testimonios de su pensamiento y su persona. El impacto de su visita en Atenas se puede evaluar a partir de algunos indicios textuales, tanto por vía de la referencia directa a su persona, como por alusiones a su discurso. Si bien muchas de estas obras pudieron haber reproducido situaciones efectivamente ocurridas, así como posturas defendidas por este, existe un margen de intervención por parte de los autores que difícilmente pueden distinguirse. Por este motivo, no se puede considerar que estos testimonios reproducen el discurso protagórico; sin embargo, tampoco se los puede considerar como “ficciones”. Por ello, son tomadas como representaciones que los autores se hacen o quieren hacer acerca de Protágoras. Una característica de este tipo de testimonios es que Protágoras o el discurso protagórico es puesto en escena, ya sea en una representación dramática o en una obra de carácter literario-filosófico. Entre los contemporáneos de Protágoras, podemos encontrar testimonios de este tipo tanto en los autores dramáticos (cómicos y trágicos) como en los diálogos filosóficos (Platón).

7.3.4.1. Autores dramáticos

En la comedia ática antigua encontramos dos tipos de referencia, por un lado, representaciones de Protágoras como personaje en alguna de las obras; por otro lado, alusiones a temas asociados por la tradición a Protágoras como los argumentos dobles. Conservamos dos fragmentos de Éupolis donde explícitamente se lo pone en escena y un testimonio sobre esta

obra donde se confirma que Protágoras formaba parte de los personajes.¹²³ Mientras que en las *Nubes* de Aristófanes encontramos alusiones a los argumentos dobles, aunque sin mencionar explícitamente a Protágoras.¹²⁴ En el caso de Éupolis la alusión a contenidos del discurso protagórico son escasas, por una parte, se alude al agnosticismo protagórico; por otra parte, a posibles intervenciones médicas por parte de este. En el testimonio de Aristófanes, la personificación y puesta en escena de los argumentos dobles nos permite dar cuenta de la extensión de este tema protagórico en el siglo V.

En la tragedia ateniense también encontramos referencias a Protágoras. Sin embargo, a diferencia de la comedia, no conservamos textos donde se lo mencione explícitamente. Tenemos algunos testimonios donde se nos mencionan obras perdidas donde se habría hecho alusión a él, aunque no que lo hayan mencionado o puesto en escena como personaje. En una noticia de Filócoro que nos fue transmitida por Diógenes Laercio se nos informa que Eurípides habría hecho alusión a la muerte de Protágoras en su obra *Ixión* y en un fragmento de *Palamedes* de Eurípides, posiblemente se haya hecho referencia al mismo hecho.¹²⁵ En otros testimonios encontramos alusiones a temas que, a partir del testimonio platónico, están asociados con Protágoras: el relativismo epistemológico,¹²⁶ el poder del lenguaje¹²⁷ y la enseñanza de la virtud.¹²⁸

7.3.4.2. Platónicas

La obra platónica nos presenta una gran cantidad de testimonios acerca de Protágoras. La puesta en escena de Protágoras en el conjunto de los diálogos platónicos se puede encontrar

¹²³ Athen. *Deipn.* 5.218C [T32 = 80A11 (DK), 42T18a (LM), Eupol. Kólakes test. ii (PCG)]; línea 1: (a) D.L. 9.50; (b) Steph.Byz. 620,3; líneas 2-3: Eust. *in Od.* 1547,52 [T33 = 80A1, A11 (DK), 42T18b (LM), Eupol. fr. 157 (PCG), Eupol. fr. 157a-b (FrC 8.2)]; D.L. 9.55 [T34 = 80A11 (DK), 42T18c (LM), Eupol. fr. 158 (PCG = FrC 8.1)].

¹²⁴ Ar. *Nu.* 112-15 [T35 = 80C2 (DK), 42T19a (LM)]; Ar. *Nu.* 882-85 [T36 = 42T19b (LM)]; Ar. *Nu.* 658-93 [T37 = 80C3 (DK), 42T19c (LM)]; Ar. *Nu.* 961-1023 [T38];

¹²⁵ D.L. 9.55 [T39 = 80A1 (DK), 31P23 (LM), 328F217 (FGH)]; E. *Palam.* [T40 = A30 (SD), E. fr. 591 (TGF); (≠DK), (≠LM)].

¹²⁶ S. *Alead.* [T41 = 42T41 (LM), 2 F 86.3 (TrGF); (≠DK)]; E. *Hel.* 117-19, 121-22 [T42 = 42T42a (LM); (≠DK)]; E. *Hel.* 1138-42 [T43 = 42T42b (LM); (≠DK)].

¹²⁷ E. *Hel.* 1138-42 [T44 = 42T66 (LM), E. fr. 189 (K); (≠DK)]; Stob. III 37, 15 [T45 = 88B22 (DK), 42T67 (LM), 43F11 (TrGF); E. fr. 598 (TGF)];

¹²⁸ E. *Supp.* 911-17 [T46 = ad 80B3 (DK), 42T71 (LM)].

principalmente en *Protágoras* y *Teeteto*; sin embargo, en otras obras se observan algunas alusiones o referencias al discurso protagórico. En la representación platónica se destaca el interés particular que este tenía por la educación y la política. En el *Protágoras* el personaje homónimo se clasifica como “sofista” y educador,¹²⁹ luego, donde define el producto de su enseñanza esta afirma que es “deliberar bien” (εὐβουλία) en los asuntos del *oikós* y de la *pólis*.¹³⁰ En otro pasaje expone algunas de las posiciones políticas asumidas por el discurso protagórico, allí expone el llamado “mito de Protágoras”,¹³¹ junto con una interpretación y una explicación del mismo por Protágoras.¹³² En *Teeteto*, por su parte, además de la cita de la tesis homométrica y una explicación de la misma,¹³³ encontramos algunas alusiones al relativismo cultural que se puede inferir de dicha tesis¹³⁴ y las consecuencias políticas que se puede derivar del relativismo cultural.¹³⁵ Esto, a su vez, se encuentra aludido en un pasaje de *Leyes*, donde critica las implicancias políticas del relativismo cultural junto con algunos de los elementos de la versión protagórica del “mito de Prometeo”¹³⁶ ponen en evidencia que la representación platónica no sólo discute las tesis protagóricas, sino principalmente sus implicancias políticas.

7.4. CONSIDERACIONES ACERCA DE ESTE CAPÍTULO

El recorrido propuesto en este capítulo repone tres cuestiones: en primer lugar, el estado de la cuestión en torno a la figura de Protágoras; en segundo lugar, el desarrollo histórico en la conformación de un corpus protagoreum; finalmente, una visión de conjunto de los elementos del “discurso protagórico” que, en función de los testimonios conservados, estamos en condiciones de establecer. Este recorrido trató de establecer el *status* de los estudios en torno a

¹²⁹ Pl. *Prt.* 318a [T48 = 80A5 (DK), 31D36 (= 42R12) (LM)].

¹³⁰ Pl. *Prt.* 318e-319a [T49 = 80A5 (DK), 31D37 (= 42R11b) (LM)].

¹³¹ Pl. *Prt.* 320c8-322d6 [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)].

¹³² Pl. *Prt.* 322d6-323a4 [T53 = 31D41 (LM)]; Pl. *Prt.* 323a7-c4 [T54]; Pl. *Prt.* 324a3-c5 [T55]; Pl. *Prt.* 324d7-325b5 [T56]; Pl. *Prt.* 325b5-c6 [T57]; Pl. *Prt.* 326c6-e6 [T58]; Pl. *Prt.* 326e6-328a8 [T59].

¹³³ Pl. *Tht.* 151a2-4 [T1.1 = 80B1 (DK), 31R4 (LM)]; Pl. *Tht.* 166d-167d [T50 = A21a (DK), 31D38 (LM)].

¹³⁴ Pl. *Tht.* 167c4-6 [T60].

¹³⁵ Pl. *Tht.* 172a1-5 [T61]; Pl. *Tht.* 172b3-6 [T62].

¹³⁶ Pl. *Lg.* 10.889d [T63 = A23c (SD)].

la figura de Protágoras y, a partir de allí, enmarcar el camino que nos queda por recorrer en nuestra investigación.

En primer lugar, pudimos observar que enmarcar la figura de Protágoras en el conjunto de los estudios sofísticos conlleva un presupuesto que, en cierta medida, desdibuja su originalidad. Ello se debe, por un lado, a que introduce la figura de Protágoras en el marco conceptual establecido y delimitado por los propios intereses intelectuales y políticos de Platón; mientras que, por otro lado, se lo analiza bajo el manto de una homogeneidad que opera como necesidad presupuesta por los investigadores, antes que como un intelectual que actúa en una situación tratando de operar en ella. Asimismo, los estudios sobre aspectos específicos derivados de los testimonios conservados también se ven condicionados por los presupuestos que la concepción “sofística” de su actividad han delimitado.

El análisis del proceso histórico de conformación del *Corpus protagoreum*, en segundo lugar, también pone en evidencia las limitaciones que este ha presentado para la comprensión del impacto histórico de Protágoras. Por una parte, los testimonios dispersos y la preeminencia del testimonio platónico como reflejo de la actividad político-intelectual de Protágoras ponen de manifiesto las limitaciones para su comprensión; mientras que, por otra parte, los criterios utilizados en las recopilaciones modernas de testimonios y fragmentos de Protágoras delimitan el modo de comprender los textos conservados. La disposición de los textos se encontraba focalizada, principalmente, en la discusión respecto de la autenticidad de los mismos. La discusión y modificación de los criterios a partir de los cuales se organizan los textos, como vimos, nos permite una mirada renovada en torno a estos; así como también pone en evidencia la necesidad de definir criterios acordes con las nuevas perspectivas.

Nuestra propuesta de analizar el “discurso protagórico”, por último, nos exige repensar el modo en que se presentan los textos que remiten a dicho discurso; lo cual, enmarcado en la necesidad de revisar y discutir los criterios para la organización de los testimonios, implicó una reorganización de los temas y una redefinición de los textos que allí se incorporan. En nuestro caso, dado que nos interesa el “discurso protagórico”, antes que los “fragmentos” o la “doctrina”, proponemos una organización de los textos recopilados en función de cómo dicho “discurso” se disemina. Por este motivo, dejamos de lado los intentos de recuperar los textos o pasajes textuales de Protágoras, así como de reconstruir —o mejor dicho *construir*— la coherencia de

su pensamiento. Dado que los discursos, como venimos sosteniendo, no remiten a una unidad donadora de sentido y coherencia, sino que operan como acciones concretas en coyunturas específicas.

CAPÍTULO 8

Protágoras en Atenas

La presencia de Protágoras de Abdera en la *pólis* de Atenas fue testimoniada por diversas fuentes, muchas de ellas contemporáneas y posteriores a la visita. A partir del impacto que tuvo su visita muchos autores atenienses hicieron referencia a su persona, sus vínculos y su pensamiento. Los testimonios conservados sobre la visita de Protágoras a Atenas han permitido construir una imagen de su persona y su pensamiento vinculada con ciertos tópicos que adquirieron gran consenso entre los especialistas: maestro privado de las élites políticas atenienses, relativista ontológico defensor del perceptivismo fenoménico, inventor de la *erística*. Asimismo, en algunas obras dramáticas del siglo V se pone en escena la figura de Protágoras, dando cuenta de ciertos rasgos que los espectadores habrían reconocido como “protagóricos”. El objetivo de este apartado es analizar los testimonios sobre la presencia de Protágoras en Atenas, tanto acerca de su visita como las representaciones de su figura a partir del impacto que esta generó.

8.1. EDUCACIÓN Y POLÍTICA

A partir de diversos testimonios los especialistas acuerdan en que una de las mayores novedades de “los sofistas”, entre quienes se incluye Protágoras, se dio en el plano de la educación. Este impacto se habría producido tras la visita de Protágoras y otros “sofistas” en la

pólis de Atenas, en la cual, según la interpretación clásica, la constitución del régimen democrático habría generado las condiciones que favorecieron su establecimiento en dicha *pólis*.¹ Sin embargo, como hemos argumentado previamente, no se puede sostener sin más la preeminencia de la democracia ateniense en el surgimiento de “la sofística” como movimiento.² En este apartado nos ocuparemos de analizar hasta qué punto es posible afirmar la “transformación educativa” que se le atribuye a los “sofistas” en Atenas a partir del estudio de la visita de Protágoras en dicha *pólis*. Para ello, en primer lugar, nos detendremos en las visitas de Protágoras a la *pólis* de Atenas; en segundo lugar, caracterizaremos la educación ateniense hacia el período en que arriba Protágoras; finalmente, estudiaremos la teoría y la práctica educativa de Protágoras en Atenas.

8.1.1. La visita de Protágoras a Atenas

8.1.1.1. Datación de la visita de Protágoras

La visita de Protágoras a la *pólis* de Atenas fue atestiguada por varias fuentes, ya sea por referirse directamente a ella o por los efectos que esta tuvo en dichas fuentes. En el *Protágoras* Platón, uno de los testimonios donde se puede observar el impacto de la visita de Protágoras a Atenas, este hace referencia a una visita previa a la que el diálogo relata:

[ΣΩ.] <Ἰπποκράτης> [...] ἐγὼ γὰρ ἄμα μὲν καὶ νεώτερός εἰμι, ἄμα δὲ οὐδὲ ἐώρακα Πρωταγόραν πώποτε οὐδ' ἀκήκοα οὐδέν· ἔτι γὰρ παῖς ἦ ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησε.

[Sócrates:] <dijo Hipócrates> [...] Pues yo no sólo soy muy joven, sino que además nunca he visto a Protágoras ni jamás lo he oído, pues aún era muy niño cuando estuvo antes en la ciudad.³

Adam y Adam aceptan este testimonio y sostienen que si la fecha dramática de datación para este diálogo es 433-432, la primera visita debió haber sido hacia 445, antes de que Pericles le encargara la legislación de Turios en 443.⁴ Esta datación se sostiene en que la obra presenta a

¹ Cf. Kerferd (1981) 15-23; Müller (1986) 179-193; de Romilly (1988) 22-28; Schiappa (1991) 168-171.

² Ver *supra* Capítulo 2, §2.3.1.

³ Pl. *Prt.* 310e3-5 (ed. Denyer 2008) [N30]

⁴ Adam & Adam (1957) 80-81. Cf. Ostwald (1956) *ad loc*; Schmidt Osmanczik (1993) xlv. Sobre el rol de Protágoras en la legislación de Turios, ver *supra* Capítulo 3, §3.2.1.2.

Pericles y sus hijos aún con vida,⁵ quienes habrían muerto a causa de la peste que azotó a Atenas en 430, Pericles habría muerto en la segunda oleada hacia el 429; en la época en que transcurriría el diálogo Sócrates todavía sería joven,⁶ habría tenido 36 años; Alcibiades también sería joven,⁷ ya que nació en 451 habría tenido 18 años; Agatón sería un chico,⁸ quien habría tenido 15 años ya que nació en 448.⁹ Sin embargo, Bernd Manuwald sostiene que los indicios que otorga el diálogo no permiten inferir una imagen homogénea. Si bien los pasajes que aducen Adam y Adam permiten ubicar el diálogo hacia la década del 430, otros indicios permiten ubicarlo hacia el 420: Calias nació hacia el 450, por lo que habría sido demasiado joven en el 430 como para ser el anfitrión,¹⁰ tal como es representado también en la comedia *Kólakes* de Éupolis representada en el 421;¹¹ asimismo, la referencia a la comedia *Agrioi* de Ferécates, representada hacia el 420, coloca a esta fecha como *terminus post quem*.¹² No obstante, Manuwald se inclina, al igual que Adam y Adam, por datar dramáticamente al diálogo hacia la década del 430 considerando la referencia a *Agrioi* de Ferécates una indicación cronológica de menor peso.¹³ John Sinclair Morrison a las evidencias aducidas por Adam y Adam agrega, además, que la referencia a la presencia de Hippias,¹⁴ quien proviene de Elis una *pólis* que pertenecía a la Liga del Peloponeso, sólo es posible antes del estallido de la guerra arquidámica (431) o después de la Paz de Nicias (421). Por lo que concluye que de acuerdo con esta referencia la visita debió haber ocurrido antes del 431.¹⁵

Ateneo, en cambio, acusa a Platón de haber cometido anacronismos en su relato de la situación:

ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ ἐν τῷ Πρωταγόρα διάλογος,
μετὰ τὴν Ἰππονίκου τελευτὴν γενόμενος
παρειληφότος ἤδη τὴν οὐσίαν Καλλίου, τοῦ

Ciertamente, el diálogo descrito en el
Protágoras <sc. de Platón> tuvo lugar
después de la muerte de Hipónico,

⁵ Pl. *Prt.* 315a-ss.

⁶ Pl. *Prt.* 314b-ss.

⁷ Pl. *Prt.* 309b.

⁸ Pl. *Prt.* 315d.

⁹ Adam & Adam (1957) xxxvi. Cf. Taylor (1976) 64.

¹⁰ Pl. *Prt.* 311a1-ss, 315d3-ss, 317d5-ss, 335c8-ss.

¹¹ Cf. D.L. 9.50.1 + Eust. *Com.Od.* 1547.52.2-3 [= Eup. fr. 157 (*PCG*)]; Σ in Ar 2.2, p. 3 [= Arg. A3, Ar. *Pace* = Eup. *Kolakes*, test i (*PCG*)]

¹² Pl. *Prt.* 327d3-ss.

¹³ Manuwald (1999) xxxii-xxxiii. Cf. Guthrie (1969) IV 211.

¹⁴ Pl. *Prt.* 315c.

¹⁵ Morrison (1941) 2-3.

Πρωταγόρου <μέμνηται>^[1] παραγεγονότος τὸ δεύτερον οὐ πολλαῖς πρότερον ἡμέραις. ὁ δ' Ἰππόνικος [...] τέθνηκε [...] πρὸ τῆς ἐπ' Ἀλκαίου διδασκαλίας τῶν Εὐπόλιδος Κολάκων οὐ πολλῷ χρόνῳ κατὰ τὸ εἰκός. προσφατον γάρ τινα τοῦ Καλλίου τὴν παράληψιν τῆς οὐσίας ἐμφαίνει τὸ δρᾶμα. ἐν οὖν τούτῳ τῷ δράματι Εὐπόλις τὸν Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει, Ἀμειψίας δ' ἐν τῷ Κόνῳ δύο πρότερον ἔτεσιν διδαχθέντι οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῷ τῶν φροντιστῶν χορῷ· δηλὸν οὖν ὡς μεταξὺ τούτων τῶν χρόνων παραγέγονεν.

cuando Calias había recibido su herencia. Pues <recuerda> la presencia de Protágoras como habiendo llegado por segunda vez no muchos días antes [cf. Pl., *Prt.* 309d]. Hipónico [...] probablemente murió [424] no mucho antes de la representación de *Kólakes* de Éupolis [421] en el Arcontado de Alceo. Pues la obra representa la toma de la herencia por parte de Calias como un hecho reciente. En esta obra Éupolis pone en escena a Protágoras como recién arribado, mientras que Amipsias en *Conos*, la cual había sido representada dos años antes [423], no lo incluye en su coro de los pensadores. Por tanto, es evidente que llegó entre estas dos fechas [*i.e.* entre 423-421].¹⁶

Ateneo coloca como *terminus ante quem* la muerte de Hipónico (424), debido a que Calias sólo pudo haber sido anfitrión de los sofistas en la casa paterna después de la muerte de su padre y de la representación de *Conos* de Amipsias (423), y como *terminus post quem* la representación de *Kólakes* de Éupolis (421). Sin embargo, reconoce una inconsistencia respecto de la presencia de Práralo y Jantipo, los hijos de Pericles, entre el auditorio de Protágoras, pues estos habían muerto por la peste que azotó a Atenas en el 430.¹⁷ La tesis de Ateneo se corroboraría en dos pasajes: cuando Hipócrates afirma que Protágoras “está alojado en lo de Calias, el hijo de Hipónico” (καταλύει δ' [...] παρὰ Καλλία τῷ Ἰππονίκου)¹⁸ el uso del genitivo atribuye la propiedad de la casa a Calias y más adelante donde dice que Calias hizo vaciar una habitación que Hipónico usaba como desván,¹⁹ daría cuenta de que la casa era ahora propiedad suya. John Burnet rechaza que necesariamente se deba inferir la muerte de Hipónico de estos pasajes, puesto que Platón en *República* utiliza una expresión en genitivo similar a esta para referirse a la casa donde viven el padre y los hermanos de Polemarco, es decir, un caso donde el genitivo posesivo sin que el padre

¹⁶ Ath. *Deipnos.* 5.218B [N32 = 80A11 (DK); 31P9a (LM)].

¹⁷ Ath. *Deipnos.* 11, 505F-506A [N33 = 80A11 (DK); 31P9b (LM)].

¹⁸ Pl. *Prt.* 311a.

¹⁹ Pl. *Prt.* 315c (ed. Denyer 2008): <sc. Πρόδικος ὁ Κεῖος> ἦν δὲ ἐν οἰκίματί τινι, ᾧ πρὸ τοῦ μὲν ὡς ταμείω ἐχρήτο Ἰππόνικος, νῦν δὲ ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν καταλύοντων ὁ Καλλίας καὶ τοῦτο ἐκκενώσας ξένοις κατάλυσιν πεποίηκεν. [“<sc. Πρόδικος de Ceos> estaba en una habitación que anteriormente Hipónico tenía como desván, y ahora Calias, por la cantidad de gente que albergaba, hizo vaciar y convirtió en sala de huéspedes”].

hubiera muerto.²⁰ Asimismo, el uso del imperfecto ἐχρήτο en 315d estaría indicando que Hipónico aún estaba vivo. Sin embargo, Morrison si bien defiende la datación hacia 433, rechaza la evidencia propuesta por Burnet argumentando que este paralelo no es apto, dado que, en el contexto de *República* Céfalo, el padre de Polemarco, por ser un hombre mayor había dejado la casa en manos de su hijo, lo cual habilita a Platón para utilizar dicha expresión. No obstante, sostiene, contra Ateneo, que estas expresiones indican que Hipónico ha dejado de vivir en la casa, no necesariamente que haya muerto. Asimismo, argumenta que el hecho de que Amipsias no haya incluido a Protágoras entre los φροντισταί en Connus no impide que Protágoras haya podido estar en Atenas en el 433. Marisa Divenosa, en cambio, otorga mayor relevancia al testimonio de Ateneo. Ella sostiene que la situación relatada en el diálogo debió haber ocurrido en una fecha posterior al 430, puesto que Protágoras sostiene que se dedica a su oficio desde hace mucho tiempo²¹ y que Hipócrates afirma que era su segunda visita a Atenas.²² De modo que, la referencia a *Agrioi* de Ferécrates²³ y el hecho de que Calias esté a cargo su casa paterna, indica que este ya había muerto (423/422) y, por tanto, indicaría que el encuentro se produjo hacia el 420. Ello se corroboraría, sostiene Divenosa, con otro testimonio que informa que Protágoras estuvo por segunda vez en Atenas durante la presentación de la obra *Kólakes* de Éupolis en el 421.²⁴ A pesar de ello, ninguno de los testimonios conservados sobre la representación de *Kólakes* de Éupolis afirma que Protágoras haya estado presente.

Ambas dataciones son plausibles, de modo que la falta de homogeneidad del relato impide una datación precisa sin tener que descartar algunas alusiones como irrelevantes. Por este motivo, su utilización en la defensa de ambas dataciones resulta consistente en cuanto a la validez de los argumentos aportados. En el caso de la datación dramática del diálogo esta indefinición nos permite hablar aquí de un período de tiempo virtual en el que se superponen distintos momentos de fines del siglo V, específicamente 433-421, en cuya trama los distintos momentos van adquiriendo preeminencia según las necesidades de escritura del autor, lo cual

²⁰ Pl. *Rp.* 328b: Ἦμεν οὖν οἴκαδε εἰς τοῦ Πολεμάρχου [Entonces fuimos a la casa de Polemarco]. Burnet (1928) 111 n. 1, lee el pasaje de *Prt.* 311a παρὰ Καλλία τοῦ Ἰππονίκου, lo cual justifica la similitud en el uso de esta expresión.

²¹ Pl. *Prt.* 317c [N7 = 80A5 (DK); 31P2a (LM)].

²² Pl. *Prt.* 310e3-5 [N30 = (≠DK); (≠LM)]. Cf. Pl. *Me.* 91c [N8 = 80A8 (DK); 31P2b (LM)]

²³ Pl. *Prt.* 327d3-ss.

²⁴ Divenosa (2006) 10-11.

no quiere decir que se refiera a un momento en particular. Slobodan Dušanić proponía como hipótesis de lectura que las inconsistencias son introducidas intencionalmente como estrategia para, mediante un evidente anacronismo, marcar en el relato aquellos momentos en los que la audiencia debe prestar atención.²⁵ En este diálogo se puede observar la utilización intencional del anacronismo; si bien no podemos corroborar la hipótesis de Dušanić, se puede aceptar que constituye un universo discursivo que no está definido temporalmente sólo a partir de la segunda visita de Protágoras, sino que superpone diferentes momentos. La superposición discursiva de momentos temporalmente distintos conectados por la unidad temática del diálogo, podría ser una estrategia del autor para, en los límites plausibles de un diálogo, analizar no un momento particular, sino un período de tiempo, es decir, analizar procesos. De modo que, claramente el objetivo de la mayoría de las alusiones platónicas no se correspondería necesariamente con la necesidad de establecer con precisión la segunda visita de Protágoras.

8.1.1.2. Impacto de su arribo a Atenas

Además del testimonio tardío del diálogo homónimo platónico, la visita de Protágoras fue testimoniada por algunos de sus contemporáneos atenienses. Si bien el carácter o el estado de los testimonios conservados no nos permiten obtener demasiada información acerca de su visita, nos aportan elementos para evaluar el impacto que ella debió de haber generado entre los atenienses. El drama ático del siglo V presenta la mayor cantidad de referencias o alusiones contemporáneas a Protágoras, la tragedia y la comedia, ya sea por afinidad o por crítica, han puesto en escena diversos elementos protagóricos, lo cual nos da la pauta de que los ciudadanos atenienses que asistían a las obras podrían haber tenido conocimiento del pensamiento protagórico o, en los casos en que no lo tuvieran previamente, se enteraban en ellas de los temas protagóricos.

Entre sus contemporáneos encontramos referencias directas a Protágoras en la obra *Kólakes* de Éupolis. De acuerdo con el testimonio de Ateneo, en dicha obra se habría representado la

²⁵ Dušanić (1992) 38-39, considera que las inconsistencias no siempre son anacronismos, sino que puede adquirir distintas formas: modificar historia conocidas, introducir alusiones que no parecen tener nada que ver con el relato, referencias topográficas, etc. La hipótesis del especialista serbio es incluso más fuerte, dado que sostiene que estas inconsistencias son introducidas para advertir a su auditorio respecto de planes de acción en el momento de lectura de la obra.

llegada de Protágoras a Atenas.²⁶ Si aceptamos el testimonio de Platón, se estaría refiriendo a la segunda visita cuando se habría hospedado en la casa de Calias. El testimonio de Diógenes Laercio, en cambio, no aporta información respecto de la representación de la visita de Protágoras, pero resulta significativo dado que transmite dos fragmentos de la obra donde se lo menciona.²⁷ Kassel y Austin consideran que el fragmento conservado en Eustacio²⁸ forma una unidad con el fragmento conservado en Diógenes Laercio, dado que el término ἀλιτήριος²⁹ estaría haciendo referencia a la acusación de impiedad hacia Protágoras.³⁰

A partir del testimonio de Diógenes Laercio también sabemos que Eurípides en su obra *Ixión* habría hecho alusión al naufragio de Protágoras.³¹ Sin embargo, este testimonio no afirma que se haya mencionado al abderita en la obra, sino sólo que se “hacía alusión” (αἰνίττεσθαι).³² Asimismo, en otros pasajes de obras dramáticas se pueden encontrar posibles referencias a temas protagóricos o que nos fueron transmitidos como tales. En la comedia ática encontramos alusiones a los “argumentos dobles” en la *Nubes* de Aristófanes;³³ para el caso de la tragedia, en los fragmentos de Sófocles encontramos una alusión al relativismo protagórico³⁴ y en Eurípides además de alusiones al relativismo en *Helénicas*,³⁵ en esta misma obra y en un fragmento hay

²⁶ Athen. *Deipn.* 5.218C [T32 = 80A11 (DK), 42T18a (LM), Eup. *Kólakes* test. ii (PCG)].

²⁷ D.L. 9.50 [T33 = 80A1, A11 (DK), 42T18b (LM), Eupol. fr. 157 (PCG), Eupol. fr. 157a (FrC 8.2)]. Cf. Steph. Byz. 620,3; T34: D.L. 9.55 [=80A11 (DK), 42T18c (LM), Eup. fr. 158 (PCG = FrC 8.1)]

²⁸ Eust. *in Od.* 1547,52 [T32 = 80A1, A11 (DK), 42T18b (LM), Eupol. fr. 157 (PCG), Eupol. fr. 157b (FrC 8.2)].

²⁹ Porson ha restituido en el fragmento el espíritu áspero indicando la función sustantiva del término, en lo cual ha sido seguido por la mayoría de los editores. Cf. Nappolitano (2012) 101.

³⁰ Porson (1812) 75, considera que las líneas 1 y 2-3 estarían conectadas; no obstante, Meineke (1839-1857) considera esta conexión probable; mientras que para Töppel (1946) 39, Kock (1880-1888), Kaibel (1899), habría un espacio intermedio compuesta por líneas que se han perdido. Kassel-Austin (1986) lo imprimen como tres líneas conectadas entre sí; sin embargo, Olson (FrC 8.2) rechaza esta unificación, argumentando que sólo la línea 1 es atribuida a *Kólakes*, por lo que otorga legitimidad a la duda de algunos especialistas (especialmente Töppel, Fritzsche, Kock, Kaibel) en torno a la posibilidad de que en caso de que ambos textos (D.L. y Eust.) sean tomados de una misma fuente y pertenezcan a la misma obra, no hay garantía de que sean textos continuos. Por ello, considera, en primer lugar, que deben ser impresos por separado, mientras que, en segundo lugar, debe indicarse de alguna manera su atribución conjetural a esta obra (él lo imprime como fr. *157b).

³¹ D.L. 9.55 [T39 = 80A1 (DK), 31P23 (LM), 328F217 (FGH)]

³² El verbo αἰνίσσασθαι significa “hacer referencia”, pero no de manera directa o clara, por este motivo se lo puede traducir también por “decir mediante enigmas”, “aludir simbólicamente”, “decir en juegos de palabras”.

³³ Ar. *Nu.* 112-15 [T35 = 80C2 (DK), 42T19a (LM)]; Ar. *Nu.* 882-85 [T36 = 42T19b (LM), (≠DK)]; Ar. *Nu.* 658-93 [T36 = 80C3 (DK), 42T19c (LM)]; Ar. *Nu.* 961-1023 [T37].

³⁴ S. *Alead.* [T40 = 42T41 (LM), 2 F 86.3 (TrGF); (≠DK)].

³⁵ E. *Hel.* 117-19, 121-22 [T41 = 42T42a (LM); (≠DK)]; E. *Hel.* 1138-42 [T42 = 42T42b (LM); (≠DK)].

consideraciones protagóricas sobre el poder del lenguaje³⁶ y una referencia a la cuestión de la enseñanza de la virtud.³⁷

Si bien estos testimonios no nos permiten inferir que el pensamiento de Protágoras tuvo un gran impacto entre los ciudadanos atenienses, podemos afirmar que hubo mecanismos de circulación del discurso protagórico. No obstante, esto no implica que dicho discurso haya circulado con nombre propio, pero sus temas y algunas de las formas en que se trataron ciertos asuntos habrían adquirido una impronta protagórica.

8.1.2. La educación ateniense durante el siglo V

8.1.2.1. La ἀρχαία παιδεία

Henri-Iréné Marrou, utilizando una expresión de Aristófanes,³⁸ denomina a la tradicional educación ateniense como ἡ ἀρχαία παιδεία.³⁹ Hacia principios del siglo V esta educación tenía como objetivo la formación de hombres buenos,⁴⁰ de modo que dicho objetivo educativo responde principalmente al orden ético. Para lograr ese objetivo el *curriculum* estaba organizado principalmente en tres áreas: γυμναστική (educación física), μουσική (artes de las musas) y γραμματική (letras).⁴¹ En este sentido, sostiene Marrou, la educación era “plus artistique que littéraire et plus sportive qu’intellectuelle”.⁴²

La ἀρχαία παιδεία ateniense adquiere ciertos rasgos distintivos respecto de la educación homérica. El cuanto al *curriculum* la educación adquiere un carácter cívico, se abandona la educación militar —es decir, la formación del guerrero— por una formación atlética;⁴³ en

³⁶ E. *Hel.* 1138-42 [T43 = 42T66 (LM), E. fr. 189 (K); (≠DK)]; E. fr. 598 (TGF) *apud* Stob. III 37, 15 [T44 = 88B22 (DK), 42T67 (LM), 43F11 (TrGF)].

³⁷ E. *Supp.* 911-17 [T45 = ad 80B3 (DK), 42T71 (LM)].

³⁸ Ar. *Nu.* 961.

³⁹ Cf. Marrou (1964) 74.

⁴⁰ E. *Supp.* 911-917; Pl. *Prt.* 325a-326c; *Men.* 94b.

⁴¹ Gimnasia: Pl. *Alc. I* 18d, *Prt.* 312d, 325e, 326c. Danza y canto: Aeschin.Or. 1.9-11; Ar. *Ra.* 727-730; Pl. *Lg.* 654a-b, 672c. Música: Ar. *Nu.* 962-972; Pl. *Prt.* 326a-b. Letras: Pl. *Prt.* 325e-326a. Cf. Freeman (1907) 79-117; Marrou (1964) 80-83; Beck (1964) 111-141; De Romily (1988) 45-48; Harvey (1966) 587-590; Pitchard (2015) 112-114.

⁴² Marrou (1964) 84.

⁴³ Marrou (1964) 75-76, sostiene que ello se debe a que la nueva táctica de la infantería pesada desarrollada durante el período democrático no exige demasiada cualificación técnica.

cuanto a la práctica, adquiere mayor preeminencia la educación grupal por sobre la individual.⁴⁴ A partir de estos aspectos Marrou sostiene que hubo hacia el siglo V una “democratización de la tradición aristocrática”. Ello se debería a que en el contexto de la democracia ateniense desarrollada a partir de las reformas de Clístenes, los deportes que debido a sus costos eran propios de la aristocracia (equitación, caza y “cinegética”) fueron paulatinamente reemplazados por deportes que requerían menos gastos y, por tanto, eran más abiertos a todo el cuerpo de ciudadanos. Ello se debería al hecho de que hacia fines del siglo V el gusto por la vida deportiva habría estado más extendido entre los atenienses, de modo que todos los atenienses frecuentaban el gimnasio. De manera que la democracia no sólo habría permitido a todo el cuerpo de ciudadanos el acceso a los privilegios políticos, sino también a los culturales.⁴⁵ Sin embargo, algunas fuentes dan testimonio de que hacia el siglo V se consideraba que no se podía ganar o incluso desempeñarse correctamente si no se dedicaba tiempo al entrenamiento.⁴⁶ En este sentido, son “los ricos” (οἱ πλούσιοι) quienes, a diferencia de “los pobres” (οἱ πένητες), pueden dedicar tiempo al “ocio” necesario para poder entrenar, puesto que, no tienen que trabajar para vivir.⁴⁷ Asimismo, la desigualdad de oportunidades entre ricos y pobres respecto del acceso a la educación no permite afirmar tal “democratización educativa”. Si bien las normas de la *pólis* regularon el horario de las clases, la cantidad de niños por clase y la edad mínima de los estudiantes,⁴⁸ a pesar de ello, no había educación obligatoria ni mucho menos “pública” —es decir, no tuvo registro de maestros, no definió el *curriculum*, ni pagó sus honorarios—, por lo que esta siguió siendo privada y fueron los padres quienes costearon y definieron qué educación recibirían sus hijos.⁴⁹ De modo que, a pesar de las posibilidades abiertas por la democracia,

⁴⁴ Aeschin.Or. 1.10; Ar. *Ra.* 727-730; Pl. *La.* 184e.

⁴⁵ Marrou (1964) 76-80.

⁴⁶ Aeschin.Or. 3.179-180; Ar. *Ra.* 1093-1094; Isoc. 16.32-33; Pl. *Lg.* 807c. Marrou (1964) 79, considera que este es una concepción aristocrática del período arcaico, cf. Pi. *Nem.* 3.57-58.

⁴⁷ Ar. *Pl.* 281, *V.* 552-557, 611, *Pax* 632; Lys. 24.16; Men. *Dys.* 293-295. Cf. Pitchard (2013) 3-6, (2015) 114. Para un testimonio acerca de la limitada experiencia atlética y musical de los pobres, ver: Ar. *V.* 1122-1213. Acerca del vínculo del atletismo, música y liderazgo político con la riqueza, ver: Ar. *Ra.* 727-730. Para un debate acerca de la participación de los pobres en las competencias atléticas (*ἀγῶνες*), ver: Pleket (1992), Young (1984) 107-163, Fisher (2011).

⁴⁸ Aeschin.Or. 1.9-11; Pl. *Cri.* 50d. Estos pasajes parecerían indicar que hubo una legislación que estableció la obligatoriedad de la educación; sin embargo, Freeman (1907) 57 y Marrou (1964) 382, consideran que se refiere a las leyes no-escritas o costumbres. Cf. Beck (1964) 92; Harvey (1966) 589 n. 10.

⁴⁹ Acerca de la educación como privilegio de los ricos, ver: Pl. *Prt.* 326c, *Ap.* 23c; X. *Cyr.* 2.1; Ar. *Nu.* 101, 797-798, *V.* 1174-1175, 1183; [X.] 1.5. Sobre la educación privada, ver: Arist. *Pol.* 1337a22-33; X. *Cyr.* 1.2.2. Acerca del pago de cursos, ver: Iseus 9.28; Ar. *Pol.* 1323a5, cf. Beck (1964) 81-83.

fueron los recursos económicos de cada familia lo que definieron el número de disciplinas que un joven estudiaba, puesto que se necesita dinero no sólo para costear los honorarios de los maestros, sino, además, para contar con el tiempo para dedicarle a la educación.⁵⁰

8.1.2.2. *La educación “sofística”*

La mayor parte de los especialistas consideran que los “sofistas” en Atenas produjeron una transformación en el plano educativo.⁵¹ Asimismo, consideran que la enseñanza de la retórica fue uno de los principales aportes de dicha presencia.⁵² Theodor Gomperz, en un trabajo clásico sobre el vínculo entre retórica y sofística, estableció una identidad entre retórica y sofística hacia el siglo V.⁵³ En esta misma línea, George A. Kennedy llega a sostener que “The technique was the thing: the sophist is purely rhetorician”.⁵⁴ Frederick Beck en su trabajo sobre la educación griega considera que el estudio de la retórica fue el tema principal de la enseñanza de los sofistas, quienes, a pesar de sus diferencias, utilizaron todos los mismos métodos.⁵⁵ William Guthrie considera una exageración estas afirmaciones, pero sostiene que

todos los grandes Sofistas se vieron íntimamente relacionados con ella <sc. la retórica>, en sus ramas forense, política y epidíctica, lo mismo como practicantes activos, que como en su calidad de maestros, sistematizadores y escritores de manuales de retórica.⁵⁶

George Kerferd, por su parte, concluye su capítulo acerca de la doctrina sofística del *lógos* afirmando que

Indeed Rhetoric, which is now an old fashioned term, is perhaps best understood as covering in antiquity the whole art of public relations and the presentation of images. It was the theory of this art that the sophist inaugurated.⁵⁷

⁵⁰ Por este motivo se valora negativamente el trabajo infantil. Sobre este punto, ver: Isoc. 14.48, 7.43-45; X. Cyr. 8.3.37-39; Dem. 18.256-267.

⁵¹ Cf. Freeman (1907) 157-178; Jaeger (1933) 263-302; Marrou (1964) 67-106; Beck (1964) 147-151; Untersteiner (1967) 256-257; Guthrie (1969) 181-183; De Romilly (1988) 45-66; Vignali (2006) 51-78.

⁵² Cf. Gagarin (2001).

⁵³ Gomperz (1912) 35-49.

⁵⁴ Kennedy (1959) 170.

⁵⁵ Beck (1964) 167.

⁵⁶ Guthrie (1969) III 178.

⁵⁷ Kerferd (1981) 82.

Jacqueline de Romilly abona a esta posición cuando afirma que el arte de la retórica figura “entre los primeros objetivos reivindicados por la enseñanza de los sofistas”.⁵⁸ John Poulakos, incluso, llegó a afirmar que “as the historical records indicates, the Sophists were master rhetoricians.”⁵⁹ Este juicio se ve reforzado cuando asume que “without the Sophist our picture of the rhetoric that came out of the Greek experience is incomplete”, al punto de que propone una “definición sofística” de la retórica que operaría como fundamento de sus prácticas: “Rhetoric is the art which seeks to capture in opportune moments that which is appropriate and attempts to suggest that which is possible.”⁶⁰ El autor argumenta a favor de una concepción sofística de la retórica, puesto que se concibe la retórica como un arte (τέχνη), cuestión central en la sofística, y este es el eje a partir del cual se produce la controversia entre Platón y los sofistas.⁶¹ Barbara Cassin, por su parte, considera que el lugar otorgado al *lógos* por parte de los sofistas es tan significativo que, contra los eléatas, “l’être... [est] un effect de dire”,⁶² ello se debe a que, para ella:

Le discours sophistique n’est pas seulement une performance au sens épideictique du terme, c’est de part en part un performatif au sens austinien du terme: «How to do things with words»: il est démiurgique, il fabrique le monde, il le fait advenir...⁶³

De modo que, la retórica sofística, para ella, no sólo habría cumplido la función de ayudar a ordenar el discurso para persuadir a un auditorio, sino que, además, les permitiría producir efectos, fabricar un “mundo”. En su lectura sigue a Elio Aistides quien, afirma, se niega a distinguir entre retórica y sofística, otorgándoles un carácter netamente político: “la rhétorique en effet «assure la cohésion et l’ordonnance des cités... elle les tient ensemble et en fait des mondes»”.⁶⁴ De allí concluye que “la rhétorique est bel et bien le nom de la politique en tant qu’elle est d’actualité, toujours à nouveau d’actualité”.⁶⁵ En una línea semejante, Julián Gallego afirmaba que “bajo el tratamiento que le dispensan los sofistas la retórica adquiere un estatuto no sólo en el orden práctico sino en el de la reflexión”.⁶⁶ De modo que, para Gallego, el

⁵⁸ De Romilly (1988) 67.

⁵⁹ Poulakos (1983) 58.

⁶⁰ Poulakos (1983) 55 y 56. Cf. Poulakos (1995) 53-73.

⁶¹ Cf. Cassin (1990) 17-21; Cole (1991) 139-158; Canto (1986) 35-38.

⁶² Cassin (1995) 152.

⁶³ Cassin (1995) 73.

⁶⁴ Cassin (1990) 17.

⁶⁵ Cassin (1990) 30.

⁶⁶ Gallego (2003) 315.

tratamiento de la retórica no sólo remitiría al orden práctico (el hacer) sino también al teórico (el saber hacer), siendo los procedimientos de producción de discursos el “campo en que la sofística produce una intervención en ruptura con el pasado”.⁶⁷ Para el autor el estatuto creador que los sofistas otorgan a la palabra se percibe claramente en el campo político, dado que es allí donde la palabra tiene la capacidad de producir colectivamente al ser.⁶⁸

Edward Schiappa, por el contrario, considera que comprender el “arte del *lógos*” de los sofistas como equivalente a “retórica” constituye un anacronismo, dado que en la antigüedad el término *λόγος* era mucho más comprehensivo que el término *ῥητορική* en el siglo IV e incluso que nuestro término moderno de “retórica”.⁶⁹ William Guthrie, por ejemplo, hace explícito este tipo de equivalencias cuando afirma que “el arte de la retórica era también conocido como «el arte de los *lógoi*»”.⁷⁰ Schiappa considera que la calificación de los sofistas como maestros de retórica ha llevado incluso a concluir que todos los aspectos de las actividades sofísticas tenían que ver con la retórica. Esto resulta arriesgado en tanto “they assume that the status and function of rhetoric was as obvious and given in the fifth century as some might believe today”.⁷¹ Desde un punto de vista hermenéutico, esto resulta riesgoso debido a que quedaría condicionado por los prejuicios respecto del valor de la retórica. Thomas Cole, además, sostiene que es recién hacia el siglo IV que la retórica es concebida como una *τέχνη*.⁷² Recientemente, a partir de estos trabajos, Andrew Ford argumentó que la asociación de los sofistas con la retórica es “incongruente con la evidencia” por lo que deben ser comprendidos como educadores.

Schiappa considera que si aceptamos que la teorización sofística fue acerca del *λόγος* y no de la *ῥητορική*, la imagen sobre las enseñanzas sofísticas se ve modificada.⁷³ Bajo este criterio el movimiento sofista habría favorecido el desarrollo del pensamiento abstracto en la línea del pensamiento presocrático, es decir, de una cultura aún dominada por prácticas y modos de pensar preliterarios. Sin embargo, a pesar de ello sostiene que la propuesta de los sofistas habría radicado en introducir nuevos temas de discusión y, en consecuencia, un nuevo estilo. De modo

⁶⁷ Gallego (2003) 321.

⁶⁸ Gallego (2003) 322.

⁶⁹ Schiappa (2003) 54.

⁷⁰ Guthrie (1969) III 179.

⁷¹ Schiappa (2003) 55.

⁷² Cole (1991).

⁷³ Schiappa (2003) 55.

que, el agnosticismo de Protágoras y Critias,⁷⁴ así como las “correcciones” al *lógos* de Protágoras y Pródico,⁷⁵ la interpretación de los poetas en Protágoras y Gorgias,⁷⁶ la preferencia hacia el *lógos* en prosa por sobre el discurso mítico-poético en Protágoras y Gorgias,⁷⁷ eran posiciones desafiantes ante el estatus que había adquirido el *μῦθος* en la tradición arcaica. El estudio de Henri Fournier sobre los verbos de “decir” en griego antiguo muestra que antes del 400 la excelencia en el hablar era comúnmente denominado *εὐλεγεῖν* (“hablar bien”), y que recién hacia fines del siglo V fue utilizado para referir a discurso “plausible”. De igual modo, la expresión *δεινός λέγειν* (“hablar fuertemente”) tampoco se utilizaba para indicar la existencia de una *τέχνη* del *λόγος*.⁷⁸ Asimismo, Ford sostiene que tampoco tenemos evidencias para sostener que los sofistas hayan escrito “tratados de retórica” tales como los que conocemos en el siglo IV,⁷⁹ pero admite que

skill in speech and argument was surely prominent among the many abilities sophists professed, and many of these successful and well-paid experts were thought to make their associates better at arguing.⁸⁰

Sin embargo, esto no implica que ellos se hayan presentado a sí mismos como maestros de un arte que hacia el siglo V no tenía ninguna entidad, ni mucho menos relevancia.

8.1.3. Educación en Protágoras: teoría y práctica

La práctica educativa de Protágoras, de acuerdo con la representación platónica, estuvo vinculada con la excelencia en los asuntos de la *pólis* (*πολιτικῆς ἀρετῆς*):

⁷⁴ Protágoras: D.L. 9.51; Eus. *PE* 14.3.7, 14.19.10 [T2 = 80B4 (DK); 31D10 (LM)]

⁷⁵ Protágoras: Pl. *Cra.* 391c [T12 = 80A24 (DK), 31D21 (LM)]; Pl. *Phdr.* 267c5-8 [T13 = 80A26 (DK), 31D22a (LM)]; Her. *apud Σ in Pl. Phdr.* 267c, p. 251.14-16 [T14 = 31D22b (LM), 21b (Pradeau); (≠DK)]; Arist. *SE* 14, 173b17-22 [T16 = 80A28 (DK), 31D24 (LM)]; Arist. *Po.* 19, 1456b15-16 [T18 = 80A29 (DK), 31D25 (LM)]. Pródico: [= 84A9 (DK)]; Pl. *Prt.* 337a, *Euthd.* 277e.

⁷⁶ Protágoras: Amm. (?) *apud Σ in Hom. Il.* XXI, 240 (*POxy.* 221, Col. XII, 20, II, p. 68 GH) [T29 = 80A30 (DK), 31D32 (LM), 88 2T (*CPF*)]; Pl. *Prt.* 339a-c [T30 = 80A25 (DK), 31D42 (LM)]. Cf. Pl. *Prt.* 338e-339a [T28 = 80A25 (DK), 31D31 (LM)]; Arist. *Po.* 19, 1456b15-16 [T18 = 80A29 (DK), 31D25 (LM)]. Gorgias: [= 82B27 (DK)];

⁷⁷ Protágoras: Pl. *Prt.* 320c [T51 = 31D39 (LM), (≠ DK)]; Pl. *Prt.* 320c8-322d6 [T52 = 80C1 (DK), 31D40 (LM)]; Pl. *Prt.* 322d6-323a4 [T53 = 31D41 (LM), (≠DK)]. Gorgias: [= 82B11 (DK)]; Ar. *Rb.* 1402a24 [= (DK)]; (LM)]; [= 82A9 (DK)]; (LM)].

⁷⁸ Cf. Fournier (1946) 69-71.

⁷⁹ Cf. Ford (2001) 90-92.

⁸⁰ Ford (2001) 92.

[ΠΡ.] τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία [...] περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

[Protágoras:] El objeto de mi enseñanza es el deliberar bien (*eubolía*) [...] en los asuntos de la *pólis* —es decir, cómo podría ser el más capaz tanto para actuar (*prátein*) como para hablar (*légein*).⁸¹

De modo que, a pesar de haber testimonios de cierta consciencia respecto de su práctica de enseñanza, el interés en reflexionar acerca de la educación es político. Ello se debe a que el objetivo principal de la actividad educativa de Protágoras está dirigido a formar ciudadanos para la práctica política. Por este motivo gran parte de los testimonios acerca de este remiten a consideraciones acerca de la educación y su práctica educativa.

En el diálogo platónico las consideraciones de Protágoras acerca de la enseñanza lo presentan interesado en el lugar que este le otorgaba a la capacidad de aprender por medio de la aplicación (*ἐπιμέλεια*), el ejercicio (*ἄσκησις*) y la instrucción (*διδασχί*).⁸² Estas consideraciones colocan al esfuerzo humano como condición para el aprendizaje. En el diálogo platónico la *ἐπιμέλεια* remite a la enseñanza de la *ἀρετή* y a la función de los *διδάσκαλοι*.⁸³ En *Anecdota Graeca* se cita un pasaje de Protágoras acerca de las condiciones para la enseñanza (*διδασκαλία*): disposición natural y ejercicio (*φύσεως καὶ ἀσκήσεως*).⁸⁴ Beck considera que el lugar otorgado al esfuerzo humano destaca la oposición entre el “ideal aristocrático” y el “ideal sofístico”.⁸⁵ El primero indica que el esfuerzo es prueba de la virtud de nacimiento; mientras en el segundo el acceso a una nueva igualdad indica que el hombre es capaz de perfeccionarse mediante el ejercicio (*ἄσκησις*). Sin embargo, agrupar a los “sofistas” en un ideal común a partir de una cita atribuida a Protágoras resulta problemático.⁸⁶ El mismo pasaje de *Anecdota Graeca* también establece que “hay que aprender comenzando desde la juventud” (*ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν*), reforzando así el lugar que Protágoras habría otorgado al ejercicio (*ἄσκησις*) prolongado en el tiempo. Esta insistencia en la *ἄσκησις* aparece en una cita realizada por Estobeo

⁸¹ Pl. *Prt.* 318e-319a [T49 = 80A5 (DK), 31D37 (= 42R11b) (LM)].

⁸² Pl. *Prt.* 323d6.

⁸³ Referido a la *ἀρετή*: Pl. *Prt.* 323c6, 324a2, 325c3-4; referido a la función de los *διδάσκαλος*: Pl. *Prt.* 325d8, e2, 326a5.

⁸⁴ *Anecdota Graecae* 1.171.32-33 (ed. Cramer 1835) [T3 = 80B3 (DK), 31D11 (LM)].

⁸⁵ Cf. Beck (1964) 162.

⁸⁶ Ver *supra* Capítulo 1, §1.3.1.

donde establece la co-pertenencia entre la técnica (τέχνη) y la práctica (μελέτη);⁸⁷ en esta cita la primera remite a los saberes que se transmiten en el proceso de enseñanza y la segunda a la ejercitación que permite adquirir un aprendizaje. De modo que enfatiza el rol activo del estudiante en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

En lo que respecta a la práctica educativa, el testimonio platónico atribuye a Protágoras el aceptar el pago por sus enseñanzas como una de sus características diferenciales. El testimonio lo identifica como el “primero” en hacerlo:

[ΣΩ.] σύ γ' [...] σοφιστήν ἐπονομάσας
σεαυτόν, ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς
διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας
ἄρνησθαι.

[Sócrates:] Tú <i.e. Protágoras> te llamas
a ti mismo ‘sofista’, te declaras como
maestro de educación y de la excelencia
(*areté*), como el primero que cree
apropiado obtener un pago por ello.⁸⁸

Este testimonio posiblemente haya sido la fuente para los testimonios de Diógenes Laercio⁸⁹ y Filostrato,⁹⁰ quienes también le atribuyen haber sido el “primero” en cobrar por sus enseñanzas. No obstante, si observamos el apartado dedicado a Protágoras por parte de Diógenes Laercio se puede apreciar un cierto énfasis en la referencia a Protágoras como el “primero” en diferentes áreas.⁹¹ Sin embargo, David Wolfsdorf sostiene que “Plato’s sophists were not even especially distinctive insofar as the activities for which they were paid principally involved speech or writing in prose form.”⁹² Por ello argumenta que Protágoras no habría sido el primero en cobrar por sus enseñanzas y ello tampoco habría sido una característica exclusiva de este.

A partir de otros testimonios se infiere que esta práctica, a su vez, habría hecho de sus clases un privilegio de las clases altas atenienses, puesto que, los altos costos de sus clases las hicieron inaccesibles para las clases bajas.⁹³ Diógenes Laercio menciona que Protágoras habría cobrado

⁸⁷ Stob. 3.29.80 [T4 = 80B10 (DK), 31D12 (LM)]. Cf. Pl. *Prt.* 325e-6e.

⁸⁸ Pl. *Prt.* 349a [N37 = 80A5 (DK); 31P13a LM].

⁸⁹ D.L. 9.52 [N38 = 80A1 (DK); 31P13b (LM)].

⁹⁰ Philostr. *VS* 1.10.4 [N42 = 80A2 (DK); (≠LM)].

⁹¹ Cf. D.L. 9.50-56. El término πρῶτος aparece 9 veces en todo el apartado. En parágrafo 53, donde enumera una serie de aspectos en los que fue el “primero” le atribuye también la capacidad de haber inventado o descubierto la τύλη, un tipo de nudo con el cual se llevaba una carga (cf. LSJ, s.v. τύλη).

⁹² Wolfsdorf (2015) 65.

⁹³ Para alusiones a los altos costos de las clases de Protágoras, ver: Pl. *Me.* 91d [N39 = 80A8 (DK); 31P14 (LM)]; Pl. *Prt.* 311c8-d4 [N39.1]; Pl. *Prt.* 328b1-c2 [N39.2].

cien minas (μνᾶς ἑκατόν) por sus enseñanzas.⁹⁴ Este mismo dato aparece reproducido en el testimonio de Hesiquio⁹⁵ y la *Suda*.⁹⁶ Debido a la similitud terminológica y sintáctica entre estos dos testimonios y la anterioridad del texto de Hesiquio respecto de la *Suda*, probablemente este último dependa del primero. A partir de estos testimonios Beck sostiene que Protágoras:

while as a social theorist he believed education to be open to all, in practice the higher grade of training which he offered as distinct from the elementary training which all citizens received, was available only to the elite.⁹⁷

De acuerdo con los datos sistematizados por Amemiya,⁹⁸ el salario promedio de un asalariado ateniense entre el 432 y el 412, período en el que Protágoras pudo haber visitado Atenas, era de 1 dracma por día. De modo que, a ese precio el pago por sus clases habría sido equivalente a poco más de 27 años de trabajo de parte de un asalariado. Por lo cual, esto hace imposible para un asalariado de clase baja acceder a las clases presenciales de Protágoras. Si tomamos los datos de Amemiya acerca de la fluctuación de precios durante el período clásico, este precio resulta excesivamente alto. Dado que 100 dracmas equivalen a 1 mina, el valor de 100 minas equivaldría a 10.000 dracmas; pero, según los datos de Amemiya, el valor de una vivienda promedio con un mobiliario mínimo habría sido de 480 dracmas y el costo promedio anual para una familia era de aproximadamente 436 dracmas, es decir, el costo de las clases de Protágoras habría sido el equivalente a los gastos durante 22 años para una familia de clase baja. Si tomamos en cuenta estos datos, una parte de la afirmación de Beck quedaría corroborada. Asimismo, esto indicaría una brecha lo suficientemente amplia entre las clases bajas y las altas que pueden acceder a las clases de Protágoras. El sistema de liturgias nos aporta evidencias para afirmar que efectivamente hubo una amplia brecha entre ricos y pobres en Atenas. Sin embargo, las liturgias pagadas por las clases más ricas oscilaban entre 50 y 6000 dracmas,⁹⁹ de las cuales la trierarquía, una de las liturgias más costosas (entre 4000 y 6000 dracmas), fue tan onerosa que en el siglo IV tras la aplicación de la ley de Periandro los atenienses se dividieron en *συμμορίαί*

⁹⁴ D.L. 9.52 [N38 = 80A1 (DK); 31P13b (LM)].

⁹⁵ Hsch. *Onomatol.* apud Σ *ad Pl. Resp.* 600c [N38.1 = 80A3 (DK); 31P13c (LM)].

⁹⁶ *Suda*, s.v. Πρωταγόρας (Π.2958) [N38.2 = N6].

⁹⁷ Beck (1964) 161.

⁹⁸ Amemiya (2007) 68-74.

⁹⁹ Entre las liturgias atestiguadas contamos con la *εὐταξία*, coro ditirámico, coro dionisíaco y trierarquía. cf. Christ (1990) 148-151.

para disminuir el alto costo de la trierarquía.¹⁰⁰ Ello nos permite afirmar que a pesar de la brecha económica entre los sectores más pobres y los más ricos, el costo asignado a las clases de Protágoras fue excesivamente alto incluso para las familias más ricas de Atenas. De modo que, el monto asignado a las clases de Protágoras tiene una alta probabilidad de ser una exageración.

Las noticias, aunque exageradas, en torno al alto costo de los horarios de Protágoras nos permiten afirmar que los sectores populares no pudieron acceder a sus clases; sin embargo, ello no implica que estos no hayan podido acceder a sus enseñanzas. La escritura de libros fue una de las maneras de transmitir sus enseñanzas, ya sea por su lectura como por la circulación de sus discursos.¹⁰¹ Diógenes Laercio le atribuye el haber ofrecido σοφίσματα —es decir, “fórmulas de argumentación”—,¹⁰² término que probablemente se refiere a las *fórmulas* que se utilizaban como “modelos argumentativos” que eran imitados por quienes se iniciaban en las enseñanzas sofisticas, las cuales eran consideradas “estrategias” o “tácticas” argumentativas de estilo sofisticado. Sabemos por Alcídamente que era común en la enseñanza de los “sofistas” la utilización de estas fórmulas,¹⁰³ las cuales podrían ser lo que Cicerón y Quintiliano denominan los *communis loci* (“lugares comunes”) atribuidas, entre otros, a Protágoras.¹⁰⁴ Se conservan algunos de estos modelos discursivos (*Encomio de Helena* y *Palamedes* de Gorgias, tres tetralogías de Antífonte; posiblemente también el discurso que Platón pone en boca de Protágoras,¹⁰⁵ el *Áyax* y el *Odiseo* de Antístenes, y el *Odiseo* de Alcídamente), algunos de ellos fueron escritos por encargo y otros, como las tetralogías de Antífonte por ejemplo, sólo son modelos que servían para ejercicios retóricos. Muchos de estos discursos circularon por escrito en forma de libro, a punto tal que llegó a asociarse a los sofistas con estos, los cuales eran vendidos y funcionaban como mecanismo de transmisión de enseñanzas.¹⁰⁶ Por ello, podría deberse, entre otras cosas, a esta condición de las enseñanzas de estos maestros que Platón acuse a los “sofistas” de ser ἔμπορος (“comerciantes”) o κάπηλος (“vendedores”) de bienes intelectuales.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Philoch. 328F1 (*FGH*). Cf. Hansen (1991) 113, 285.

¹⁰¹ Ver *supra* Capítulo 3, §3.1.

¹⁰² D.L. 9.52 [T23 = 80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)].

¹⁰³ Alcíd. *Soph.* 4.

¹⁰⁴ Cic., *Bru.* XII, 46 [T10 = 80B6 (DK), 31D18 (LM), Arist. fr. 137 (Rose)]; Quint. *Inst.* III, 1, 12 [T11 = 80B6 (DK), 31D19 (LM)].

¹⁰⁵ Pl. *Prt.* 320c-322d [T53].

¹⁰⁶ Ar. fr. 157 (*PCG*).

¹⁰⁷ Pl. *Prt.* 313c, 231d1-6.

Beck ubica a los “lugares comunes” entre los métodos de enseñanza retórica, considerando a estos un conjunto de frases, ideas, poemas y exordios destinados a la memorización.¹⁰⁸ Sin embargo, como considera la mayor parte de los especialistas actuales, los aportes de los “sofistas” a la teoría y enseñanza de la retórica fueron mal entendidos. Las *ῥητορικαὶ τέχναι* habrían sido principalmente textos escritos que los estudiantes debían memorizar, estudiar y emular.¹⁰⁹ De modo que estos no habrían sido “manuales de retórica”, sino modelos a emular en la elaboración de discursos públicos. Si tenemos en cuenta los trabajos de Cole, Schiappa y Ford acerca del estatus de la retórica en el siglo V,¹¹⁰ podemos considerar que la teoría retórica no se impone como una necesidad en dicho siglo. En esta misma línea Wolfsdorf propone distinguir entre “retórica” —referida a la teoría acerca del hablar en público— y la “oratoria” —referida a la habilidad o práctica para hablar en público, fuera o no ésta guiada por una teoría—, ubicando a los “sofistas” en el ámbito de la oratoria más que en el de la retórica. Para sostener esto argumenta que las aspiraciones políticas de los jóvenes atenienses y las condiciones políticas y sociales del mundo griego antiguo hicieron de la competencia oratoria algo esencial para satisfacer las demandas de los jóvenes atenienses. En definitiva, si los “sofistas” adquieren preeminencia por responder a una demanda de los atenienses, estas habrían sido prácticas más que teóricas. De modo que, los “lugares comunes” a los que se refieren Cicerón y Quintiliano, podrían haber sido tanto pasajes de otros autores como piezas propias destinadas a la enseñanza de formas de discurso útiles para elaborar sus propios discursos por “imitación”.

Muchos de los especialistas que se ocuparon de estudiar el impacto educativo de los “sofistas” se concentraron en los elementos de ruptura de estos respecto de la tradición. A partir del testimonio platónico remiten a Protágoras como el iniciador de dicha ruptura. Sin embargo, se puede observar en la práctica educativa de Protágoras muchos elementos de continuidad respecto de las prácticas precedentes. Por una parte, el recurso al mito como el modo “más agradable” (*χαριέστερον*) de “demostrar” (*ἐπιδείξω*) una tesis,¹¹¹ recupera las formas arcaicas de explicación. Asimismo, la confianza en el uso de la memoria como herramienta que permite el aprendizaje, recupera, por ejemplo, las prácticas tradicionales de enseñanza provenientes de los

¹⁰⁸ Beck (1964) 168.

¹⁰⁹ Cf. Wolfsdorf (2015) 70.

¹¹⁰ Cf. Cole (1991), Schiappa (2003), Ford (2001).

¹¹¹ Pl. *Prt.* 320c [T51 = 31D39 (LM), (≠ DK)].

aedos y la transmisión de los poemas homéricos. Por último, el recurso a la autoridad de los poetas como elemento moralizador, remite al *curriculum* de la ἀρχαία παιδεία.¹¹² Sin embargo, muchas de estas prácticas tradicionales se vieron modificadas. En el caso de Protágoras, el recurso al mito no implica una continuidad de los mitos tradicionales, sino un reconocimiento de su capacidad pedagógica. La utilización de mitos tradicionales está conscientemente sujeta a las necesidades establecidas por aquello que se pretende explicar. De modo que, se recurre a los mitos tradicionales y se los modifica, resignificándolos. La confianza en la memoria, por su parte, no tiene por objeto la reproducción de contenidos, sino de formas útiles para el éxito oratorio medido este en los parámetros de la persuasión. El objetivo habría sido que la memoria sirva para reproducir formas persuasivamente efectivas, pero con nuevos contenidos. La potencia de la memoria, por tanto, consiste en poder producir nuevos contenidos y presentarlos en público de manera eficaz. Finalmente, el recurso a la poesía como elemento moralizador, no tuvo por objeto conservar los antiguos valores aristocráticos, puesto que ella es mediada por el análisis racional. La interpretación de los poetas permite poder desligar el contenido ligado a la moral aristocrática arcaica para ser resignificada en una nueva situación.¹¹³ De allí que el valor otorgado por este al *καίριος* que menciona el testimonio de Diógenes Laercio,¹¹⁴ puede que no remita sólo a la atención que el orador debe prestar a las variables situacionales del discurso proferido ante un auditorio, sino también a la capacidad de proponer una interpretación racional que permita re-“contextualizar intelectualmente” los poemas arcaicos. Por tanto, si bien no se puede hablar de una “ruptura” de los “sofistas” respecto de la tradición, en el caso de Protágoras se advierte una “transformación” respecto de la tradición heredada. Dicha transformación puede ser leída en clave histórico-intelectual como el surgimiento de un nuevo discurso definido a partir de una lógica de producción y demostración de enunciados que no rompe terminológicamente con la ἀρχαία παιδεία, pero que debido a los cambios en la lógica de articulación entre discursos y prácticas produce un cambio conceptual.¹¹⁵

¹¹² Ver *supra* §8.1.2.1.

¹¹³ Pl. *Prt.* 338e-339a [T27 = 80A25 (DK), 31D31 (LM)]; Amm. (?) *apud* Σ *in* Hom. *Il.* XXI, 240 (*POxy.* 221, Col. XII, 20, II, p. 68 GH) [T28 = 80A30 (DK), 31D32 (LM), 88 2T (*CPF*)]; Pl. *Prt.* 339a-c [T29 = 80A25 (DK), 31D42 (LM)].

¹¹⁴ D.L. 9.52 [T23 = 80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)].

¹¹⁵ En punto nos distanciamos de la noción koselleckiana de “cambio conceptual”, puesto que no la hacemos recaer en un cambio social, sino en las lógicas que permiten articular las prácticas. En este sentido, estamos más próximos a la concepción de Rosanvallon (2003) respecto del cruce entre “prácticas” y “racionalidades”.

8.2. PROTÁGORAS EN ESCENA: PENSAMIENTO POLÍTICO Y ESFERA PÚBLICA

En dos de los fragmentos conservados de la obra *Kólakes* de Éupolis se encuentran referencias a la figura de Protágoras. En dichos fragmentos se puede observar la interacción de cierto sector aristocrático y los σοφισταί en el contexto de la democracia radical ateniense. Si bien el arribo de Protágoras a Atenas impactó entre sus contemporáneos, especialmente en el género dramático, son estos dos fragmentos de Éupolis los únicos donde se lo menciona explícitamente. Por esta razón, en este apartado abordaré la caracterización y puesta en escena de Protágoras de Abdera en dichos fragmentos. Nuestro objetivo aquí es evaluar los vínculos entre este sofista y el contexto en el que desarrolló su actividad intelectual en Atenas. Para ello me propongo estudiar específicamente el fragmento 157 (*PCG*), deteniéndome en la caracterización que el comediógrafo realiza de este intelectual. En primer lugar, me detendré en el análisis de dos términos relevantes para nuestro argumento: ἀλιτήριος y ἀλαζονεύεται. Luego, retomo la discusión respecto de la posible articulación de ambos fragmentos. Finalmente, me propongo inferir de los fragmentos estudiados la articulación de ‘lo político’ en torno a la figura de Protágoras en dicha comedia.

8.2.1. Impostura e impiedad de Protágoras

En dos fragmentos de su obra *Kólakes* Éupolis hace referencia a la relación entre Calias, personaje principal de la obra cómica, y Protágoras, σοφιστής vinculado al círculo de Pericles (frs. 157 y 158 (*PCG*)). Si bien no puede determinarse la significación exacta de los términos ἀλιτήριος y ἀλαζονεύεται en el conjunto de la obra debido al carácter fragmentario de la misma, propondré una lectura intertextual que me permita inferir la importancia de estos términos en el contexto intelectual en el cual son utilizados. Este tipo de análisis me permitirá sostener una interpretación del carácter político que estos asumen en su uso por parte de Éupolis.

ἔνδον μὲν ἔστι Πρωταγόρας ὁ Τήσιος, | ὅς
ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος | περὶ τῶν
μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἔσθιει

Dentro está Protágoras, el de Teos,¹¹⁶ | el impío
que se posiciona en una impostura | acerca de
asuntos celestiales, pero que come cosas
terrestres.¹¹⁷

En este fragmento el uso de los términos resulta relevante. No obstante, me detendré en el análisis de aquellos que considero importantes para nuestro objetivo: el verbo ἀλαζονεύεται y el adjetivo ἀλιτήριος.

8.2.1.1. ἀλαζονεύομαι

Chantraine afirma que el verbo ἀλαζονεύομαι es un derivado de ἀλαζών [trad. ‘impostor’, ‘jactancioso’, ‘charlatán’, ‘fanfarrón’].¹¹⁸ La primera aparición del término en la literatura griega se produce hacia fines del siglo V en la ‘comedia antigua’.¹¹⁹ En dichas obras ἀλαζών significa ‘charlatán’ y se aplica en contextos de crítica a los demagogos y particularmente a Cleón.¹²⁰ En otras obras el término se utiliza para acusar de charlatanes a Sócrates y sus discípulos,¹²¹ caracterizados, a su vez, como sofistas.¹²² Este mismo uso habría sido realizado por Platón en su crítica a los sofistas.¹²³ Asimismo, en el *Tractatus coislinianus* el término es catalogado entre los

¹¹⁶ Si bien Protágoras provenía de Abdera (D.L. 9.50 [= 31P7 (LM); 80A1 (DK)], Philostr. *VS* I.10.1 [= 80A2 (DK)], Hsch. *Onomatol.* Σ Pl. *Resp.* [= 80A3 (DK)], S.E. *M.* IX.55-56 [= 80A13 (DK)]), algunos autores consideran que el hecho de que fuera una colonia de Teos (Hdt. I.168; Str. XIV.1.30 C 644 [= *PMG* 505a = *LGA* 118]) pudo inducir a Éupolis de utilizar esta procedencia. Asimismo, Abdera y Teos compartían festividades lo que hacía mucho más estrechas sus relaciones hacia el siglo V (Graham 1992). Esta situación habría podido conllevar a que los ciudadanos de la colonia de Abdera se consideren también ciudadanos de Teos, su metrópoli (Domínguez Monedero 1993, 98-101, 133-134). Guthrie (2003²) 257 n. 1, considera que la incorporación ὁ Τήσιος se debería a un problema de métrica debido a las continuas sílabas largas de Ἀβδηρίτης.

¹¹⁷ D.L. 9.50; Steph.Byz. 620,3 + Eust. *in Od.* 1547.52 [= fr. 157 (*PCG*); Kock fr. 146; Meineke II.1 490, fr. 10; Runkel, *Kolakes* II; Töppel fr. 12 y 13]. Este fragmento está construido sobre dos fuentes, la línea 1 proviene de Diógenes Laercio, mientras que las líneas 2-3 provienen de una cita de Eustacio. Tanto Runkel (1829) 126, Kock (1880) 297, y Kassel & Austin (1986) 382, integran ambas citas ya que consideran que el adjetivo ἀλιτήριος se refiere a Protágoras debido a la condena que este recibió por su libro *Sobre los dioses*, en tanto fue acusado de ἀσέβεια (D.L. 9.52 [= 31P1 (LM); 80A1 (DK)]; S.E., *M.* 9.55-56 [= 80A12 (DK)]). Mientras que Töppel (1846) 37 y Olson (*FrC* 8.2), optan por mantenerlos separados. Ver *infra* “Apéndice”, nota a **T32**.

¹¹⁸ Chantraine (1968) I 53.

¹¹⁹ *Ar. Ach.* 737, *Eq.* 269, 290 y 903.

¹²⁰ *Ar. Eq.* 109, 135. Cf. Caciagli (2015).

¹²¹ *Ar. Nu.* 102.

¹²² Cf. Woodruff (2007) 42.

¹²³ Pl. *Chrm.* 173c. Cf. Gauthier & Jolif (1970) II.1 311.

‘personajes típicos’ (ἥθη)¹²⁴ de la ‘comedia antigua’ (ἀρχαία).¹²⁵ De modo que al parecer el término fue de uso frecuente en el género cómico.

Sin embargo, el término es utilizado en otros contextos literarios del período clásico, lo cual nos permitirá analizar los diversos aspectos que abarca. En el *Corpus Hippocraticum*,¹²⁶ posteriormente retomado en el mismo sentido hacia el siglo I por Filodemo,¹²⁷ se utiliza el término para referirse a los ‘falsos médicos’. En esta lección, al rechazar el carácter sagrado atribuido a este tipo de enfermedades, ubica a los ἀλαζόνες como responsables de haber sacralizado este conjunto de dolencias. En este sentido se afirma que “se la dan de ser muy respetuosos hacia los dioses (σφόδρα θεοσεβέες) y plenamente sabios (πλέον τι εἰδέναι)”. Los ἀλαζόνες asumen en este contexto una actitud pedante en tanto se la dan de ser “plenamente sabios” (πλέον τι εἰδέναι). Esta pedantería los coloca en una posición de soberbia tal que se consideran en condiciones de torcer la naturaleza de las entidades, atribuyéndoles propiedades que estas por naturaleza no admiten. Esta actitud habría de responder, según el texto, a su ἀλαζονεία (fanfarronería). Lo cual los coloca en una impostura ya que asumen una condición que no tienen y a partir de allí se consideran capaces de falsear la realidad en pos de su beneficio personal.¹²⁸ Asimismo, estos impostores alcanzan dicha condición produciendo cosas por medio de técnicas lingüísticas.¹²⁹

El análisis aristotélico de la ἀλαζονεία (‘fanfarronería’) está en consonancia con el uso de ἀλαζών en el *Corpus Hippocraticum*. Aristóteles sostiene que «<los que fanfarronean

¹²⁴ El modelo aristotélico para el análisis de la tragedia (Arist. *Po.* 1450a15-17) y la caracterización de sus personajes (*Ibid.* 1454a34-36, 1454b8-18), dio lugar a una serie de estudios tipológicos de la comedia ἀρχαία. En esta línea, el trabajo clásico de Ribbeck (1882) 7-24, propone un análisis ethológico de ἀλαζών a partir de las tipologías aristotélicas. No obstante, Harrison (1908), (1912) y (1913), Murray (1912) y Cornford (1914), proponen un análisis genético al considerar que la ἀλαζονεία habría operado como elemento ritual que habría contribuido al surgimiento de la comedia; por otra parte, el análisis tipológico propuesto por Büchner (1914) y Frye (1957) buscan romper con las tipologías aristotélicas y proponen una nueva tipologización; asimismo Duncan (2006) propone un abordaje de tipo psicológico en el cual explora la ἀλαζονεία de los dramaturgos y de los actores.

¹²⁵ *Tractatus Coislinianus* 7.XII [ed. Janko (1984) 38 = ed. Kaibel (1899) 5]: ἥθη κωμωδίας τὰ τε βωμολόχα καὶ τὰ εἰρωνικὰ καὶ τὰ τῶν ἀλαζόνων (“los caracteres de la comedia son: los bufones, los irónicos y los impostores”).

¹²⁶ Hp. *Morb.Sacr.* 1.24.

¹²⁷ Phld. *Vit.* 21.38.

¹²⁸ En este sentido Aristófanes (*Ach.* 63) introduce ἀλαζονεύμασιν para referir a la impostura que las decisiones de la asamblea lo obligan a cargar, asociando la impostura de esas decisiones a los falsos embajadores extranjeros que los demagogos introducen para engañar al δῆμος.

¹²⁹ Cf. Pl. *Soph.* 241b6 donde, enfatizando y explotando este aspecto, caracteriza al sofista, en tanto maestro de retórica política, como ψευδοῦργός (falsificador), cf. Plácido (2009) 133-136. Para una lectura performativa de la sofística en la clave de la teoría de los *speech-acts* de Austin (1962), ver Cassin (2008) 157-160; Gallego (2003) 312-326.

(ἀλαζονεύεται)> para obtener ganancia, fingen cosas de las que el prójimo puede sacar provecho y cuya falsedad puede ocultarse» (trad. Sinnott 2007).¹³⁰ En este contexto, clasifica tres funciones sociales sobre las cuales se ‘fanfarronea’: μάντις (‘adivino’), σοφός (‘sabio’) y ιατρός (‘médico’).¹³¹ Esto vincula a los ‘falsos adivinos’, los ‘falsos sabios’ y los ‘falsos médicos’ entre sí, en tanto la impostura de los fanfarrones es aplicada para obtener beneficios personales. De esta manera se destaca la *performance* como elemento clave de la ἀλαζονεία, la cual se define por su utilidad para explotar o ‘manipular mediante el engaño’ lo que el prójimo considera. Por esta razón, en la caracterización aristotélica del fanfarronearse (ἀλαζονεύεται) se destaca el aspecto performativo como elemento que garantiza la efectividad de la figura del ἀλαζών. Al afirmar que «fingen cosas de las que el prójimo puede sacar provecho» sugiere que es la falsa creencia del prójimo al ver al ἀλαζών como alguien provechoso para sí, lo que opera como condición necesaria para que este pueda ejercer su engaño. En este contexto, la política democrática constituye dicha condición¹³² al establecer la centralidad de la palabra por medio de una serie de prácticas organizadas en torno al debate.¹³³ Asimismo, πρὸ τοῦ κυνὸς (“ante la constelación del perro”) en 158 (*PCG*) pone de relieve la competencia naturalista y científica de Protágoras, mientras que la afirmación τὸν πλεύμον’ ἐκπλυτον φορῆ (“para que tenga sus pulmones bien lavados”) destacaría sus conocimientos médicos,¹³⁴ en el mismo sentido en que Aristófanes introduce el *hárax* ιατροτέχνας haciendo referencia a los autores de tratados teóricos de medicina.¹³⁵ Ante esto si tenemos en cuenta que la τέχνη es una característica con la que se asocia

¹³⁰ Arist. *EN* IV.7, 1127b17. Bernays (1880) 159 ss, considera que este pasaje de *EN*, junto con *EN* II.7, *Rb*. III.18 y el *Tractatus coislinianus* 7.XII, estarían vinculados. Cf. Janko (1984) 216-218.

¹³¹ Ar. *EN* IV.7, 1127b20. Este pasaje presenta problemas textuales, la mayoría de los editores (Bywater 1894; Rackham 1934) leen μάντιν σοφὸν ιατρόν; Rackham (1934) nota *a*, sugiere que “the true text” habría sido la cita en verso ιατρὸν ἢ μάντιν σοφόν (“médico o sabio-adivino”) del mss ΓH^aN^b, Gauthier & Jolif (1970) II.1 312-313, siguiendo la sugerencia de Rackham, la considera una cita de un poeta cómico, en tanto médicos y adivinos constituyen los tipos de ‘charlatán’ que eran objetos de burla, mientras que σοφός es utilizado como epíteto de la naturaleza del adivino (cfr. A. *Tb*. 382; S. *Ai*. 783, *Ant*. 1059, *OT* 484; E. *IT* 662; Hdt. II.49), aunque también aplicado a médicos (S. *Ai*. 581) y médico y adivinos a la vez (cfr. Clem. *Strom*. IV.150 [= Emp. 22D39 (LM); 31B146 (DK)]; Ar. *Pl*. 11).

¹³² Cf. Gallego (2003) 322, quien sostiene que la *pólis* democrática favorece el desarrollo de una ‘operación sofisticada’ en torno al despliegue del estatuto creador de la palabra.

¹³³ Cf. Gallego (2003) 101; Rodríguez Adrados (1997) 15-30; de Romilly (1992) 105-112, 144-155; López Eire (2000) 99-101; Saxonhouse (2006) 85-99; Liddel (2007) 24-28.

¹³⁴ Cf. Napolitano (2009) 10.

¹³⁵ Ar. *Nu*. 332. De acuerdo con Sommerstein (2007) 178, este término hace referencia a teóricos de la medicina, por lo que lo traduce por “professor of the medical art”, es seguido por Rodríguez Adrados & Somolinos (2012) quienes traducen por “escritores de la ciencia médica”; mientras que Dover (2003) 144, duda respecto de

a los sofistas,¹³⁶ la crítica a Protágoras como el que “se posiciona en una impostura acerca de los asuntos celestiales” (*ἀλαζονεύεται... περὶ τῶν μετεώρων*, 157 (PCG)) estaría atacando a su actividad teórica¹³⁷ al considerarla una impostura en busca de beneficio personal.

8.2.1.2. ἀλιτήριος

El término ἀλιτήριος utilizado por Éupolis para caracterizar a Protágoras deriva de ἀλιταίνω (ἀλιτέω)¹³⁸, el cual está bastante documentado en la épica denotando específicamente ofensas religiosas.¹³⁹ De acuerdo con Furley el término ἀλιτήριος en el período clásico tendría un sentido técnico el cual se aplicaba a “someone who has sinned against the gods and lived a subsequent life of misery”.¹⁴⁰ Este significado tiene su paralelo contemporáneo en Tucídides y Aristófanes,¹⁴¹ quienes lo utilizan para denotar a aquellos que atentan contra los dioses. En Tucídides el término es utilizado en referencia a los Alcmeónidas, quienes, tras el asesinato de los ἐταῖροι de Cilón hacia 631 al pie del altar de Atenea en la Acrópolis, fueron declarados sacrílegos (ἐναγείς) e impíos (ἀλιτήριοι); mientras que en Aristófanes el término es puesto en boca de Cleón para desprestigiar al Salchichero, quien compite con Cleón en su adulación a Demos, asociándolo así a los Alcmeónidas, familia a la cual pertenecía Pericles su máximo

esta atribución, aunque la piensa como una construcción en analogía con χειροτέχνης (“artesano”), en lo cual es seguido por Caballero *et al.* (2008) 185, quienes traducen por “artesanos de la medicina”.

¹³⁶ Cf. Pl. *Prt.* 315a, *Hp.Mi.* 363c; Ath. 424ss [= 85A8 (DK); FGE 124; S20]; Philostr. *VS* 1.1.

¹³⁷ Platón utiliza *μετεωρολογία* con el mismo sentido, pero referido a la capacidad oratoria de Pericles (*Phdr.* 270a), término que Rowe (1998) propone traducirlo por “lofty talk”; mientras que el pasaje completo asocia las mismas características que Éupolis está atribuyendo a Protágoras: impostura y hablar sobre asuntos elevados. Según Gil Fernández (1957) Iv, esta expresión tendría un uso irónico, ya que utiliza el vocabulario con el cual el vulgo se burla del filosofar como charlatanería (Cf. Ar. *Nu.* 1480: ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχία; Eup. fr. 386 (PCG) [= fr. 352 Kock = Asclep. in *Arist. metaph.*, CAG VI.2, 135.2]: μισῶ δὲ καὶ τὸν Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολεσχηγὸν) y de especular sobre las cosas celestes (τὰ τε μετέωρα φροντιστής, Pl. *Ap.* 18b). Lo cual, según Dover (2003) 144-145, habría sido, a su vez, una característica de la teoría médica en el período clásico (cf. *Hp. Aer. passim*; Pl. *Smp.* 188a-b). Cf. Plutarco (*Per.* 36 [= 31D30 (LM); 80A10 (DK)]) quien, retomando a Estesímbroto (*FGH* 107F II II 519), resalta este aspecto ‘especulativo’ de Pericles y Protágoras quienes habrían pasado todo un día discutiendo un tecnicismo lógico-jurídico.

¹³⁸ Cf. Furley (1996) 109. Para un análisis de ἀλιταίνω, ver Gernet (1917) 38; Vos (1954) 287-290; Tichy (1977) 175-179. Hatch (1908) 161, analiza la raíz y establece que la familia a la que pertenece el tema λιτ (originalmente σλιτ), junto con sus paralelos con otras lenguas indoeuropeas (Gótico: sleitha = *malum*, gasleithjan = *laedere*; Sajón Antiguo: slídhī - *malus*, slídhmôð = *inimicus*; Anglosajón: slíðhe = *malus*, slíðhan = *laedere*; Altogermánico: slídic = *saevus, malus*), otorgan como significado de base ‘maldito’ (*evil*) o ‘inmoral’ (*sinful*).

¹³⁹ Cf. Hom., *Od.* 4.378, 5.108, 4.807; *Il.* 19.265; cf. ἀλιτρός: Hom. *Il.* 7.361; *Od.* 5.182. El participio ἀλιτήμενος en *Il.* 9.375, *Od.* 4.807. Cf. LSJ, s.v. ἀλιταίνω; DGE, s.v. ἀλιταίνω.

¹⁴⁰ Furley (1996) 109.

¹⁴¹ Thuc. 1.126; Ar. *Eq.* 445.

opositor político. El análisis de Hatch, sobre las 28 apariciones del término en la literatura previa al 300 a.C., clasifica al término en tres sentidos: (I) ‘maldito’ (*evil*) o ‘inmoral’ (*sinful*), (II) divinidades que vengan homicidios y (III) joven que ha despilfarrado las propiedades de su padre en una vida lujuriosa.¹⁴² Para Hatch los usos (II) y (III) aparecen solamente en la oratoria del siglo IV, ubicando en dicho siglo los textos de Antifonte (*Or.* 4.1.3, 4.1.4, 4.2.8, 4.3.7, 4.4.10)¹⁴³ -para el uso (II)- y Andócides (1.130, cf. 131) -para el uso (III)-, lo cual nos permitiría observar cómo se fue transformando el uso del término del ‘homicida’ a las ‘divinidades vengadoras’, tal como habría ocurrido con los términos *παλαμναῖος*.¹⁴⁴ No obstante, la interpretación transformacionista propuesta por Hatch asume la distinción entre un Antifonte Sofista y uno Orador. Pero la “cuestión antifonteá” planteada a partir del testimonio de Hermógenes,¹⁴⁵ ha sido ampliamente debatida desde mediados del siglo pasado.¹⁴⁶ Esta discusión en torno a la unidad o no entre un Antifonte Sofista y uno Orador resulta relevante para evaluar el argumento de Hatch. Puesto que, si aceptamos la tesis separatista Antifonte el orador correspondería al siglo IV, mientras que si aceptamos la tesis unitarista el Antifonte del que habla Tucídides¹⁴⁷ corresponde al siglo V y por tanto habría una aparición del término en un sentido “no-maldito” hacia fines del siglo V, refutando la tesis de Hatch.

En su comentario a *Kólakes* Storey repone el argumento de Pivetti¹⁴⁸ para quien el hecho de que el fr. 157 (*PCG*) atribuya *ἀλιτήριος* a *τῶν μετεώρων* antes que a *τῶν θεῶν* desarticula la oposición entre *μετεώρων* y *χαμᾶθεν* al introducir la impiedad, por lo cual considera que *ἀλιτήριος* debe ser entendido como equivalente a *ἀλαζών* [entendido como ‘charlatán’].¹⁴⁹ No obstante, Storey rechaza la equiparación que establece Pivetti en cuanto no se les puede dar el mismo sentido dado que no hay en el siglo V evidencias de esta equiparación.¹⁵⁰ Por lo cual

¹⁴² Hatch (1908) 159-162.

¹⁴³ Cf. *Pl. Lg.* 854b; *Pólux* 5.131.

¹⁴⁴ Hatch (1908) 161. Cf. *Phryn.* Com fr. 61 (*PCG*) [= 58 Kock]; *X. Cyr.* 8.7.18) y *προστρόπαιος*; *A. Ch.* 285ss; *Antipho* 2.3.10.

¹⁴⁵ *Hermog. Id.* 2.11 [= 37R3 (LM); 87A2 (DK)]

¹⁴⁶ En torno a este problema los especialistas se dividen entre “unitaristas” (Morrison 1961, 49-58; Declava Caizzi 1969; Avery 1982, 145-158; Zinsmaier 1998, 421) y “separatistas” (Gernet 1923, 4-16; Untersteiner 1949, 274-278; Bignone 1974, 7-57; Guthrie 1988, 284-6), recientemente ha sido retomada a partir de la edición de los fragmentos de Pendrick (2004) 1-26, quien defiende la tesis separatista, por el contrario Gagarin (2002) 38-52, y Cánfora (2014) 101-103, renuevan la defensa de la tesis unitarista.

¹⁴⁷ *Thuc.* 8.68.

¹⁴⁸ Pivetti (1982) 251.

¹⁴⁹ Storey (2003) 185.

¹⁵⁰ Storey (2003) 186-7.

ἀλιτήριος, según Storey, habría de tener un uso más específico diferenciado de ἀλαζών, el que habría sido introducido al utilizar el verbo ἀλαζονεύεται tal como vimos en el subapartado anterior.

Storey para explicar el término trae a colación el uso que hace Andócides¹⁵¹ de ἀλιτήριος en consonancia con el uso que hace Antifonte¹⁵² al referir a “angry and vengeful spirit”, argumentando que probablemente debió haber sido común a la audiencia del 421 asociar ἀλιτήριος con la casa de Hipónico, padre de Calias, de modo que Éupolis estaría poniendo a Protágoras como un espíritu perdido en la casa de Calias.¹⁵³ No obstante, si bien es probable que ἀλιτήριος haya sido un término que en el imaginario ateniense podría haber estado vinculado a la casa de Hipónico, esto no implica que el vínculo sea necesariamente en conexión con ‘espíritus vengativos’.¹⁵⁴ En Antifonte 4.1.3 queda claramente establecido que los ἀλιτήριοι se introducen en las casas de quienes juzgan o testifican contra justicia (οἱ παρὰ τὸ δίκαιον κρίνοντες ἢ μαρτυροῦντες).¹⁵⁵ Asimismo, la *Lex sacra* de Selinunte,¹⁵⁶ datada hacia 460-450, que regula la purificación de los ‘espíritus vengadores’ (ἐλαστέρος)¹⁵⁷ establece que estos intervienen en crímenes de sangre.¹⁵⁸ Esto presupone, para este caso, en primer lugar, que Hipónico habría sido asesinado (βιαιοθάνατος)¹⁵⁹, ya que los ἀλιτήριοι intervienen al cometerse un acto de impiedad, i.e. en este caso una acción contra la vida humana como propiedad de los dioses, sobre lo cual no tenemos testimonios que lo respalden para el caso de Hipónico. Mientras, en segundo lugar,

¹⁵¹ And. 1.130-1.

¹⁵² Antipho 4.1.3.

¹⁵³ Storey (2003) 187.

¹⁵⁴ Parker (1983) 108, relativiza el alcance de las afirmaciones de Antifonte en tanto considera sus afirmaciones un producto de su exagerada imaginación.

¹⁵⁵ De acuerdo con Valdés Guía (2002), n. 7, de los discursos de Antifonte queda claro que los temas vinculados a purificación y rituales contra ‘espíritus vengadores’ no sólo está vigente hacia el siglo V, sino que responderían a normas ancestrales religiosas que se remontan a los orígenes de la *pólis* y acompañan a la práctica judicial. Asimismo, Platón (*Lg.* 865d) sostiene respecto de la purificación de los asesinan a un hombre libre que el rito debe ser el mismo que el de quien mata a un esclavo, pero que παλαιὸν δὲ τινα τῶν ἀρχαίων μύθων λεγόμενον μὴ ἀτιμᾶζέτω.

¹⁵⁶ *SEG*, XLIII 630.

¹⁵⁷ El término ἐλαστέρος que aparece en esta inscripción constituye un *hárax*, Jameson, Jordan & Kotansky (1993, p. 40) consideran que designa un ‘espíritu vengador’, mientras Patera (2010) 278-290, Eck (2012, p. 269) y Jakubiec (2016) 105, estiman que ello se debe a que el término es próximo a ἀλάστωρ y ἀλάστορος. Sobre el vínculo entre μίασμα, ἀλιτήριος y ἀλάστωρ, ver Parker (1983) 104-143.

¹⁵⁸ Cf. Jameson, Jordan & Kotansky (1993) 54-58; Giuliani (1998) 68-70; Detienne (2001) 258-259; Dimartino (2013) 312-315.

¹⁵⁹ Cf. Johnston (1999) 127-160, para el análisis de la relación entre los ‘asesinados violentamente’ como ‘almas en pena’.

presupone que Calias habría o bien cometido el acto de asesinar a Hipónico o bien el de juzgar o testificar contra justicia, lo cual, tampoco aparece testificado.¹⁶⁰ Si bien tenemos noticia de que Calias e Hipónico se han visto enfrentados,¹⁶¹ estos testimonios, junto con las burlas en la comedia *ἀρχαία*,¹⁶² se centran en el carácter tacaño de Hipónico frente al despilfarro de Calias. Por lo cual, la aparición del ‘espíritu vengativo’ y la venganza no debería recaer sobre Calias, tal como propone Storey. Por otro lado, el uso del término en el sentido de ‘espíritus vengadores’, como bien muestra Hatch,¹⁶³ es posterior al 421, momento en el cual el término aparece vinculado generalmente a ‘actos impíos’. Finalmente, la atribución conjetural, a partir del uso de *ἀλιτήριος*, de un carácter espectral de la figura de Protágoras en la obra, es difícil de inferir en tanto ello implicaría que Protágoras habría estado vinculado a Hipónico antes que a Calias, haciendolo aparecer en la obra como un ‘espíritu vengador’, lo cual contradice justamente las críticas y burlas a Calias, según las cuales se lo vincula con los círculos sofistas.¹⁶⁴

Meineke,¹⁶⁵ por su parte, reproduce la traducción de Grotius: “*Superbit hic sacrilegus de caelestibus, / at ese quaerit interim terrestria*”,¹⁶⁶ de modo que *ἀλιτήριος* estaría refiriendo a la acusación por impiedad a Protágoras; asimismo, de acuerdo con Kock: “*voce ἀλιτήριος Eupolis nefariam Protagorae de deis doctrinam reprehendere videtur*”.¹⁶⁷ No obstante, si bien el libro *Acerca de los dioses* fue uno de los primeros escritos por Protágoras¹⁶⁸ y por el cual habría caído la acusación de *ἀσέβεια* sobre este,¹⁶⁹ ello no implica que en la fecha en que Éupolis escribió

¹⁶⁰ La referencia sobre la muerte de Hipónico la obtenemos de Ath. 218b, la cual se infiere de su mención a la obra de Éupolis, por lo que si hubiera sido un factor relevante la muerte de Hipónico en manos de Calias, difícilmente habría pasado inadvertido en el testimonio.

¹⁶¹ Cf. Ath. V.220b-c [= Aesch.Socr. VI.A.73 (SSR); 1255 (FS)].

¹⁶² Cf. Crátino fr. 81 (PCG) [= 339 Kock]; fr. 492 (PCG) [= 336 Kock]; Éupolis fr. 156 [= Kock 154]; fr. 20 [= 19 Kock].

¹⁶³ Hatch (1908) 160.

¹⁶⁴ Cf. Ath. V.220b-c [= Aesch.Socr. VI.A.73 (SSR); 1255 (FS)]; Carta Socrática VI.10 [= VI.A.74 (SSR) = I.F.6 (SSR) = 1256 (FS)].

¹⁶⁵ Meineke (1839) II.1 491.

¹⁶⁶ Grotius (1626) 506: “Se ensorbeca este sacrilego acerca de las cosas celestes; en cambio indaga entre las cosas terrestres”

¹⁶⁷ Kock (1880) 297: “Parece que a través de la palabra *ἀλιτήριος*, Eupolis censura la doctrina nefasta de Protágoras acerca de los dioses”.

¹⁶⁸ D.L. 9.54 [= 31P8 (LM); 80A1 (DK)].

¹⁶⁹ S.E. M. 9.55 [= 31R19a (LM); 80A12 (DK)]. Sobre el problema de la *ἀσέβεια* como categoría jurídica en el período clásico, ver Leão (2004) 202-205; Lipsius (1905-15) II 359-60; Rudhardt (1960), MacDowell (1991) 197-200; para una definición concisa Leão (2013). Para un análisis de los juicios por *ἀσέβεια*, ver Filonik (2013) *passim*. Para el caso del juicio a Protágoras y la discusión acerca de la veracidad histórica del juicio, ver Filonik (2013) 36-39, Rubel (2014) 64-68, Lenfant (2002), Dover (1988) 157-158, O’Sullivan (1996) *passim*.

Kólakes esta acusación ya se hubiera realizado. Puesto que Diógenes Laercio afirma *πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν Περὶ θεῶν* (“Hizo leer en público el primero de sus discursos, <el titulado> *Acerca de los dioses*”), el motivo de la condena fue la lectura pública del texto en Atenas, no su escritura; de modo que a pesar de haber sido el primero de sus discursos (*πρῶτον ... τῶν λόγων*), esto no implica ni que haya sido el primero en ser leído ni que haya sido condenado por su escritura. Dado que, por un lado, tras la acusación por *ἀσέβεια* Protágoras escapó¹⁷⁰ y falleció en un naufragio en el mar,¹⁷¹ lo cual se produjo hacia el año 414,¹⁷² entonces la acusación de *ἀσέβεια* habría sido posterior a la redacción de *Kólakes* (421); por otro lado, tenemos noticias de que Eurípides, contemporáneo vinculado a Protágoras, habría denunciado el proceso de Protágoras en *Ixión*, obra puesta en escena entre el 410 y el 408,¹⁷³ lo cual resulta probable en tanto el relato habría sido leído en la casa de Eurípides.¹⁷⁴

Aristides,¹⁷⁵ por su parte, cita un pasaje que el escoliasta atribuye a la obra *Démoi* de Éupolis¹⁷⁶ en el cual ante la pregunta respecto de si hay algún *ῥήτωρ* capaz de llevar ese nombre, afirma *ὁ Βουζύγης ἄριστος ἀλιτήριος*. De acuerdo con el escoliasta en este pasaje Éupolis estaría

¹⁷⁰ Timo Phliasius, fr. 5 (Di Marco) [R26 = S.E. M. 9.55-6; 31R19a (LM); 80A12 (DK)]

¹⁷¹ Cf. S.E. M. 56 [= 31P22 (LM); 80A12 (DK)]; Hsch. *Onomatol.* apud Σ. Pl. *Rsp.* 600c [= 80A3 (DK)]; cf. Philoch. 328F217 (FGH).

¹⁷² D.L. 9.55 [= 31P23 (LM); 80A1 (DK)] refiere dos posibles cronologías: (a) que murió a los noventa años; (b) que vivió setenta años y ejerció cuarenta como sofista, colocando su florecimiento (*ἄκμῃ*: *floruit*) en la 84a Olimpiada (444). Si aceptamos la primera versión, Protágoras habría nacido hacia el 500, lo cual no es compatible con el resto de los datos que poseemos; mientras que si aceptamos la segunda versión, considerando que los biógrafos establecen el *floruit* a los cuarenta años (aprox.), la vida de Protágoras se habría situado entre 483/2 y 414/3. La segunda versión, según Diógenes Laercio, fue propuesta por Apolodoro (244F71, 1040 [FGH]), tomada posiblemente de Pl., *Men.* 91e, y es reproducida por Eusebio (Crónica de Jerónimo [= 31P4 (LM); 80A4 (DK)]). Untersteiner (1949-67) 99, sostiene que si se acepta que haya sido más viejo que Sócrates (Pl. *Prot.* 317c) y mucho más anciano que Hipias (Pl. *Hp.ma.* 282c), entonces la datación de su nacimiento debería establecerse entre 487 y 485 (cf. Burnet 1928, 111-112; von Fritz 1957, col. 908-910). Guthrie (2003²) 257, sobre los mismos datos, considera que el nacimiento de Protágoras no puede pasar del 490, en tanto Sócrates debería ser unos 20 años menor, lo que se corroboraría por el testimonio de Filostrato, *V.Soph.* I.10.1 [= 31P7 (LM); 80A2 (DK)], donde se afirma que durante la invasión de Jerjes (480) Protágoras era un niño, por lo cual coloca la muerte de Protágoras hacia el 420, en esta periodización es seguido por Rubel (2014) 64. No obstante, los argumentos de Guthrie resultan poco firmes, ya que el establecimiento de una diferencia de 20 años entre Protágoras y Sócrates es arbitraria y se construye sobre la vaguedad del término ‘más viejo’, así como la niñez de unos 10 años hacia el 480 también resulta de una cierta arbitrariedad.

¹⁷³ Cf. Untersteiner (1949-67) 98; Gil Fernández (1961) 64.

¹⁷⁴ D.L. 9.54 [= 31P8 (LM); 80A1 (DK)]. En otro testimonio se vincula a Eurípides con Protágoras (Euseb. *Chr.Hier.* [=31P4 (LM); 80A4 (DK)]), aunque es probable que se base en el testimonio de Diógenes Laercio. Asimismo, DK colocan un pasaje de Eurípides como imitación protagórica (E. *Ba.* 199-202 [= 80C4 (DK)]), señalando este vínculo.

¹⁷⁵ Aristid. *Or.* III.51 (Behr) [= II.174-175 (Dindorf)].

¹⁷⁶ Eup. fr. 103 (PCG) [= 96 Kock].

haciendo referencia a Pericles. Sin embargo, algunos especialistas la rechazan como alusión a Pericles,¹⁷⁷ en tanto otro fragmento de la misma obra menciona a Demostrato como Βουζύγγης¹⁷⁸ y este es calificado como ἀλιτήριος en Aristófanes,¹⁷⁹ olocándolo como referente del fr. 103 (*PCG*). No obstante, los argumentos de Valdés Guía a favor de su atribución a Pericles resultan convincentes en este punto.¹⁸⁰ Para la autora la alusión en el *ostrakon* contra Jantipo, padre de Pericles, como ἀλειτερόν πρ[υτ]ανείον¹⁸¹ formaba parte de la propaganda que se desarrolló contra este personaje para conseguir su ostracismo, todo lo cual junto con la identificación de Pericles con Megacles en Aristodemo¹⁸² en relación al ἀγός del atentado ciloneo, aporta evidencias a favor de la asociación en el imaginario ateniense de ἀλιτήριος con la familia de Pericles. Asimismo, este argumento se vería reforzado por el uso del término en Tucídides¹⁸³ por parte de los peloponesios para referirse a los Alcmeónidas al comienzo de la guerra del Peloponeso.¹⁸⁴

Por ende, el término ἀλιτήριος en 157 (*PCG*) antes que referir a la acusación por ἀσέβεια¹⁸⁵ o como equivalente de ἀλαζών,¹⁸⁶ probablemente refiera a su vínculo con Pericles.¹⁸⁷ De modo que este estaría poniendo en juego el carácter sacrílego de Pericles y su círculo como forma de desprestigio político, tal como aparece en su uso contemporáneo.¹⁸⁸

8.2.2. 'Lo político' como clave de lectura de los fragmentos

Si retomamos la distinción entre 'lo político' y 'la política', en tanto recuperación del carácter conflictivo como criterio de lo político,¹⁸⁹ entonces podemos pensar, para el caso ateniense, las producciones intelectuales como elementos operantes en la dimensión del conflicto y la relación de fuerzas que se establecen por fuera del ejercicio del poder mediante las

¹⁷⁷ Cf. Kässel & Austin (1986) 355-356; Henderson (1987) 119-120; Figueira (1986) 156-157; Bourriot (1976) 1270-1275.

¹⁷⁸ Eup. fr. 113 (*PCG*) [= 97 Kock].

¹⁷⁹ Ar. *Lys.* 391-392.

¹⁸⁰ Valdés Guía (2002) 29-30.

¹⁸¹ Ed. Raubitschek (1947).

¹⁸² F104 (*FGH*), Anhang 2.

¹⁸³ Thuc. 1.126.

¹⁸⁴ Cf. Valdés Guía (2009) 313-315.

¹⁸⁵ Cf. Meineke (1839) II.1 491; Kock (1880) 297; Hatch (1908) 158.

¹⁸⁶ Cf. Pivetti (1982) 251.

¹⁸⁷ Sobre el vínculo entre Pericles y Protágoras, ver *supra* Capítulo 3, §3.2.1.3.

¹⁸⁸ Thuc. 1.126; Ar. *Eq.* 445.

¹⁸⁹ Ver aquí *supra* n. 3.

instituciones de la *pólis*.¹⁹⁰ En este marco, por ende, tanto la obra *Kólakes* de Éupolis como la caracterización que este realiza de Protágoras, manifiestan cómo entran en juego algunas tensiones y posiciones políticas en la Atenas democrática.

Por un lado, Éupolis estaría proponiendo una lectura del vínculo entre Protágoras y Pericles en la cual podemos observar ciertos rasgos distintivos; en primer lugar, el desprestigio de la figura de Pericles a partir de “la mancha” familiar con la que carga, al pertenecer al linaje de los Alcmeónidas;¹⁹¹ en segundo lugar, la expansión del carácter “sacrílego” e “impío” de una carga familiar, al trascender al círculo íntimo de Pericles, en este caso la figura de Protágoras.¹⁹² Por lo cual, si bien esta comedia podría haber tenido un primer nivel de lectura como burla al despilfarro de la riqueza de Calias y el abuso de los *κόλακες*, deja entrever una crítica política hacia una facción dentro de la aristocracia. Pone en escena las tensiones que se presentan en el interior de dicho movimiento y destaca el plano del conflicto como elemento constitutivo de la democracia ateniense.

Por otro lado, la inclusión de Protágoras en la obra opera en el plano de lo político, en tanto busca tomar posición y construir opinión en el cuerpo de ciudadanos atenienses de fines del siglo V.¹⁹³ El uso de *ἀλιτήριος* aplicado a Protágoras resulta significativo, en tanto remite a una característica que en ese contexto estuvo asociada con el sacrilegio de los Alcmeónidas. Esta remisión, en la situación de conflictividad política de fines del siglo V, busca señalar e instalar en el imaginario contemporáneo la acusación y remisión a dichos eventos. No obstante, a pesar

¹⁹⁰ Cf. Meier (1988) 27-49; Cartledge (2010) 12-16; Cartledge (2009) 1-24; Rahe (1984) 273-281. Recientemente, aunque sin partir del mismo marco teórico, Gottesman (2014) 8-19, propuso un estudio de la ‘esfera pública’ ateniense en términos similares sobre la base de la distinción entre espacio político ‘formal (institucional)’ e ‘informal (extra-institucional)’. No obstante, la noción de ‘esfera pública’ para el contexto del siglo V, ha sido puesta en duda y discutida recientemente por Azoulay (2007) 180-186, (2011) 73-76; Jaulin (2014) 160-164. Sobre esta cuestión, ver discusión *supra* Cap. 2, §2.1.

¹⁹¹ Hdt. VI.131.2; *PA* 11811. Cf. Azoulay (2010) 147-151, quien relativiza esta cuestión.

¹⁹² Gernet (1917) 39, acentúa el hecho de que las palabras de la familia de *ἀλιταίνω* refieren, originariamente, a la moralidad del *γένος*. Para ello remite al pasaje de Lycurg. (*C. Leocr.* 117, ed. Burt) en el cual se expresa claramente la lógica de los sentimientos religiosos durante el período clásico: el pilar en el cual se inscribieron los nombres de los impíos y traidores (*τοὺς ἀλιτηρίους καὶ τοὺς προδότας*) se realizó con la fundición de la estatua de Híparco (*τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἐξ ἀκροπόλεως καθελόντες καὶ συγχωνεύσαντες καὶ ποιήσαντες στήλην*). Gernet llama la atención sobre el hecho de que el material de la estatua sea utilizado como elemento impío (*ἀλιτήριος*) al no poder llevarse a cabo la purificación de la ciudad por vía jurídico-religiosa (*i.e.* cumplimiento de la condena establecida por la asamblea al no presentarse en el juicio). El pasaje pondría en evidencia que hacia el siglo IV la impiedad se encuentra claramente extendida fuera del ámbito del *γένος*. Si bien Rhodes & Osborne (2003) 444-445, consideran poco probable el hecho, esto no refuta que el pasaje sirva como evidencia de la lógica religiosa en torno a ciertos aspectos de la impiedad.

¹⁹³ Cf. Cánfora (2014) 100-101.

del recrudescimiento contra los ‘naturalistas’ producida hacia el 430¹⁹⁴ esto no implica que haya habido necesariamente un correlato jurídico a partir de las críticas,¹⁹⁵ sino que más bien ponen en evidencia la intervención activa en el ‘espacio público’. Esto resulta significativo en tanto, si bien Pericles muere en 429 y la obra es del 421, el hecho de que haga trascender la impiedad que carga Pericles del plano familiar al plano de los círculos sociales, le permite formar opiniones sobre quiénes integraron esos círculos y otorga razones para desconfiar y perseguir a sus miembros. Por lo cual, esta obra más que ofrecer una imagen de la situación de Protágoras, tras la acusación por *ἀσέβεια*, favorece la construcción de una imagen negativa sobre él a partir del vínculo político-social establecido con Pericles.¹⁹⁶ Esta situación juega un papel central en la construcción de las identidades políticas en el siglo V, en tanto pone de manifiesto el alcance de la persecución política como elemento de disciplinamiento político. La construcción de una imagen negativa sobre Protágoras, meteco que no participa directamente en la política asamblearia, así como el énfasis puesto en su vínculo con Pericles, no habrían tenido por objetivo la eliminación física del adversario político, sino la anulación de uno de los elementos constitutivos de la conflictividad democrática ateniense: el ‘agonismo político’.¹⁹⁷

La lectura de *κόλακες* de Éupolis nos permite inferir que, por un lado, el debate político-intelectual tiene un cierto grado de presencia entre la ciudadanía ateniense, en tanto se pone en escena a figuras intelectuales con cierta relevancia política como Protágoras; mientras que, por otro lado, dicha discusión habría adquirido y producido un cierto grado de influencia en el funcionamiento de ‘la política’ ateniense, ya que busca no sólo la deslegitimación de su discurso, sino también su desplazamiento del campo de ‘lo político’. Lo cual nos permite inferir que, por un lado, si bien Protágoras no podía participar de ‘la política’ ateniense —puesto que dada su condición de extranjero estaba impedido de ocupar cargos públicos—, habría operado en el ámbito de ‘lo político’, lo que le habría permitido, a su vez, participar en el ‘uso público de la razón’; mientras que, por otro lado, el intento de desplazamiento de Protágoras pone en evidencia que su intervención en el plano de ‘lo político’ lo habría colocado como un agente cuya acción interviene críticamente en la formación de la opinión pública, tal como la obra misma de Éupolis al instalar la crítica y denuncia hacia este. Razón por la cual las oposiciones

¹⁹⁴ Cf. Lenfant (2002) 146.

¹⁹⁵ Cf. Azoulay (2010) 150.

¹⁹⁶ Cf. Plácido (1972), (1973), (2009) 136-138; Azoulay (2010) 110-111; Vickers (1999) 82.

¹⁹⁷ Cf. Gallego (2003) 312-315; Plácido (2009) 133-136; Yunis (1996) 7-18; Azoulay (2010) 46-48, 52-54.

políticas se ponen en juego en el campo de ‘lo político’ buscando definir posiciones y cursos de acción por parte de la *pólis*.

8.2.3. Pensamiento político y esfera pública

La caracterización de Protágoras realizada por Éupolis en *Kólakes* nos permitió realizar una lectura de la obra en la cual ‘lo político’ se destaca como elemento central tanto en la obra como en el contexto de la democracia ateniense. En este sentido podemos concluir que la caracterización del sofista de Abdera se realiza en torno a su vínculo con Pericles, lo cual nos permite entonces sostener que (a) el uso del verbo *ἀλαζονεύομαι* establece el rechazo de la actividad teórica de Protágoras a partir de su vínculo con Pericles; mientras que (b) el uso del adjetivo *ἀλιτήριος* antes que referir a su acusación por *ἀσέβεια* estaría extendiendo a Protágoras el sacrilegio de los Alcmeónidas y, por lo tanto, fomentando su persecución; por lo cual, (c) tanto la actividad teórico-intelectual de Protágoras como la literaria de Éupolis ponen en evidencia la centralidad de ‘lo político’, ya que la dimensión del conflicto por fuera del ámbito del ejercicio del poder adquiere un alcance significativo en los cursos de acción en la *pólis*.

8.3. PLATÓN: DISCURSO Y SUBJETIVACIÓN DE PROTÁGORAS

La tesis del ‘hombre medida’ (THM) atribuida a Protágoras¹⁹⁸ suele ser presentada como el punto de partida de su pensamiento y el eje a partir del cual se articula su pensamiento.¹⁹⁹ De allí que la mayoría de los comentaristas e historiadores de la filosofía propongan una interpretación de ella casi como punto ineludible para la comprensión de su pensamiento.²⁰⁰ Sin embargo, las fuentes mediante las cuales se nos transmitió el texto de la THM presentan varias diferencias entre sí, tanto respecto de las estrategias de transmisión como acerca del texto transmitido. Por ello, en la presente en este apartado me propongo problematizar los

¹⁹⁸ S.E. *M.* 7.60 [T1 = 80B1 (DK); 31D9 (LM)]. Evidencias textuales para esta tesis, ver *infra* “Apéndice A”.

¹⁹⁹ Cf. Schramm (2017) 20-45.

²⁰⁰ Entre los trabajos clásicos de Historia de la filosofía que proponen este enfoque, ver: Zeller (1963) 1296-1333. Mientras que en el marco de los estudios sofísticos, ver Untersteiner (1949) 54-65; Dupréel (1948) 14-24; Levi (1966) 79-150; Romeyer Dherbey (1985) 18-23; Cassin (1995) 128, 228.

mecanismos de “subjetivación” de la figura de Protágoras que realiza Platón, una de las fuentes más antiguas para dicha tesis. Mi hipótesis de trabajo consiste en sostener que mediante dicho mecanismo (la subjetivación) se construye una figura de Protágoras que no se corresponde con el “Protágoras histórico” sino que es el resultado de una estrategia discursiva de construcción de un “opponente conceptual” por parte de Platón y la tradición platónica.

Para desarrollar mi hipótesis es necesario definir algunos ejes conceptuales a partir de los cuales se construye el argumento. En primer lugar, la “subjetivación” remite al proceso de constitución histórica del sujeto.²⁰¹ Este concepto, a su vez, nos remite a otro: el “discurso”, el cual, por un lado, cumple la función de objetivación del sujeto al constituirlo en objeto de la enunciación desde una determinada posición de saber; y, por otro lado, la de subjetivación al establecer las prácticas discursivas desde las cuales este trabaja sobre sí mismo.²⁰² Finalmente, el concepto de “opponente conceptual”. Asimismo, se asume la perspectiva de estudio por “zonas de tensión dialógica”.²⁰³ Por ello, desde esta perspectiva analítica y con los elementos

²⁰¹ El concepto de “subjetivación”, de origen principalmente foucaulteano, trata de poner de manifiesto, contra la tradición cartesiana de un sujeto único e idéntico a sí mismo capaz de cumplir una función fundadora del discurso, el carácter histórico del sujeto, a partir de lo cual deriva que este no es una instancia de fundación donadora de sentido, sino el efecto de una constitución. Este tipo de análisis, por tanto, se ocupa de los *modos de subjetivación*, es decir, las prácticas a partir de las cuales se constituye un sujeto. Sin embargo, estas prácticas, sostiene Foucault, se pueden dar de diferente manera: o bien como “práctica objetivante” —es decir, como modos en que el sujeto se convierte en objeto de una determinada relación de conocimiento—, o bien como “práctica subjetivante” —es decir, las formas de constitución del sujeto a partir de relaciones consigo mismo. Sobre el concepto de ‘subjetivación’, ver: Foucault (1984c) 718, (1982) 222-223; sobre los ‘modos de subjetivación’, ver Foucault (1982) 223, (1984a) 32-36; sobre el ‘efecto de constitución’, ver Badiou (1988) 32.

²⁰² El término “discurso” designa aquí tanto un conjunto articulado de *enunciados* como sus actos de formulación, dentro de los marcos establecidos por un *lenguaje*. Foucault (1969) 153, lo definía de la siguiente manera: “[o]n appellera discours un ensemble d’énoncés en tant qu’ils relèvent de la même formation discursive [...]; il est constitué d’un nombre limité d’énoncés pour lesquels on peut définir un ensemble de conditions d’existence. [...] il est, de part en part, historique, —fragment d’histoire, unité et discontinuité dans l’histoire elle-même [...]”.

²⁰³ La perspectiva de “zonas de tensión dialógica” fue propuesta por Claudia Mársico para el estudio de la filosofía antigua. La misma permite delimitar campos, en tanto para determinar las prácticas de construcción retórica de los “opponentes conceptuales” delimita los espacios discursivos donde dicha práctica se lleva a cabo. Para ello tematiza una estrategia retórica mediante la cual los filósofos antiguos realizaron esta práctica: el “ocultamiento del adversario” (*ocultatio oponentis*). Esta estrategia argumentativa —conceptualizada como “el reverso del *argumentum ad auctoritatem*” dado que apunta a desdibujar la autoría de las tesis— permite, por un lado, la crítica a los oponentes, pero, por otro lado, la subsunción y, por ende, la ilusión de un discurso único y monolítico. Por ello, la propuesta de Mársico consiste en recuperar las “zonas de tensión dialógica”, esto es, la trama en la que los distintos actores intelectuales presentan sus posiciones, las cuales entran en tensión debido a que son posiciones asumidas en una “zona problemática”, mientras que las posiciones diferentes enmarcadas bajo la unidad de un “personaje-autor”, otorgan a la doctrina sostenida un carácter dinámico que le atribuye a esta “zona problemática en tensión” un carácter “dialógico” que se expresa en la mutación interna de las teorías defendidas. Mársico distingue dos formas de “ocultamiento del adversario”: una “superficial” donde se expone una doctrina sin nombrar a su autor como modo de menospreciar y minimizar su posición, otra “profunda” donde mediante mecanismos sutiles se

conceptuales propuestos, me propongo mostrar que si bien el “Protágoras” del diálogo resulta una construcción platónica, al modo de un “personaje conceptual”, este no es una mera construcción “ficticia”, sino un personaje “artificial” constituido a partir de posiciones históricamente dadas. Para argumentar mi hipótesis me detendré en el análisis, a modo de caso testigo, de un pasaje platónico donde esta estrategia se hace manifiesta a partir de ciertos elementos textuales. Esto nos lleva a plantearnos, al menos de manera general, el problema de los diálogos platónicos como fuente para el estudio histórico del pensamiento previo y de Protágoras en particular.

8.3.1. La THM: el “perceptivismo protagórico” como “producto” platónico

Los contextos en los cuales se hace referencia a la THM difieren unos de otros, por lo cual el carácter de cada testimonio también lo hace. El testimonio platónico constituye uno de los más antiguos que se conservan. Asimismo, dado que este se inserta en una trama discursiva de tipo dialógica su mención responde a los temas que se discuten en cada caso. En el diálogo *Teeteto* el filósofo lleva a cabo una de las citas más completa que conservamos de la THM y la enmarca en una discusión con el personaje homónimo. En este diálogo la cita, que en su formulación se presenta de modo general, resulta interpretada a fin de que se pueda determinar su contenido en función de los temas discutidos.

Como podemos observar en la cita de la THM, tal como aparece testimoniada en *Teeteto*,²⁰⁴ la segunda parte de la THM dice “de las cosas que son en cuanto que son, de las cosas que no son en cuanto que no son” (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν), lo cual propone una proposición general respecto de qué modo “el hombre es medida” (primera parte).²⁰⁵ Sin embargo, en ella así formulada no hay nada que remita a la percepción.

Las referencias al carácter “perceptivista” de la THM son establecidas por la trama misma del diálogo. En primer lugar, en el testimonio platónico el carácter perceptivista se deriva de la

desdibuja el aspecto personal de las diferentes posiciones para presentarse como un discurso objetivo acerca de ideas puras, creando la ilusión de argumentos desligados de cualquier situación de disputa argumentativa. Cf. Mársico (2010) 26-33; algunos puntos de su propuesta coinciden con lo que Skinner (1969) 16-22, llamó “el mito de la coherencia”.

²⁰⁴ Pl. *Tht.* 152a1-4 [T1.1 = 80B1 (DK), 31R4 (LM)].

²⁰⁵ Cf. Spangenberg (2009) 77.

posición de Teeteto, la cual Sócrates aplica luego a la THM. Esto se puede observar claramente en el pasaje donde este pregunta a Teeteto si sostiene que “el saber es sensación” (αἴσθησις [. . .] ἐπιστήμη <εἶναι>), a lo cual el personaje asiente.²⁰⁶ No obstante, si bien en este contexto Platón cita la THM, ella es introducida luego de una aclaración previa: “él <sc. Protágoras> ha dicho lo mismo <sc. lo que sostiene Teeteto> aunque de otro modo” (τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα). Por ello, tal como señala el autor anónimo del *Comentario al «Teeteto»*, “él mismo <sc. Sócrates> sabía que la opinión de Protágoras sobre el saber difería de la de Teeteto”,²⁰⁷ lo cual está marcado textualmente por la cláusula τρόπον δέ τινα ἄλλον (“aunque de otro modo”). De manera que el propio texto aclara desde el principio que la asociación de la THM con la tesis perceptivista de Teeteto es propuesta por Sócrates.

En segundo lugar, podemos observar que Sócrates introduce la “versión perceptivista” como una interpretación derivada del pasaje en que le dice a Teeteto:

[ΣΩ.] Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;

[Sócrates:] ¿Y acaso no está diciendo <sc. Protágoras en T1> algo así como que cada cosa es para mí tal como me (a)parece, y para ti son tal como se te (a)parecen? Pues, ¿No somos hombres tu y yo?²⁰⁸

La THM tal como aparece formulada en este pasaje sostiene que: ser y no-ser (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) están determinados por el hombre en tanto medida (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι). Sin embargo, así formulada no especifica el modo de determinación. En este pasaje Sócrates al comenzar la pregunta con la frase οὐκοῦν οὕτω πως λέγει (“y acaso no está diciendo algo así”) explicita el carácter interpretativo del enunciado siguiente: ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί (“las cosas particulares son para mí tal como me [a]parecen, y que para ti son tal como se te [a]parecen”). En dicho enunciado Sócrates define que en la interpretación presentada el modo de determinación es el “parecer” del hombre en tanto establece las condiciones para el “aparecer” de “todas las cosas”, lo cual es señalado aquí por el verbo φαίνεται (< φαίνω). Este verbo tiene una doble acepción,

²⁰⁶ Pl. *Tht.* 151e6.

²⁰⁷ Anon. in *Tht.* Col. 62.8-13 (ed. Vimercati 2015): α[ὐ-]τὸς ἡπίστα[το] ὅτι δι[α-]φέρει ἢ Π[ρ]ωταγόρο[υ] δόξα τῆς θ[ε]αίτης[του] περὶ ἐπ[ι]στ[ή]μη[ς].

²⁰⁸ Pl. *Tht.* 152a6-8 (ed. Duke et al. OCT).

por un lado, desde el punto de vista activo remite a “mostrar”, “traer a la luz”, “hacer aparecer”, mientras que desde un punto de vista pasivo (φαίνεσθαι) refiere a “mostrarse”, “venir a la luz”, “aparecer”.²⁰⁹ El verbo, por tanto, remite tanto al “parecer” como al “aparecer”, el cual al ser utilizado con los pronombres posesivos ἐμοί (“mi”) y σοί (“ti”) le otorga a la interpretación de la THM un matiz individual. Asimismo, este se ve reforzado textualmente por la pregunta ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; (“¿No somos hombres tu y yo?”), mediante la cual si según la THM ἄνθρωπος es μέτρον (entendido como medida del “[a]parecer”) y tanto σύ (*sc.* Teeteto) como ἐγώ (*sc.* Sócrates) son ἄνθρωποι, entonces cualquier individuo en tanto pertenezca al género de los hombres será “medida” del “(a)parecer”. Esta interpretación, por tanto, propone una versión individualista de la THM a partir de su asociación al verbo φαίνω, la cual, a su vez, le permitirá una segunda derivación al vincular “apariencia” (φαντασία), un derivado de φαίνω, con la sensación (αἴσθησις):

[ΣΩ.] Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταύτων ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι.

[Sócrates:] Apariencia (*phantasia*) y sensación (*aisthesis*) son lo mismo, tanto en las cosas calientes como en todas las de esta índole, pues tal como cada uno las siente, así también parece que son para cada uno.²¹⁰

Esta segunda derivación sensorial-individual a partir de la interpretación de *Tht.* 152a6-8 es la que luego será objeto de refutación por parte de Platón.²¹¹

En tercer lugar, luego del diálogo entre Sócrates y Teeteto en torno a esta asociación Sócrates mismo lo reafirma al indicar que él “hace parir” (μαίευμα) esa conclusión (160e2-3), tal como se puede observar en el pasaje donde este resume las consecuencias de la discusión:

[ΣΩ.] Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστίν ἢ αἴσθησις, καὶ εἰς ταύτων συμπέπτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον οἷον ρεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ

[Sócrates:] Consecuentemente, has tenido toda la razón en decir que el saber no es más que sensación, y en lo mismo coinciden <quienes afirman>: que todas las cosas cambian como corrientes, según

²⁰⁹ Cf. LSJ, *s.v.* φαίνω. Este verbo así como φαντάζομαι, φαντάζω y los sustantivos φάσμα, φαντασία y φάντασμα, pertenecen al campo semántico de φάος (cf. Ar., *DA* 3.3 429a2-4). Desde el punto de vista de la morfología histórica se observa una vinculación, además con el verbo φημί (“decir”, “declarar”), en tanto comparten una misma raíz. Cf. Chantraine (1968).

²¹⁰ Pl. *Tht.* 152c1-3 (ed. Duke *et al.* OCT).

²¹¹ Cf. Pl. *Tht.* 161c-e, 162c, 163e-164a, 170a3-c5, 170e-171b.

Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων
 χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ
 Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν
 ἐπιστήμην γίγνεσθαι.

<dicen> Homero, Heráclito y toda la
 estirpe <de sabios>; que el hombre es
 medida de todas las cosas, según el
 sapientísimo Protágoras, y que si eso es así,
 el saber se convierte en sensación, según
 Teeteto.²¹²

Como se puede observar, por un lado, Sócrates afirma que la tesis perceptivista corresponde a Teeteto; pero, por otra parte, que esta sólo es sostenible bajo el supuesto —reforzado textualmente por la cláusula “si eso es así” (τούτων οὕτως)— de la tesis homérico-heraclíteica del cambio (φύλον οἶον ρεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα) y la THM de Protágoras (πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι). De modo que la tesis perceptivista de Teeteto sólo “llega a ser” posible (γίγνεσθαι) bajo dichos supuestos. Por lo cual, como el texto platónico deja claro, el perceptivismo atribuido a la THM no pertenece necesariamente al discurso protagórico, sino que es un derivado del punto común (ταὐτὸν συμπέπτωκεν) entre estas tesis, puesto que el perceptivismo sólo se puede sostener como resultado de este movimiento discursivo. De allí el juego lingüístico a partir del término γίγνεσθαι tanto en el sentido de “llegar a ser algo” y en el de “nacimiento”:

φῶμεν τοῦτο σὸν μὲν εἶναι οἶον νεογενὲς
 παιδίον, ἐμὸν δὲ μαίευμα;

¿Diremos que este <sc. lo que se deriva de
 la interacción de estas posiciones> es tu
 hijo recién nacido y que es el resultado de
 mi oficio de hacer parir?²¹³

Asimismo, en el resto de los testimonios completos de la THM²¹⁴ a pesar de tener variantes estas son de orden sintáctico no de lenguaje ni de contenido, por lo cual tampoco se observan menciones a un carácter “perceptivista” en la THM. El “perceptivismo protagórico”, por tanto, debe ser considerado un “producto” platónico derivado de la aplicación de la THM, antes que una tesis sostenida por Protágoras.²¹⁵

²¹² Pl. *Tht.* 160d5-e2 (ed. Duke *et al.* OCT).

²¹³ Pl. *Tht.* 160e2-3 ed. Duke *et al.* OCT).

²¹⁴ S.E. *M.* 7.60 [T1 = 80B1 (DK), 31D9 (LM)]; S.E. *P.* 1.216 [T1.2 = 80A14 (DK), 31R21 (LM)]; D.L. 9.51 [T1.3 = 80A1 (DK), A1 (C); (≠ LM)]; Aristocles *apud* Eus. *PE* 19.20 [T1.5 = A13b** (C); (≠DK), (≠LM)]; Cf. Anon. *in Tht.* (PBerol. inv. 9782, col. 62.2-8) [T1.4 = 80A14 (DK), 31R21 (LM)].

²¹⁵ Cf. Gomperz (1896–1909) II; Gomperz (1912); Maier (1913) 210-211; Nestle (1978); Levi (1966) 111-118. En este sentido Versenyi (1962) 179, afirmaba que “[n]evetheless the sum of our evidence, in Plato and our other sources, points to the conclusion that this restriction <sc. en el uso de ἄνθρωπος y χρήματα>, and the *Theaetethus*’ theory of sense perception, are un-Protagorean.”

8.3.2. “Protágoras” como “sujeto colectivo”

En otro pasaje de *Teeteto* tenemos evidencias de que, si bien la THM fue formulada por Protágoras, no necesariamente todas las aplicaciones fueron propuestas por él, sino que se derivan de los “usos” de quienes siguen sus enseñanzas, cuando Sócrates dice:

<p>πάντων μέτρον ἀνθρώπος ἐστίν, ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα</p>	<p>«El hombre es medida de todas las cosas», según afirman ustedes, Protágoras.²¹⁶</p>
---	---

El uso de la expresión ὡς φατέ (“según afirman ustedes”) dirigida a Protágoras nos da la pauta de que Sócrates no remite *sólo* a las enseñanzas de Protágoras, sino también a quienes, junto con él, afirman esa tesis y derivan consecuencias de ellas. De modo que, a partir de un análisis del diálogo y las marcas lingüísticas realizadas por Platón, podemos incluir entre estas derivaciones las interpretaciones “perceptivistas” de la THM (generalmente atribuidas a Protágoras).

En el *Crátilo*, por su parte, al citar la primera parte de la THM, se puede observar que luego agrega una interpretación de la segunda parte en sentido perceptivista:

<p>ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί. οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί</p>	<p>en el sentido de que tal como me (a)parecen [<i>phainetai</i>] las cosas, así son para mí y tal como te (a)parecen a ti, así son para ti.²¹⁷</p>
---	--

En este caso el uso de la partícula ἄρα tiene función explicativa. Esta partícula, por un lado, introduce una conclusión o consecuencia y suele ser usada con “fuerza inferencial”, esto es, para indicar que se deriva de manera lógica o por fuerza de la trama del relato a partir de un enunciado previo²¹⁸; no obstante, también se utiliza para indicar que proviene de una información que es

²¹⁶ Pl. *Tht.* 178b3-4 (ed. Duke *et al.* OCT).

²¹⁷ Pl. *Cra.* 385e6-386a3 (ed. Burnet OCT) [T1.7 = 80A13 (DK), (≠LM)]

²¹⁸ Cf. LSJ, *s.v.* ἄρα (B). Kratz (1866) 596-599, sostiene que en griego ático ἄρα siempre tiene la función de introducir una conclusión; mientras que Fritsch (1859) 8-9, había sostenido que esta sólo tiene fuerza consecutiva. Humbert (1960) 380-381, en cambio, propone una lectura histórica según la cual la partícula en griego arcaico habría tenido una función aditiva, para luego convertirse en una partícula consecutiva (la partícula que antes se usaba para indicar la sucesión de hechos se utiliza después para indicar que un enunciado se sigue lógicamente de otro), aunque señala usos del término que no siempre remiten a este. Bonifazi, Drummen & De Kreij (2016) §167-

externa a la secuencia de los enunciados o eventos relatados.²¹⁹ John D. Denniston señala que, por una parte, su uso como conectiva lógica es rara en la prosa del período arcaico e incluso en el período clásico tampoco adquirió una función lógica tan extendida, Platón la utiliza generalmente como variante para οὖν y δὴ, por lo que debe ser considerada más una cláusula coloquial, es decir, de conexión conversacional;²²⁰ mientras que, por otra parte, en ciertos casos ἄρα denota la aprehensión de una idea que no había sido prevista anteriormente, en la cual el hablante se muestra escéptico o renuncia a la responsabilidad por la exactitud de la declaración. Este sería el caso de ὡς ἄρα (confinado exclusivamente al discurso en prosa), el cual tiene una marcada preponderancia escéptica, pero aunque en Platón no sea tan marcada ella está presente en su uso.²²¹ Por ello, la cláusula ὡς ἄρα indica en este caso que la afirmación expuesta después de la THM no sólo no forma parte de ésta dado que es una explicación,²²² sino que, además, con su uso el hablante se muestra escéptico respecto de la exactitud de la misma. De modo que ἄρα no indicaría una consecuencia lógica derivada necesariamente del enunciado previo, en este caso la THM, sino que marcaría el hecho de que el enunciado explicativo es ajeno a ella y que, posiblemente, provenga de fuentes externas a él, esto es, que la interpretación perceptivista no necesariamente fue propuesta por Protágoras, pero que, en cambio, es “protagórica”.

8, analizan el relato herodóteo y sistematizan los usos post-homéricos de esta como “partícula modal o actitudinal”: (1) cláusula temporal o causal que establece un cambio hacia una nueva fase en un episodio, estableciendo una función de continuidad o consecuencia lógica de lo precedente; (2) cláusula de interés donde se indica que el enunciado siguiente expresa algo excepcional o inesperado. Para el uso (1), ver Grimm (1962) 3-41; mientras que para el uso (2), ver Denniston (1954) 32-37. Por su parte, Bakker (1993) 16-19, propone una lectura de la partícula que permitiría reconciliar ambos sentidos.

²¹⁹ Recientemente De Bakker, Van Emde Boas, Huitink & Rijksbaron (2017) 129, sostuvieron que “ἄρα signals that the speaker is forced by what precedes to conclude (often surprisingly) what he now says: paraphrasing very elaborately, it may mean something like ‘I have no other choice but to conclude, in view of what I (and you) have said before, that ...’. To translate, one can often do no better than ‘(well) then’, ‘so’. As a marker of surprise (‘apparently’, ‘it seems, then’), it is especially common with the imperfect (used when someone realises to his surprise that something was the case)”. Cf. Bonifazi, Drummen & De Kreij (2016) §169, quienes sostienen que en la narración de Heródoto, por ejemplo, se puede observar que el uso de esta partícula en varias ocasiones cumple funciones que contrastan con lo que se esperaría de ella en los discursos en prosa como “partícula modal o actitudinal” (ver nota anterior). En esos casos “the author provides the audience with content that is independent of what characters know or are able to assume, in order to give his audience a comprehensive and cohesive picture of the situation.”

²²⁰ Denniston (1954) 41.

²²¹ *Ibid.* 38-39.

²²² Cf. Fritsch (1859) 8-9, quien si bien ha sostenido que la mayoría de valores que se le atribuyen a esta partícula no se encuentran en ella, dado que esta sólo ha llegado a tener fuerza consecutiva, en este caso ὡς ἄρα cumple función explicativa, la cual, sin embargo, no se deriva de ἄρα sino de su uso junto con ὡς.

Si confrontamos este pasaje con el testimonio cristiano del siglo IV d.C. proveniente del papiro de Tura el cual se conserva en un *Comentario a los Salmos* (Codex V) escrito por Dídimo “el ciego”, podemos encontrar que este afirma:

ἀκουε δέ, διὰ τί εἶπον | εἰς δόξαν ἐτέραν οἱ
Πρωταγόρου· σοφιστῆς δὲ ἦν ὁ
Πρωταγόρας· λέγει, ὅτι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν
τῷ φαίνεσθαι ἔστιν. | [λ]έγει ὅτι·

«φαίνομαι σοὶ τῷ παρόντι καθήμενος·
τῷ δὲ ἀπόντι οὐ παίνομαι καθήμενος·
ἄδηλον εἰ κάθημαι | ἢ οὐ κάθημαι.»

καὶ λέγουσιν ὅτι πάντα τὰ ὄντα ἐν τῷ
φαίνεσθαι ἔστιν· οἷον ὄρω τὴν σελήνην,
ἄλλος δὲ οὐχ ὄρω· ἄδηλον εἰ ἔστιν ἢ οὐκ
ἔστιν. ἐμοὶ τῷ ὑγιαίνοντι ἀντιληφίς γίνεται
τοῦ μέλιτος ὅτι γλυκύ, ἄλλω δὲ ὅτι πικρόν,
εἰάν πυρέττη· ἄδηλον οὖν εἰ πικρόν ἢ γλυκύ,
ἄλλω δὲ ὅτι πικρόν, εἰάν | πυρέττη· ἄδηλον
οὖν εἰ πικρόν ἢ γλυκύ ἔστιν.

Escucha por qué los protagóricos tienen una opinión diferente. Así como Protágoras, el sofista —quien dice que el ser de lo que es consiste en aparecer—, afirma:

«para ti que estás presente aparezco como sentado, pero para el que está ausente no aparezco como sentado; <por tanto> no es evidente si estoy sentado o no estoy sentado»²²³

<Protágoras y los protagóricos> dicen que las cosas existentes consisten en aparecer. Por ejemplo, yo veo la luna, pero otro no la ve; <pero> no es evidente si es o no es. Para mí que estoy sano, tengo la percepción de que la miel es dulce, <pero> si otro tiene fiebre, <tendrá la percepción> de que es amarga; <por lo cual> no es evidente si es dulce o amarga.²²⁴

En este pasaje se puede observar, por un lado, que el testimonio de Dídimo remite no sólo a Protágoras sino también a “los protagóricos” (οἱ Πρωταγόρου), es decir, los que se apoyan en sus tesis; mientras que, por otra parte, en su interpretación del fragmento a partir de la ejemplificación equipara la doctrina del “aparecer” (φαίνεσθαι), que Dídimo atribuye a Protágoras y los protagóricos, con la “percepción” (ἀντιληφίς).²²⁵ De modo que este asume que las objeciones al pensamiento protagórico no son necesariamente hacia el contenido

²²³ Gronewald (1968) 1-2, considera que este pasaje es un “nuevo” fragmento de Protágoras conectado con la THM. Para una discusión respecto de la interpretación de este pasaje como fragmento de la doctrina de Protágoras, ver: Kerferd (1970) 302-304; Mejer (1972) 175-178; Woodruff (1985) 483-497; Adorno (1986) 9-60; Declava Caizzi *et al.* *CPF* I 1***, 668-676. El carácter de “nuevo” lo es respecto de la edición de DK, sin embargo, a partir de la nueva edición de LM la distinción entre “Testimonios” (A) y “Fragmentos” (B) es dejada de lado, por lo cual el pasaje pasa a formar parte de la recepción cristiana (R) de Protágoras.

²²⁴ Didym., *in Ps.* 34.17 (P. Tura V, 222.18-29) [R57 = 31R27 (LM), (≠ DK), 88.3T (*CPF*); ed. Gronewald & Gesché (1968) 380].

²²⁵ El término ἀντιληφίς si bien significa “percepción sensible” (*Placit.*, 4.13.12 [= Alcmaeo A10]; Porph., *in Harm.* 104 [= Archyt. A18]; D.S., 3.15), también se utiliza para referir a la “percepción” como acto intelectual (Plu., 2.1109d [= *Metrod.* 1]; cf. Plu., 2.625b).

“perceptivista” de la THM sostenida por el sofista de Abdera, sino hacia las consecuencias derivadas a partir de su aplicación, entre las que se incluiría el “perceptivismo” protagórico.

8.3.3. Protágoras como constructo

A partir de este análisis podemos concluir, a modo de conjetura, que la formulación de la THM presenta dos dimensiones marcadas textualmente por Platón: (1) el “pensamiento de Protágoras” —esto es, el conjunto de enunciados (tesis) proferidos por el Protágoras histórico de los cuales tenemos testimonios en fuentes diversas—, (2) el “discurso protagórico” —esto es, el conjunto de enunciados históricamente dados que dichas tesis hacen posible y que, en muchas ocasiones, fueron objeto de discusión o refutación por parte de las fuentes. De modo que la figura de “Protágoras” transmitida por Platón, no habría remitido a un sujeto individual, sino que habría sido un artificio constituido a partir de la THM del Protágoras histórico, la cual es tomada como condición de posibilidad para formular enunciados (dentro de ese discurso), y de las derivaciones y aplicaciones de ella realizadas por los “seguidores” o “adeptos” a dicha tesis (οἱ Πρωταγόρου). Ello se debe a que el uso del dispositivo escritural por parte de Platón le habría permitido realizar un proceso de subjetivación objetivante de Protágoras, en tanto lo constituye como un “sujeto colectivo” compuesto por un conjunto de enunciados históricamente dispersos cuya unidad surge como efecto del texto platónico. En cuanto al plano del discurso, se despliega en dos dimensiones: por un lado, al posicionarlo como sujeto de enunciación de una diversidad de enunciados, coloca la “unidad del sujeto artificial” como fundamento que dona sentido a los enunciados y, por tanto, como un efecto de la función objetivante del discurso platónico; mientras que, por otro lado, pone en evidencia que si bien estos discursos derivan de la THM, esta no opera como fundamento u origen del discurso, sino como condición de posibilidad para la formulación de enunciados, es decir, el “a-bismal” (*Ab-Grund*) desde donde se constituye “el discurso protagórico” y que permite su diseminación.

Finalmente, respecto de la cuestión historiográfica acerca de la posibilidad de tomar los textos platónicos como fuente para el estudio de Protágoras, podemos sostener que esta tarea debe realizarse de manera crítica, dado que en el caso de Platón podemos afirmar que si bien da testimonio de las tesis de Protágoras, también da testimonio de las aplicaciones y las

consecuencias derivadas de ellas, las cuales no necesariamente fueron enunciados proferidos por el Protágoras histórico, sino que en muchas ocasiones remiten o bien al “discurso protagórico” o bien al “Protágoras” que se deriva de la propia operación discursiva platónica.

8.4. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

A partir del recorrido propuesto en este capítulo podemos sostener que la visita de Protágoras a Atenas forma parte de la vida intelectual ateniense. Por una parte, los testimonios en torno a su visita nos permiten inferir que este formó a intelectuales y políticos importantes de la aristocracia ateniense. Esto queda en evidencia en aquellos testimonios que informan sobre el cobro y el alto costo de sus clases, más allá de los prejuicios con que muchos de estos fueron elaborados. Asimismo, el testimonio platónico nos transmite información sobre la concepción protagórica de la educación, la cual, también habría aplicado en las clases dictadas en Atenas. Por otra parte, los testimonios que conservamos en obras de teatro, así como en los diálogos platónicos, dan cuenta del impacto que habría causado su visita. En el caso de *Kólakes* de Éupolis, este testimonio pone en evidencia la fama que el abderita habría adquirido y, por tanto, lo tornaban reconocible para el auditorio ateniense. Asimismo, en el *Teeteto* de Platón, la discusión en torno al pensamiento de Protágoras pone en evidencia que el impacto de su visita no se puede reducir a la coyuntura de fines del siglo V, sino que, justamente, el diálogo pone de relieve que el discurso protagórico continuó circulando en Atenas más allá de su visita.

Los testimonios en torno a la visita de Protágoras, así como los efectos de su visita registrados en los testimonios de Éupolis y Platón, permiten vislumbrar que uno de los aspectos más destacados de la visita de Protágoras a Atenas fue el impacto que esta generó en el campo político-intelectual. La figura de Protágoras no sólo fue destacada por sus tesis provocadoras, sino también por las implicancias políticas de estas como por la intervención de este en el campo político. La tensión entre el campo político, el campo educativo y el campo político en Atenas se pone de manifiesto en la visita de Protágoras y su repercusión.

CAPÍTULO 9

Heródoto y Protágoras: la conceptualización de νόμος y φύσις

Los intelectuales que arriban en Atenas hacia el siglo V representan uno de los grupos más cuestionados por la tradición posterior. La imagen negativa proporcionada principalmente por Platón, Jenofonte y luego por Aristóteles en la Atenas del siglo IV ponen en evidencia las tensiones intelectuales en la formación de conceptos. Esta imagen constituyó una serie de prejuicios a partir de los cuales las ideas promulgadas por estos fueron reproducidas y resignificadas por autores posteriores, principalmente eruditos alejandrinos, greco-romanos y cristianos en contextos intelectuales diversos. Sin embargo, los fragmentos conservados y coetáneos a estos intelectuales, no ofrecen una imagen homogénea y uniforme así como tampoco una opinión generalizada.¹ En este sentido, los textos conservados de escritores del siglo V, por el contrario, ponen en evidencia no solamente la falta de un criterio de demarcación para este movimiento, sino que además manifiesta el impacto que éstos tuvieron en el desarrollo intelectual del período clásico. Los conceptos producidos por este movimiento, así como las lógicas que permiten la articulación de los discursos, desempeñan un papel central en la elaboración de diversos registros discursivos del siglo V, tanto en el arte dramático (tragedia y comedia), como en medicina, filosofía e historiografía. Por esta razón, recuperar las huellas del

¹ Sobre este punto, ver *supra* Capítulo 2, §2.2 e *infra* “Apéndice B”.

pensamiento protagórico presentes en el pensamiento del siglo V, resulta de vital importancia para comprender las lógicas políticas que operan en dicho contexto intelectual.

El objetivo de este trabajo, por tanto, consiste en analizar la recepción de dos conceptos clave en el debate intelectual del siglo V y que son retomados en las *Historias* de Heródoto: νόμος y φύσις. Dichos conceptos en el marco de la democracia ateniense del siglo V, son presentados de manera antitética por parte de algunos intelectuales,² lo cual adquiere sentido a partir de la introducción de una nueva lógica articuladora, propia del contexto de la ‘democracia radical’. Por este motivo, analizar los conceptos implica, además, analizar la lógica que permite articularlos. Sin embargo, dicha relación entre concepto y lógica articuladora se da históricamente, lo que exige un abordaje que tenga en cuenta dicha dimensión.

Tradicionalmente el estudio de los conceptos de νόμος y φύσις se realizó en su mayor parte desde una perspectiva lingüístico-filológica o filosófica, debido a la trascendencia que estos tuvieron en el marco del discurso trágico principalmente y el filosófico,³ además de la dimensión jurídica propia del concepto de νόμος.⁴ A partir del *linguistic turn* la necesidad de estudiar los conceptos en perspectiva histórica forma parte de la discusión teórico-historiográfica desde mediados del siglo XX,⁵ adquiriendo una gran relevancia en las últimas décadas.⁶ Sin embargo, este campo no fue demasiado explotado en el terreno de los estudios clásicos.⁷ Este trabajo se enmarca en el estudio histórico de los conceptos, aunque presupone una articulación de

² Cf. Wallace (2007) 23-44.

³ Ver aquí *supra* §3.1. Cf. Beardslee (1918); Heinemann (1945); Pohlenz (1953) 418-38; Gigante (1956); Guthrie (1988); Reimer (2002) 83-103; además de los trabajos presentados en el congreso de Patras, editado por Pierris, (ed.) (2007).

⁴ Cf. Ostwald (1969); Gagarin (2002).

⁵ En Alemania el desarrollo de la hermenéutica (Gadamer 1993, 77-91), por un lado, y la *Begriffsgeschichte* (Koselleck 1995, 1954), así como en Inglaterra los aportes teóricos de la «Cambridge School» (Skinner 1969; Pocock 2009, 3-19.) y la «Escuela Post-marxista» (Laclau & Mouffe 1987), en Francia el desarrollo de la «arqueología» (Foucault 1966, 1969), el análisis del discurso (Robin 1973) y recientemente la *histoire conceptuel du politique* (Rosanvallon 1986, 2000, 2003).

⁶ Además de la creciente bibliografía sobre conceptos particulares, se vienen elaborando publicaciones periódicas dedicadas específicamente a este campo de estudios como la revista *Contributions to the History of Concepts* (Universidad de Helsinki) o *Conceptos históricos* (Universidad Nacional de San Martín), así como el Proyecto Iberoamericano y Red de Investigación *Iberconceptos*.

⁷ Pionero en este campo: Meier (1984), (1983), quien propone un estudio de los conceptos políticos del siglo V en tanto considera que éste siglo puede ser considerado un *Sattelzeit*.

diferentes tradiciones historiográficas.⁸ Desde esta perspectiva se asume el estudio de los conceptos políticos como expresiones de la lucha social por el sentido;⁹ por lo cual, consideramos al texto como un ‘acto de habla’¹⁰ que se inscribe en la densidad de las contradicciones y ambigüedades que subyacen en la definición de los conceptos por parte de los actores históricos, lo cual nos enmarca en la “historia de ‘lo político’”¹¹ y el análisis del texto como un modo de intervención política¹² en la ‘*lucha hegemónica*’.¹³

En el presente apartado me detendré en la caracterización de los conceptos de φύσις y νόμος hecha por Heródoto,¹⁴ donde pretenderé mostrar, en primer lugar, que el concepto de φύσις si bien tanto en Protágoras como en Heródoto se delimita en torno a la cuestión del balance natural, el historiador de Halicarnaso, a diferencia del σοφιστής de Abdera, lo remite a la ‘providencia divina’; mientras que, en segundo lugar, el νόμος conceptualizado por Heródoto se sostiene sobre un principio de ‘normatividad divina’ más próximo al pensamiento arcaico (principalmente el de Heráclito). Finalmente, sostendré que ello se debe a que el historiador de Halicarnaso realiza una recepción de estos conceptos, aunque colocándose en una tensión polémica con el σοφιστής de Abdera.

9.1. RECEPCIÓN POLÉMICA DE ΦΥΣΙΣ Y ΝΟΜΟΣ (HDT. 3)

Los términos φύσις y νόμος tienen una amplia presencia en la literatura griega, ya desde el período arcaico. Sin embargo, la conceptualización de estos términos no era establecida en términos antitéticos.¹⁵ La formulación de la oposición νόμος-φύσις es atribuida por la tradición

⁸ Por cuestiones de espacio no desarrollaremos algunas consideraciones teórico-historiográficas en torno a la articulación de estas tradiciones (ver *supra* nota 4), para una primera aproximación remitimos a Palti (2014) 387-405.

⁹ Cf. Rosanvallon (2003) 25-49; Koselleck (1995) 114; Skinner (1988) 90-96.

¹⁰ Cf. Austin (1962). Para su aplicación al campo del estudio histórico: Skinner (1969); Pocock (2009).

¹¹ Cf. Rosanvallon (2003).

¹² Cf. Skinner (1969), (1970).

¹³ Cf. Laclau & Mouffe (1987) 111-115, 134-145; Laclau (2005) 83-93, (1996) 36-46, (2014) 99-125.

¹⁴ Hdt. 3.108.2, 3.38.1.

¹⁵ Por ejemplo, νόμος aparece en Demócrito como opuesto a ἐτεῖη según Gal. *Exp.Med.* 1259.8 [= 68B125 (DK), 27D23a (LM), 959 (FP)], cf. S.E. *M.* 7.135.4 [= 68B9 (DK), 27D14 (LM), 839 (FP)], y a τὸ ἐόν en Hp., *Morb.Sacr.* 17.1. Cf. Tarrant (2007) 135-154, quien sostiene que la φύσις como elemento que disputa la autoridad del νόμος es sólo uno de los contrastes posibles que iluminan la necesidad de la supremacía de la πόλις en la producción de leyes, de modo que se podrían haber elegido otros.

doxográfica a los “sofistas”, movimiento surgido en el siglo V.¹⁶ Platón en su diálogo *Protágoras* la coloca en boca de Hippias de Elis como eje a partir del cual se configura la ‘vergüenza’ que implicaría mantener una discusión entre quienes conocen la naturaleza de las cosas (ἡμᾶς οὖν αἰσχροὺν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι).¹⁷ Dümmler¹⁸, no sólo supone este pasaje como un fragmento auténtico de Hippias, sino que además considera que las líneas 337c7-e2 corresponderían a la primera aplicación de la oposición νόμος-φύσις en el área legal y moral.¹⁹ Sin embargo, si bien los intelectuales que participan de los debates atenienses no aparecen mencionados en el texto de Heródoto como sujetos de enunciación, se puede observar en varios pasajes una recepción de las problemáticas por ellos abiertas, tal es el caso de la recepción polémica que realiza de los conceptos de νόμος y φύσις.

9.1.1. Φύσις

Heródoto demarca el concepto de φύσις en tanto balance natural en un pasaje del libro III dónde describe el reino de Darío en Asia e introduce su argumento como evidencia de ‘la divina providencia’ (τοῦ θεοῦ ἢ προνοίη):

τοῦ θεοῦ ἢ προνοίη, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, <φαίνεται> εὐσοῦσα σοφίη· ὅσα μὲν γὰρ ψυχῆν τε δεῖλὰ καὶ ἐδάδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγονα.

la divina providencia, con su sabiduría, ha hecho muy prolíficos a todos los animales de natural pusilánime, y al mismo tiempo comestibles, para evitar que, a fuerza de ser devorados, resulten exterminados; y, en cambio, ha hecho poco fecundos a cuantos son feroces y dañinos.²⁰

¹⁶ Ar. *Nu.* 1075-1078, en 423, es la fuente más antigua en la que se establece esta contraposición, utilizándola como instrumento de crítica social, lo cual, de acuerdo con Ostwald (1986) 262, nos permite asumir que esta contraposición “estaba en el aire” entre la década del 430 y comienzos de 420. Hay varias referencias de autores posteriores en las que se testimonia la existencia de esta oposición hacia fines del siglo V, aunque no se conservan fragmentos redactados durante el período. Si bien en Hp., *Aēr.* 14 y 16, redactado posiblemente hacia 430, se encuentra un juego entre estos términos, según Heinemann (1945) 24-28, no hay un tratamiento en términos de oposición o antítesis, sino más bien de complementariedad.

¹⁷ Pl. *Prt.* 337c7-338b2. Ver *supra* Capítulo 6 §6.5.

¹⁸ Cf. Dümmler (1889) 252.

¹⁹ Esta afirmación es compartida, entre otros, tanto por Dupréel (1948) 213, como por Johann (1973) 16, para quien a pesar de las objeciones de Gomperz esta evaluación adquiere gran aceptación.

²⁰ Hdt. 3.108.2 (ed. Wilson [OCT]).

Este pasaje, a su vez, tiene su paralelo en la versión del mito de Prometeo relatado por Protágoras en el diálogo homónimo de Platón.²¹ En dicho mito Protágoras también propone una explicación del origen de la *pólis* a partir del balance natural:

ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζώων ἄλλων
βοράν· καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε,
τοῖς δ' ἀναλίσκομενοὶς ὑπὸ τούτων
πολυγονίαν, σωτηρίαν τῶι γένει πορίζων.

hay a quienes dio como alimento la carne de otros animales. A éstos les confirió tener escasa descendencia, pero a los consumidos por aquéllos, les dio mucha descendencia, procurando salvar a esa especie.²²

Wilhelm Nestle,²³ sostiene que si bien la figura mítica de Epimeteo en Heródoto desaparece tras la forma abstracta de la *προνοίη σοφή*, la idea es la misma y lo confirma el uso de las palabras *πολύγονος* y *ὀλιγόγονος* en ambas versiones, las cuales aparecen aquí por primera vez en la literatura clásica.²⁴ Demont,²⁵ sin embargo, ha puesto de relieve que a pesar de los paralelos ambos pasajes presentan diferencias respecto de la fuente de la cual emana el balance natural. De acuerdo con su lectura Heródoto establece a la divina providencia como fuente, mientras que el mito de Protágoras hace lo mismo pero con la naturaleza. No obstante, Demont,²⁶ considera que Heródoto y Protágoras en el texto platónico habrían tenido como fuente común los escritos hipocráticos,²⁷ reconociendo, además, una influencia de Heródoto en la obra

²¹ Pl., *Prt.* 320c-322d.

²² Pl., *Prt.* 321b4-6 [= 80C1 (DK), 31D40 (LM)] (ed. Denyer [CGLC]; trad. Schmidt Osmanczik [BM]).

²³ W. Nestle, *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*. Stuttgart, 1908, pp. 16-18.

²⁴ Platón utiliza este término solamente dos veces en todo el *corpus*, las cuales corresponden a este pasaje, es decir, un discurso atribuido a un intelectual del siglo V. No obstante, estas no serían las únicas apariciones del término en este período, sino que la forma *πολύγονος*, hacia la misma época del texto de Heródoto (siglo V), también aparece utilizado en Hp., *Aër.* IXI 3, XXI 1, 12; mientras que hacia el siglo IV aparece también en X., *Cyn.* V 13 y Ctesias 3c, 688 F 451 (*FGH*) [= Ael., *NA* IV 36].

²⁵ Demont (1994) 157-58, (2011) 67-85.

²⁶ *Ibid.* 149-50.

²⁷ Principalmente se habría basado en el tratado hipocrático *De aëre, aquis, locis*, más precisamente en la segunda parte (caps. 12-24) que, de acuerdo con la crítica moderna (Edelstein 1931; Diller 1933, 1934; Pohlenz 1938), constituiría un tratado independiente de la primera parte (caps. 1-11). Asimismo, algunos autores habrían encontrado paralelos entre ésta segunda parte y *De morbo sacro* considerándolas obras escritas por el mismo autor (Wilamowitz 1901, 2-23; Regenbogen 1914; Wellmann 1929, 290-312; Diller 1934), hipótesis reforzada por algunos estudios sobre el estilo y la lengua de ambos tratados (Rüst 1952). No obstante, Heinimann (1945) 180-184, a pesar de reconocer el uso de términos semejantes rechaza la identificación entre los autores de estos tratados, en tanto hay claras diferencias entre ambos.

platónica.²⁸ Provençal,²⁹ por su parte, concuerda con Demont, aunque va más allá en la interpretación ya que considera que Heródoto al atribuir la divina providencia como fundamento del balance natural pone en evidencia la operación del νόμος βασιλεύς,³⁰ en tanto coloca al gobierno de la ley como un elemento en la construcción de la identidad griega por parte de Heródoto. Para sostener su interpretación remite al *locus classicus* donde éste se define la ‘identidad griega’:

[...] τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεῖά τε ὁμότροπα.

[...] el mundo griego, con su identidad racial y lingüística, con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses, y con usos y costumbres similares³¹

Este pasaje establecería, según Provençal,³² una ideología común a todos los griegos que adquiere sentido sólo en el marco de oposición con los persas. El conflicto con estos, entonces, le permitiría desplazar en el plano del discurso la heterogeneidad del grupo por medio de la composición de un objeto discursivo acoplado bajo la figura de ‘los griegos’ (τὸ Ἑλληνικόν), el cual operaría como elemento trascendental que articula las diferencias a partir de pares identitarios: (a) sangre y lenguaje (ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον), y (b) religión y estilo de vida (θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεῖά τε ὁμότροπα). Esto quiere decir que, a pesar de las diferencias, todos los griegos tienen un mismo origen y hablan la misma lengua.³³ Asimismo también comparten las mismas creencias y, por disposición natural, aceptan el mismo régimen político para sus ciudades: la democracia.³⁴ De esta manera, para Provençal, se coloca a la ‘tiranía’ en el plano de ‘lo otro’ vinculado discursivamente al universo del despotismo y asociado a ‘lo bárbaro’, representado en este caso por los persas; mientras que la identidad de ‘lo mismo’, representado

²⁸ Esta opción había sido rechazada por Nestle (1908) 17, para quién, si bien el paralelo “Es gibt nun eine dreifache Möglichkeit: (1) Entweder ist Platon-Protogoras von Herodot abhängig; oder (2) Herodot und Platon gehen beide auf Protogoras zurück; oder, (3) Herodot und Protogoras-Platon schöpften aus einer gemeinsamen dritten Quelle”, sin embargo, “den erste Möglichkeit wird kaum zutreffen. Denn dass Platon philosophische Gedanken einem Historiker entlehnte, ist bei seinem geringen geschichtlichen Interesse höchst unwahrscheinlich”.

²⁹ Provençal (2015) 48.

³⁰ La expresión νόμος βασιλεύς remite al poema del fr. 169 (SM) [= 152 (Bowra)] de Píndaro: Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς | θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων | ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον | ὑπερτάτῃ χειρὶ. τεκμαίρομαι | ἔργοισιν Ἑρακλῆος· | ἐπεὶ Γηρύονα βόας | Κυκλώπειον ἐπὶ προθύρων Εὐρυσθέος | ἀνατεί τε | καὶ ἀπιάτας ἔλασεν. Cf. Mourelatos (1965) 258-66; Ostwald & Caplan (1965) 109-38; Lloyd-Jones (1972) 45-56. El cual, a su vez, es citado por Heródoto en III 38.4 (ver *supra*).

³¹ Hdt. 8.144.2 (ed. Wilson [OCT]; trad. Schrader [BCG]).

³² Cf. Provençal (2015) 179-80.

³³ Hdt. 1.142; 1.143-51.

³⁴ Hdt. 4. 137.2.

por Atenas, se organiza en torno a la cultura del νόμος βασιλεύς y estaría asociado directamente con la democracia. Para sostener su argumento remite al pasaje sobre la digresión de la tiranía de los Cipséidas:

Ἡ δὴ ὃ τε οὐρανὸς ἔνερθε ἔσται τῆς γῆς καὶ
ἢ γῆ μετέωρος ὑπὲρ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ
ἄνθρωποι νομὸν ἐν θαλάσῃ ἔξουσι καὶ
ἰχθύες, τὸν πρότερον ἄνθρωποι, ὅτε γε ὑμεῖς,
ὦ Λακεδαιμόνιοι, ἰσοκρατίας καταλύοντες
τυραννίδας ἐς τὰς πόλεις κατὰγειν
παρασκευάζεσθε, τοῦ οὔτε ἀδικώτερόν ἐστι
οὔδὲν κατ' ἀνθρώπους οὔτε μαιφονώτερον.

A buen seguro que el cielo va a quedar bajo la tierra, y la tierra por el aire, sobre el cielo; y, por su parte, los hombres instalaran su residencia en el mar y los peces donde antano moraban los hombres, puesto que sois precisamente vosotros, lacedemonios, quienes estais dispuestos a abolir regimenes politicos igualitarios y a restablecer en las ciudades tiranias, la cosa más injusta y sanguinaria que existe entre el genero humano.³⁵

Éste considera que de acuerdo con este pasaje Heródoto establece que “Democracy is the constitution of the Athenians, and the Athenians are the greatest cultural antagonist of the Persians”, en tanto define a la *ισονομία* como el principio natural en el que se sostiene la identidad ateniense.³⁶ Asimismo, aduce que esta característica habría sido, a su vez, la razón por la cual se les debe atribuir a los atenienses la victoria sobre los persas.³⁷ No obstante, se presentan dos problemas a esta interpretación.

En primer lugar, el argumento de Provençal,³⁸ equipara *ισονομία* con *ισοκρατία*, lo cual le permite leer en este pasaje una defensa de la democracia en tanto régimen basado en el νόμος βασιλεύς.³⁹ Si bien el término *ισοκρατία* empleado aquí suele ser equiparado a *ισονομία*,⁴⁰ colocado en boca de un corintio en V 92a, como sostiene Schrader, “no puede equipararse a la consigna política que expresa el carácter propio de la democracia”.⁴¹ Asimismo, por una parte,

³⁵ Hdt. 5.92a (ed. Wilson [OCT]; trad. Schrader [BCG]).

³⁶ Cf. Gallego (2003) 277-87; Lénèque & Vidal-Naquet (1964) 28 n.3.

³⁷ Cf. Hdt VII 139.5 (ed. Wilson [OCT]): νῦν δὲ Ἀθηναίους ἂν τις σωτήρας γενέσθαι τῆς Ἑλλάδος οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι τᾶληθέος.

³⁸ Provençal (2015) 182.

³⁹ Cf. Forsdyke (2001) 332-341; Gallego (2003) 262-271.

⁴⁰ Hdt. 3.80.6.

⁴¹ Schrader (2006) 138 n. 430. Cf. Loraux (1997) 6, quien sostiene que en el siglo V *κράτος* era una palabra desprestigiada, a punto tal que los propios partidarios de la *δημοκρατία* evitaban pronunciarla dado que representa lo que la ciudad teme por sobre todas las cosas: el acto de fuerza por el cual se establece la superioridad de una parte de la *pólis* sobre otra, cf. Loraux (2008) 54. Para una matización de la postura de Loraux a partir del análisis del *κράτος* en tanto supremacía del *δῆμος*, ver Gallego (2001) 155-66.

en Heródoto la equivalencia de los términos δημοκρατία,⁴² δημοκρατέεσθαι,⁴³ ἰσοκρατία⁴⁴ y ἐλευθερίη,⁴⁵ se lleva a cabo por contraposición a τύραννος.⁴⁶ Mientras que, por otra parte, el término ἰσονομία en el siglo V fue utilizado para referir a un ‘régimen libre’, es decir, no monárquico.⁴⁷ Por ello, así como en Heródoto la ‘libertad’ no puede ser considerada un elemento exclusivo de la democracia, sino que correspondería a todo régimen político recto,⁴⁸ la ‘igualdad’ tampoco lo sería.⁴⁹ El análisis de Payén,⁵⁰ en torno a los términos κράτος y ἀρχή en Heródoto pone de manifiesto que mientras κράτος expresa el momento de la victoria en la lucha, ἀρχή representa la dominación destinada a durar. Por esta razón, κράτος si bien se define por la imposición de la fuerza, también pone de manifiesto la fragilidad de ésta al estar supeditada a la contingencia de la situación; mientras que la ἀρχή se define por su capacidad de mantenerse en el tiempo, de perdurar por medio de la reproducción del poder a partir del ejercicio reiterado del κράτος.⁵¹ De manera que, la ἰσοκρατία en este pasaje no implica necesariamente la ἰσονομία y, por tanto, la δημοκρατία ligada a ella, sino más bien un régimen donde las fuerzas que

⁴² Hdt. 6.131.1.

⁴³ Hdt. 6.43.3.

⁴⁴ Hdt. 5.92a.1; cf. 4.26.2.

⁴⁵ Hdt. 3.142.2.

⁴⁶ Cf. Asheri, Lloyd & Corcella (2007) 474-475; Gallego (2003) 279-280; Plácido (1986) 20-24; Georges (1994) 37-46; Saxonhouse (1996) 31-57, (1988) 1263.

⁴⁷ Thuc. 3.62.3 (ed. Forster Smith): ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ πόλις τότε ἐτύγχανεν οὔτε κατ’ ὀλιγαρχίαν ἰσόνομον πολιτεύουσα οὔτε κατὰ δημοκρατίαν. Cf. Borecky (1971) 5-24. En este sentido, la fórmula ἴσος δασμός que aparece en el lamento de Teognis (Thgn. 678 LG): δασμός δ’ οὐκέτ’ ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον.) ha sido interpretado como un “sustituto elegíaco” para ἰσονομία, cf. Cerri (1969) 97-104; Evans (1981) 81-82. Asimismo, la canción en honor a los tiranicidas Harmodio y Aristogitón (PMG 893 [= Ath. XV.50.61-64]: ὡσπερ Ἀρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων, | ὅτε τὸν τύραννον κτανέτην | ἰσονόμους τ’ Ἀθήνας ἐποίησάτην.), de acuerdo con Humphrey (1987) 214, describe cómo una los ciudadanos, luego de la muerte del tirano, llegan a ser ἰσονόμοι, lo cual significa que se asegura que el poder sea compartido y los cargos roten. Petrovic (2007) 124, en su comentario a este epigrama señala que “Das Wort ἰσονομία ist vor Herodot weder in Inschriften noch in der Literatur zu finden”, lo cual, según Page (1981) 189, “the fact that the ἰσονομία is not attested before Herodotus is probably fortuitous”, por lo que, concluye Petrovic, “Das grösste Problem ist allerdings, dass das Wort ἰσονομία nicht der einzige von Herodot gebrauchte Begriff für die Bezeichnung der politischen Gleichberechtigung im Kontext des späten 6 Jh. v. Chr. ist (ἰσοκρατία und ἰσηγορία sind die anderen)”.

⁴⁸ Cf. Nakategawa (1988) 260-265. Sobre la ἰσηγορία en Atenas, ver: Woodhead (1967) 129-40; Lewis (1971) 129-40.

⁴⁹ Cf. Nakategawa (1988) 259. Humphrey (1987) 215, sostiene que la ‘ley de Drero’ (circa 650-600) al establecer que: ἐπεὶ κα κοσμήσει, | δέκα φετίον τὸν ἀ- <|φτὸν| μὴ κόσμεν. | αἱ δὲ κοσμησίε | ὁ[π]ε δικακσίε, | ἀφτὸν | ὀπῆλεν | διπλεῖ κάφτὸν → | ἄκρηστον | ἡμεν, | ἄς δόοι | κῶτι κοσμησίε | μηδὲν ἡμην. *Vocat* (M&L 2), sería un claro ejemplo de ἰσονομία en términos de establecer la igualdad en los cargos a partir de su rotación, lo cual no implica necesariamente que defina un sistema político en particular. Sobre el lenguaje político de Heródoto, cf. Apffel (1979) 59-70.

⁵⁰ Payén (1997) 192-203.

⁵¹ Cf. Gallego (2001) 160; Olivera (2016) 16-19.

intervienen en la lucha se encuentran equiparadas en cuanto a su capacidad de imponerse, el cual puede ser democrático o de otro tipo.⁵²

En segundo lugar, ésta interpretación presupone en la narrativa herodótea una trama antagónica de ‘lo mismo’ y ‘lo otro’ que se articula en torno dos equiparaciones,⁵³ por un lado, entre Persa y bárbaro, los cuales son representados como los ‘otros’ en tanto campo de la negatividad a partir de la cual se afirma la identidad ateniense; mientras que, por otro lado, dicha negatividad se vería asociada con la naturaleza despótica de los bárbaros a partir de una segunda equiparación entre Rey y tirano.⁵⁴ Sin embargo, esta concepción antagónica ‘fuerte’ ha sido revisada y matizada en la última década, en tanto se considera que el foco puesto en la polaridad y la alteridad ha llevado a exagerar la importancia de las dicotomías y la identidad oposicional en el mundo griego del período clásico, aunque ello no implique su negación.⁵⁵

Por ello, contra posiciones que buscan establecer la equiparación entre Heródoto y Protágoras, podemos observar, por el contrario, que el Heródoto realiza una conceptualización de la φύσις en contraposición a Protágoras. Sin embargo, esto no implica que ello se realice en el marco de una oposición democracia-tiranía, como sostiene Provencal, sino que dicha conceptualización permite asociar a la φύσις con un régimen sostenido sobre la base de una ‘igualdad’ que no necesariamente se define como democrática.

⁵² Cf. Georges (1994) 157-63, quien sostiene que Heródoto no era partidario de la democracia ateniense de época de Pericles, sino más bien un crítico de las políticas de Clístenes y los Alcmeónidas.

⁵³ Esta lectura se sostiene en los influyentes análisis de Hartog (1980) 227-36, en torno a la ‘retórica de la alteridad’ en Heródoto, quien considera que ésta consiste principalmente en un ‘acto de traducción’ que “pretende hacer pasar el otro al mismo (*tradere*); pasador de diferencia”. Cf. Payén (1997) 163-92; Gallego (2003) 273-77. El tema de la traducción como des-plazamiento (*versetzen*) fue desarrollado por la fenomenología (Gadamer 1960, 153; Held 2001) aunque vinculado, en la tradición germana, con las posibilidades del diálogo, mientras que Hartog (1980) 235, prefiere analizarlo en clave de una ‘lógica de poder’, característica propia de la tradición francesa, “no hay ‘traducción’ sino simplemente imposición de una cuadrícula a través de la cual se descifra”.

⁵⁴ Cf. Hartog (1980) 299-300.

⁵⁵ La historiografía del siglo XX, sostiene Kim (2016) 6-7, tendió a magnificar la importancia de la polaridad debido a la experiencia de la guerra fría. Esta situación habría llevado a una internalización de la percepción ideológica de que existe un conflicto histórico perenne entre democracia y tiranía. En la última década, algunos especialistas han argumentado a favor de una interpretación menos rígida de la etnografía herodótea. Gruen (2011) 9-64, sostiene que autores tales como Esquilo, Heródoto y Jenofonte introducen marcas de respeto hacia los persas y no necesariamente siempre presentan a los ‘bárbaros’ como ‘otros’. Isaac (2004) 286, sin embargo, si bien no rechaza la importancia del factor oposicional en la construcción de la identidad griega, los considera pioneros del “multiculturalismo”. Mientras que Vlassopoulos (2013) 7, advierte que los análisis basados en la polaridad y la ‘otredad’ son insuficientes para analizar las complejas interacciones entre griegos y no-griegos, en tanto conflicto y polaridad siempre coexistieron con vías de interacción más complejas en redes de intercambio que facilitaron la aculturación. Cf. Apfel (2011); Skinner (2012).

9.1.2. Νόμος

En lo que respecta al segundo elemento de la oposición, *i.e.* νόμος, Heródoto le dedica un *excursus* en el libro III. En este pasaje Heródoto trata de poner en evidencia la razón que motiva las locuras (ἐκμαίνω) de Cambises,⁵⁶ a lo cual aduce que éste se burlaba (καταγελᾶν) de las cosas sagradas (ἱεροῖσι) y de las sancionadas por costumbre (νομαιοῖσι). Para ello su argumento se sostiene sobre una concepción del νόμος, según la cual:

εἰ γὰρ τις προθείη πᾶσι ἀνθρώποισι
ἐκλέξασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους
ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν
ἐλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἑωυτῶν· οὔτω νομίζουσι
πολλὴ τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους
ἕκαστοι εἶναι.

[...] si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres son las más perfectas.⁵⁷

Este supuesto es demostrado por medio de un ‘experimento cultural’ realizado por Darío (III 38.3-4), quien pregunta a los griegos si serían capaces de comerse a sus cadáveres y a los indios si incinerarían, a lo cual ambos respondieron indignados por semejante blasfemia. A partir de este pasaje Rosalind Thomas,⁵⁸ considera que el trabajo etnográfico de Heródoto habría estado influenciado por las nuevas ideas que surgen hacia el siglo V y atribuye esta conceptualización con el marco establecido por la antítesis νόμος-φύσις. A partir de ello, deriva que “the Darius experiment which form one of the best concrete illustrations of ‘sophistic relativism’ that we have” y concluye que, por esta razón, “Herodotus was a sophist too”.⁵⁹ Para ello considera el ‘relativismo cultural’ “sofístico”⁶⁰ de línea protagórica, el cual estaría concentrado en un pasaje de Platón, aunque atribuido a Protágoras:

⁵⁶ Hdt. 3.27-37.

⁵⁷ Hdt. 3.38.1 (ed. Wilson [OCT]; trad. Schrader [BCG]).

⁵⁸ Thomas (2000) 122-34.

⁵⁹ *Ibid.* 126.

⁶⁰ Cf. Protágoras: Pl., *Tht.* 167c4-5; 171-2 [T1.9= 31R9b (LM)]; *Prt.* 327, 334 y *Tht.* 151e-152a [R4= 80B1 (DK), 31R4 (LM)]; *Anonymus Iamblichi* Iambl., *Protr.* 95.13-104 [= 89A1 (DK), 40 (LM)] y Ps.-Tuc. 3.84.1 [= 89A2* (adición: Untersteiner 2009)]; Hipias: Pl., *Prt.* 337d [= 86C1 (DK), 37D38 (LM)]; Antifonte: *POxy* XI n. 1364 (ed. Hunt [= 87B44 (DK), 37D38, R7 (LM)]) y 17 F1-2 (*CPF*) [= 36D38a-c (LM)].

[ΣΩ.][...] οἷά γ' ἄν ἐκάστη πόλιε δίκαια καὶ
καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἄν
αὐτὰ νομίζῃ.

[Sócrates:] [...] lo que a cada *pólis* le parece
justo y bello, es así para esa *pólis*, por el
tiempo que así lo juzgue.⁶¹

Paul Cartledge⁶² y James Romm,⁶³ establecen el paralelismo entre estos pasajes para demostrar la coincidencia entre el experimento cultural de Darío y el pensamiento de Protágoras. No obstante, Humphrey,⁶⁴ considera que “if the passage is taken in isolation, out of context, Herodotus appears as a cultural relativist”, por lo cual propone analizarlo teniendo en cuenta la referencia al poema de Píndaro citado en su conclusión: ὀρθῶς μοι δοκέει Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.⁶⁵ Razón por la cual, para Humphrey,⁶⁶ la concepción herodótea del νόμος lo coloca entre dos extremos, por un lado, permite explicar la conducta humana por su predictibilidad por parte de un grupo social (de aquí deriva la ‘locura’ de Cambises como acción contraria a dicha predicción), mientras, por otro, éste no se puede deducir de un principio general (de aquí se deriva la ‘aberración’ de griegos e indios). Sin embargo, si bien el contenido del ‘νόμος empírico’ no se pueda deducir de un principio universal, ello no implica necesariamente una defensa del ‘relativismo cultural’. Puesto que al explicar la ‘locura’ como un ‘estar fuera de sí’ (ἐκμαίνω) establece una regla trascendental que regula su funcionamiento independientemente de la cultura que lo desarrolle: su carácter divino, lo cual establece el proceso que elimina todo exceso.⁶⁷

Humphrey⁶⁸ considera que esta posición coloca al pensamiento de Heródoto más cerca de la concepción presocrática del νόμος que de Protágoras. En este punto acordamos con ella y trataremos de argumentar a favor de la conexión entre Heródoto y Heráclito en torno a la conceptualización del νόμος. Humphrey en su argumentación remite al fr. 53 (DK) de Heráclito donde sostiene que:

⁶¹ Pl. *Tht.* 167c4-6 (ed. Duke *et al.* [OCT]) [= T53; 80B1 (DK); (≠LM)].

⁶² Cartledge (2002) 74-75.

⁶³ Romm (1998) 98, 178.

⁶⁴ Humphrey (1987) 212.

⁶⁵ Hdt. 3.38.4.

⁶⁶ *Ibid.* 219.

⁶⁷ Cf. Evans (1965) 147; Immerwahr (1980) 320; Ehrenberg (1921) 119; Harrison (2000); Mikalson (2002) 187-98, (2003).

⁶⁸ Humphrey (1987) 214.

πόλεμος | πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ
 βασιλεύς, | καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ
 ἀνθρώπους, | τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς
 δὲ ἐλευθέρους

La guerra | es padre de todos y rey de todos,
 | de suerte que a unos los pone en dioses, a
 otros en hombres, | a unos los hace
 esclavos, a otros libres.⁶⁹

La distinción entre dioses y hombres de este pasaje fue interpretada por Gomperz a la luz del siguiente fragmento:⁷⁰

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, | ζῶντες
 τὸν ἐκείνων θάνατον, | τὸν δὲ ἐκείνων βίον
 τεθνεώτες.

Los inmortales son mortales, los mortales,
 inmortales: | porque aquellos primeros
 viven de la muerte de estos últimos, | y de
 su vida se morirían.⁷¹

No obstante Kirk,⁷² si bien acepta la conexión entre ambos fragmentos, considera que no debería tratar de explicarse a partir de ella. Por ello, aportando en la línea argumentativa de Humphrey, si analizamos πατήρ y πάντων δὲ βασιλεύς -esto es, los atributos de πόλεμος en este fragmento-, podemos observar una equiparación con Zeus en tanto también son sus atributos⁷³ y le competen sus propiedades:

ἐν, τὸ σοφὸν μῶνον, | λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ
 ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.

Un <sc. Ser>, el único <sc. Ser
 verdaderamente> sabio, | no admite y
 admite ser llamado con el nombre de Zeus.

⁷⁴

⁶⁹ Hippol. 9.9.4 (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B53 (DK), 9D64 (LM), F53 (Mev), 29 (Mch), A19 (Colli), 83 (Kahn), 12 (Fronterotta), 14 (D-S), 44 (Byw)].

⁷⁰ Gomperz (1886).

⁷¹ Hippol. 9.10.6] (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B62 (DK), 9D70 (LM), F62 (Mev), 47 (Mch), A43 (Colli), 92 (Kahn), 21 (Fronterotta), 21 (D-S), 67 (Byw)].

⁷² Kirk (1975) 248.

⁷³ Cf. Burkert (1977) 203: "Mit alle dem ist Zeus "Vater", "Vater der Menschen und Götter". "Vater" sagen zu ihm auch die Götter, die nicht seine leiblichen Kinder sind, und alle Götter stehen vor dem Vater auf. Als "Vater" rufen ihn auch die Menschen im Gebet, offenbar seit indogermanischer Zeit. Zeus in seiner Souveränität trifft die Entscheidungen, die den Lauf der Welt bestimmen. (...) Niemand kann Zeus zwingen oder Rechenschaft von ihm fordern, und doch sind seine Entscheidungen weder blind noch einseitig. Dass Zeus die Metis verschluckt hat, bedeutet die Vereinigung von Macht und Klugheit. Vom "planenden Erfassen", *nóos*, des Zeus ist im Epos immer wieder die Rede. Dieser *nóos* ist stets stärker als der der Menschen; es mag "noch" verborgen sein, worauf er hinauswill, aber Zeus hat sein Ziel und wird es erreichen."

⁷⁴ Clem. *Strom.* 5.115.1; Eus. *PE* 13.13.42 (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B32 (DK), 9D45 (LM), F32 (Mev), 84 (Mch), A84 (Colli), 118 (Kahn), 10 (Fronterotta), 67 (D-S), 65 (Byw)].

De manera que *πόλεμος*, al igual que Zeus, se establece como unidad trascendental (ἕν) que al articular tanto el principio de vida como el de muerte,⁷⁵ puede ser llamado con un único nombre o con varios,⁷⁶ puesto que es ‘unidad’ como principio trascendental, pero también ‘multiplicidad’ en tanto se instancia en la vida y la muerte, la libertad y la esclavitud.

El fr. 67, en este sentido, no sólo afirma la propiedad de ser ‘uno y múltiple’ por parte de ὁ θεός, sino que también coloca a *πόλεμος* entre sus instancias:

ὁ θεός | ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, |
πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός: | ἀλλοιοῦται δὲ
 ὄκωσπερ <πῦρ, | ὄ>⁷⁷ ὄκόταν συμμιγῆ
 θυώμασιν | ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἐκάστου.

Dios es: | día y noche, invierno y verano, |
 guerra y paz, saciedad y hambre; | él toma
 diferentes formas, lo mismo que el fuego, |
 que al mezclarse con los sahumerios <sc.
 inciensos> | es llamado según el aroma de
 cada cual de estos.⁷⁸

En este fragmento la multiplicidad nominal (ὀνομάζεται) sobre la que se apoyan las oposiciones es sólo un derivado de la apariencia (καθ’ ἡδονὴν ἐκάστου), mientras el dios (ὁ θεός) se mantiene como unidad⁷⁹, al igual que aquello que se mezcla (δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>), a pesar de

⁷⁵ Cf. Burkert (1977) 200: “Wo Geburt ist, ist auch der Tod: Dass diesem jungen Zeus auf Kreta auch das berühmte ‘Grab des Zeus’ polar zugeordnet ist, wo die Kureten Zeus bestatten, ist eine naheliegende Vermutung.”

⁷⁶ Colli (1977-80) III 177, considera que en este fragmento Heráclito desarrolla una transposición del enigma que se le planteó a Homero (A24 [Colli] = 22B56 [DK], 9D22 [LM]), a partir de uno de los temas fundamentales de Heráclito: “la tendenza cioè a considerare il fondamento ultimo del mondo come qualcosa di celato”, de donde se deriva que “Il nome di Zeus è accettabile come simbolo, come designazione umana del dio supremo, ma non è accettabile come designazione adeguata, proprio perché il dio supremo è qualcosa di nascosto, inaccessibile”, vinculando este fragmento a A92 y A20 Colli [= 22B123 y B54 (DK), 9D35, D50 (LM)].

⁷⁷ Diels (DK) adiciona πῦρ a partir del fr. 129 (SM) [= 114b (Bowra)] de Píndaro. Por otra parte, Marcovich (1967) 415-16, acepta la enmienda en tanto considera aquí un error del copista, aunque además adiciona ὄ, no sólo por la coherencia sintáctica sino porque la enmienda le otorga sentido a la comparación con ὁ θεός, en este punto es seguido por Mouraviev (2006), y Fronterotta (2013); Colli (1977-80), por su parte, acepta πῦρ como parte del fragmento, lo vierte sin paréntesis quebrados, aunque no acepta las razones de Diels basadas en su hipótesis de que la ‘doctrina del fuego’ articula el pensamiento de Heráclito; mientras que Kahn (2011) y Cornavacca (2008), la rechazan. En este caso, si bien sigo la edición de Marcovich, comparto con Colli la necesidad de evitar entrar en una discusión respecto del lugar del ‘fuego’ (πῦρ) en el pensamiento de Heráclito.

⁷⁸ Hipp. 9.10.8 (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B67 (DK), 9D48 (LM), F67 (Mev), 77 (Mch), A91 (Colli), 133 (Kahn), 28 (Fronterotta), 32 (D-S), 36 (Byw)].

⁷⁹ Colli (1977-80) 156, lo interpreta como la ‘unidad de los opuestos’ que se instancia en Apolo (día = verano, saciedad, paz) y Dionisio (noche = invierno, hambre, guerra). Sin embargo, considera que ὁ θεός en este fragmento no toma a *πόλεμος* como principio unificador, sino que, por el contrario, éste opera como ‘principio de dispersión’ en tanto “rivela, scopre, dimostra, ἐδείξε, la natura e il fogggiare delle individualità essenziali che lo precedono, τοὺς μὲν θεοὺς... τοὺς δὲ ἀνθρώπους”. Por ello, para éste, Heráclito requiere del λόγος como ‘principio unificador’ en tanto pura forma constitutiva del fenómeno en su multiplicidad radical, que opera en el plano de la representación y elimina la dispersión nouménica de las individualidades permitiendo la unión armónica de los opuestos: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα [A27 (Colli) = 22B10 (DK), 9D47 (LM)], cf. Colli (1977-80) 184-85. No obstante, esta

las mutaciones sufridas (*ἀλλοιοῦται*). De manera que el poder de πόλεμος al “hacer a unos esclavos, a otros libres” (*τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*), equiparada al poder de Zeus, permite establecer la superioridad de dicho poder a partir de su capacidad de tomar diferentes formas. Lo cual se refuerza en el vínculo establecido en el siguiente fragmento:

ξὺν νόῳ λέγοντας | ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶ
πάντων, | ὅκωσπερ νόμῳ πόλις | καὶ πολὺ⁸⁰
ἰσχυρότερος· | [5] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ
ἀνθρώπειοι νόμοι | ὑπὸ ἑνός, τοῦ θεοῦ· |
κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει | καὶ
ἐξαρεῖ πᾶσι | καὶ περιγίνεται.

Los que pretender hablar <y obrar> con cordura | han de basarse en lo que es común de todos <sc. los ciudadanos>, | lo mismo que una *pólis*, en su ley <sc. Constitución>, | y aun mucho más firmemente. | [5] (Porque todas las leyes humanas | alimentase de una sola Ley, la divina; | pues ésta extiende su poderío tan lejos como quiere, | y basta a todas <sc. las leyes humanas>, | y aun sobra).⁸¹

En este fragmento Heráclito no sólo establece a ‘lo divino’ (*τοῦ θεοῦ*) como unidad sobra la cual se rigen todas las cosas (*ὑπὸ ἑνός*), tal como πόλεμος y Zeus en los fr. 53 y 32 respectivamente, sino que además lo equipara con la relación existente entre νόμος y πόλις. Provençal⁸², siguiendo a Humphrey,⁸³ considera que en este pasaje dónde se expresa la concepción heraclíteica del ‘νόμος divino’, tendría un mayor grado de familiaridad con la noción de νόμος expresada por Heródoto que el ‘relativismo cultural’ de Protágoras. En tanto el filósofo jónico y el historiador de Halicarnaso manifiestan que toda norma humana (ubicada en plano de la multiplicidad: *πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι*) se rige bajo la normatividad divina (ubicada en el plano de la unidad: *ὑπὸ ἑνός*), supeditando los νόμοι particulares bajo el dominio de un principio universal.⁸⁴

interpretación, a pesar de su riqueza teórica, presenta un problema hermenéutico al presuponer como marco intelectual en el cual operan los conceptos heraclíteos el plano de la representación. Este presupuesto es problemático en tanto dichos desarrollos teóricos adquieren sentido sólo a partir de la *Schwellenzeit* producida en la modernidad, en tanto requiere de operaciones intelectuales vinculadas al desarrollo de conceptos tales como ‘conciencia’, ‘voluntad’, ‘interioridad’, ‘abstracción’, entre otros.

⁸⁰ *πόλις* en los códices, corregido por Schleirmacher, la cual es consensualmente aceptada. Sin embargo, Mouraviev (1999-2011) II.3.B/iii, 135-36, opta por seguir la lectura de los manuscritos.

⁸¹ Stob. *Flor.* 1.178 (ed. Mch^a; trad. Mch^b) [= 22B114 (DK), 9D105 (LM), F114 (Mev), 23 (Mch), A11 (Colli), 30 (Kahn), 6 (Fronterotta), 8 (D-S), 91b (Byw)].

⁸² Cf. Provençal (2015) 51-52.

⁸³ Humphrey (1987).

⁸⁴ Cappelletti (1969) 101-104, considera que, en el pensamiento de Heráclito, este principio coloca a la ley por encima del gobernante. Lectura coincidente con la interpretación que propone Guthrie (1988) 136-38, del

Berruecos Frank,⁸⁵ en cambio, a partir de una equivalencia entre τῶ ξυνῶ πάντων en Heráclito y el uso de κοινός en Heródoto significando “el Estado” o “el gobierno”,⁸⁶ sostiene que ξὺν νόῳ λέγοντας (fr. 114 [DK]) representa a «los gobernantes ideales». Lo cual se sostendría en VI 8.δ.2, donde Jerjes contrapone ἰδιοβουλέειν, vinculado al soberano, con τίθημι τὸ πρῆγμα ἐς μέσον. Lo cual lo lleva a interpretar en el fr. 109 (DK): κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν⁸⁷ que la frase ἐς μέσον se refiere al poder, el gobierno y el mando de los asuntos públicos, lo cual, según Berruecos Frank, leído en consonancia con fr. 114 (DK) equivale a poner a πόλεμος como νόμος de la πόλις. De manera que el uso del verbo ἰσχυρίζεσθαι en fr. 114 (DK) equiparado con νόμος ἰσχυρός,⁸⁸ colocan a la fuerza como representación del grado superlativo de la lógica judicial y, por ende, a una secularización de la ‘ley divina’. No obstante, esta lectura rupturista de la concepción de νόμος en Heráclito y Heródoto, más allá de que se sostiene sobre el rechazo de una *lectio facilior* del fr. 109 (DK), presenta al menos dos problemas: (a) presupone una defensa de la democracia por parte de Heródoto, lo cual como vimos resulta algo difícil de afirmar de manera definitiva; (b) descuida uno de los aspectos señalados por Provencal, es decir, que aquellos pasajes en que se coloca en la narración elementos del discurso democrático éstos aparecen en boca de los Persas o de ‘los bárbaros’, lo cual dificulta, a su vez, la defensa de (a). En este sentido, lecturas como las de Berruecos Frank y Provencal al proponer que la concepción del νόμος en Heródoto es un discurso rupturista respecto del pensamiento arcaico, resulta problemática. Si bien el planteo de Heródoto se presenta en varios aspectos con un carácter

pasaje de Píndaro fr. 169 (SM) [= 152 (Bowra)] para quien el poder del *nómos* somete tanto a dioses y hombres y con G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 248, para el fr. 22B67 (DK) [= 9D48 (LM)] de Heráclito, en tanto πόλεμος referiría a una «guerra *universal*». El problema de la propuesta de Cappelletti radica en interpretación anacrónica de νόμος como ‘ley (escrita)’, cf. Vitek (2012) 302-308.

⁸⁵ Berruecos Frank (2013) 396-402.

⁸⁶ Hdt. 1.67.5, 5.85.1, 9.117, 5.109.3, 6.14.3, etc.

⁸⁷ Stob. 3.1.175 [= 22B109 (DK), F95-109 (Mev), 110 (Mch), 68 (Colli), 107 (Kahn), 53 (Fronterotta), 79 (D-S), 108 (Byw)]. Berruecos Frank (2013) 398, sigue aquí la lectura propuesta por García Calvo (2006) 93, quien acepta la lectura del *Florilegio*, contra Marcovich (1967), quien, por su parte, considera correcta la lectura derivada de (a¹) Plut. *an virtus doceri possit* apud *Mor.* 439D, (a²) *De audiendo* apud *Mor.* 43D, (a³) *qu. conviv.* III 1: ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον. En esta lectura es seguido por Kahn (2011) y Fronterotta (2013). La lectura del *Florilegio* también es aceptada por Mouraviev (1999-2011) II.3.B/i 241-42, pero éste, sin embargo, reconstruye el fragmento y su métrica (F95-109 Mev) de modo diferente, ya que éste se deriva de la combinación de dos fuentes: (A) Plut. *qu. conviv.* 3.1 (línea 1, manteniendo γὰρ, y línea 4), (B) Stob. 3.1.175 (líneas 2 y 3 = fr. 109b Mch), por lo cual, el fragmento queda de la siguiente manera: Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν. | κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον | ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν, | ἔργον δ’ ἀνέσει καὶ παρ’ οἶνον. Mientras que G. Colli, *op. cit.*, si bien sigue al *Florilegio*, al igual que Berruecos Frank y García Calvo, sin embargo no considera que la frase ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν sea auténtica.

⁸⁸ Hdt. 7.102.1.

rupturista, fundamentalmente en cuestiones metodológicas vinculadas a la construcción del discurso historiográfico, ello no implica una ruptura radical hacia todos los aspectos del pensamiento arcaico.

La noción de νόμος elaborada por Heródoto, por tanto, antes que establecer una defensa de la ruptura producida por el ‘relativismo cultural protagórico’, presenta una reafirmación de una noción arcaica fundada en el principio de ‘normatividad divina’, de origen heraclíteo en este caso, concebida como norma trascendental que establece el orden de la πόλις y el castigo divino como consecuencia por su incumplimiento. Por ello, en el marco de las transformaciones en el plano intelectual producidas por la emergencia de la democracia ateniense,⁸⁹ en el cual la Protágoras adquiere un rol relevante tanto por su preeminencia en la enseñanza para el debate político⁹⁰ como por sus vínculos con Pericles,⁹¹ esta delimitación conceptual introducida en la trama del relato histórico no puede ser considerado una mera continuidad del pensamiento arcaico, ni una mención azarosa. Sino que implica una toma de posición ante conceptos cuyo significado estaba en disputa en el contexto del siglo V en Atenas,⁹² de allí la necesidad de reafirmarlos.

9.2. ΝΟΜΟΣ-ΦΥΣΙΣ EN EL DIÁLOGO ENTRE JERJES Y DEMARATO (HDT. 7.101-104)

En su obra Heródoto presenta un conjunto de discursos directos, los cuales cumplen una función dramática en la trama del relato. Estos discursos han sido estudiados por su valor como piezas retóricas, pero dejados de lado por parte de los historiadores debido a su carácter “ficcional”. El diálogo entre Jerjes y Demarato forma parte de este conjunto de discursos.⁹³ En ese diálogo Demarato, ex-rey espartano exiliado en Persia, desarrolla un argumento a favor de la

⁸⁹ Cf. Meier (1984) 33-53, (1983) 275-325, (1977) 7-41.

⁹⁰ Cf. D.L. IX, 51, 53 [T19 = 80A1 > B6a (DK), 31D26, D29 (LM)], Sen., *Epist.* 88, 43 [T20 = 80A20 (DK), 31D27 (LM)], Steph.Byz. *s.v.* Ἀβδηρα [T21 = 80A21 (DK), 31D28 (LM)], Plu., *Per.* 36.5 [T24 = 80A10 (DK), 31D30 (LM)].

⁹¹ Cf. Ps.-Plu. *Cons.Ap.* 33, 118E [N35 = 80B9 (DK), 31P11 (LM)], D.L. 9.50 [= 80A1 (DK), 31P11 (LM)].

⁹² Cf. Capizzi (1982) 399-440; Isnardi Parente (1977) 9-12, (1975) 4-6, (1982) 163-176; Cartledge (2009) 69-75.

⁹³ Hdt. 7.101-104.

supremacía del νόμος. El argumento se desarrolla por pedido de Jerjes, el rey persa. Muchos especialistas han considerado que la representación de νόμος como un elemento positivo y favorable como explicación de la supremacía de los griegos debe entenderse como un argumento con un “aire familiar sofisticado”.⁹⁴ Rosalind Thomas ha matizado y renovado esta posición, ella considera que el vínculo entre Heródoto y la sofística es producto del ambiente intelectual de su época,⁹⁵ y que el diálogo debe ser comprendido en el marco del debate entre νόμος y φύσις desarrollado en el siglo V a.C. Para sostener su interpretación ella argumenta que Heródoto y los sofistas habrían estado conectados por un vínculo de “influencia”.

En este apartado me propongo mostrar que el discurso heródoteo opera como “acto de intervención intelectual” en el marco del debate νόμος-φύσις desarrollado en el siglo V. Para ello sugiero que en el diálogo de Jerjes y Demarato se encuentra una recepción del debate φύσις-νόμος, ante lo cual Heródoto se posiciona de manera antagónica con respecto a Protágoras, puesto que él interviene en este debate como un intelectual activo de su época. Por consiguiente, éste no actúa como mero “reproductor” de ideas, sino que exposición del diálogo es una toma de posición ante el debate φύσις-νόμος. Para ello me propongo analizar los pasajes mediante los cuales, considero, el historiador de Halicarnaso introduce elementos de éste debate, así como las algunas de las estrategias discursivas que le permiten alejarse de las posiciones políticas, algunas de ellas atribuidas por la tradición a Protágoras de Abdera.

9.2.1. Los conceptos del debate φύσις-νόμος

El diálogo entre Jerjes y Demarato es introducido por Heródoto en 7.101-104, en el marco del relato sobre las “Guerras Médicas” (libros VI-IX). El diálogo se lleva a cabo en el momento previo a la expedición que los persas preparan contra los griegos. En este pasaje Jerjes, rey de Persia, le solicita su consejo a Demarato, ex-rey espartano exiliado en Persia quien opera de informante. Este diálogo gira en torno a la caracterización de los griegos y los persas. En éste Demarato establece la supremacía del νόμος como virtud de los griegos, ante lo cual Jerjes lo increpa y cuestiona sus argumentos. Este pasaje ha sido interpretado por parte de la crítica

⁹⁴ Cf. Nestle (1908); Dihle (1962) 207-220; Waters (1966) 157-7; Hohti (1967); Lang (1984).

⁹⁵ Thomas (2000) 109-112.

especializada como un diálogo construido a partir de elementos “sofísticos”, principalmente articulados bajo la oposición entre φύσις y νόμος.⁹⁶

El diálogo se establece en tres instancias: en primer lugar, se inicia cuando Jerjes solicita a Demarato que defina la identidad del griego en tanto su enemigo:

νῦν ὦν μοι τόδε γράσον, εἰ Ἕλληγες
ὑπομενέουσι χεῖρας ἐμοὶ ἀνταειρόμενοι.

Ahora, dime <sc. Demarato> si los griegos
tomarían las armas (*cheíras*) y me
ofrecerían batalla.⁹⁷

Ante dicha solicitud Demarato realiza una caracterización de los griegos: en ellos prima la sabiduría (σοφία) y la ley (νόμος). Pero también describe a los espartanos: ellos no aceptarían la esclavitud, combatirán con Jerjes y no les importará el número de hombres que los ataquen.⁹⁸ Como respuesta a la caracterización de Demarato, Jerjes objeta estos puntos apelando a distintas ventajas de los persas: superioridad física,⁹⁹ superioridad en número,¹⁰⁰ gobierno de un solo hombre.¹⁰¹ Demarato responde con un alegato respecto de la supremacía del νόμος como ventaja de los griegos.¹⁰² Ante lo cual, Jerjes da por concluido el diálogo:

Ξέρξης δὲ ἐς γέλωτά τε ἔτρεψε καὶ οὐκ
ἐποιήσατο ὀργὴν οὐδεμίαν, ἀλλ’ ἠπίως
αὐτὸν ἀπεπέμψατο.

Jerjes tomó sus palabras a risa y no dio
ninguna muestra de enojo, sino que, de
modo benigno, le indicó que se retirara.¹⁰³

⁹⁶ Sobre el vínculo entre Heródoto y la sofística, ver: Water (1966), Hohti (1967), Lang (1984), Thomas (2000), Basile (2012), Provencal (2015). Para una interpretación del pasaje en clave de la oposición νόμος-φύσις, ver: Dihle (1962) 207-220, Thomas (2000) 109-112, Heinimann (1945) 29-36.

⁹⁷ Hdt. 7.101.2 (ed. Wilson [OCT])

⁹⁸ Hdt. 7.102.2-3: πρῶτα μὲν, ὅτι οὐκ ἔστι, ὅπως κοτὲ σοὺς δέξονται λόγους δουλοσύνην φέροντας τῇ Ἑλλάδι, αὐτίς δὲ, ὡς ἀντιώσσονται τοὶ ἐς μάχην, καὶ ἦν οἱ ἄλλοι Ἕλληγες πάντες τὰ σὰ φρονέωσι. ἀριθμοῦ δὲ πέρι μὴ πύθη ὅσοι τινὲς ἐόντες ταῦτα ποιέειν οἴοι τε εἰσί, ἦν τε γὰρ τύχῃσι ἐξεστρατευμένοι χίλιοι, οὔτοι μαχήσονται τοὶ, ἦν τε ἐλάσσονες τούτων, ἦν τε καὶ πλεῦνες.

⁹⁹ Hdt. 7-103.2: εἰ δὲ τοιοῦτοί τε ἐόντες καὶ μεγάθεα τοσοῦτοι, ὅσοι σύ τε καὶ οἱ παρ’ ἐμὲ φοιτῶσι Ἑλλήνων ἐς λόγους αὐχέετε τοσοῦτον, ὅρα μὴ μάτην κόμπος ὁ λόγος οὔτος εἰρημένος ἦ.

¹⁰⁰ Hdt. 7.103.3: κῶς ἂν δυναίαιο χίλιοι ἢ καὶ μύριοι ἢ καὶ πεντακισμύριοι, ἐόντες γε ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως καὶ μὴ ὑπ’ ἐνὸς ἀρχόμενοι, στρατῶ τοσῶδε ἀντιστήναι; ἐπεὶ τοὶ πλεῦνες περὶ ἓνα ἕκαστον γινόμεθα ἢ χίλιοι, ἐόντων ἐκείνων πέντε χιλιάδων.

¹⁰¹ Hdt. 7.103.4: ὑπὸ μὲν γὰρ ἐνὸς ἀρχόμενοι κατὰ τρόπον τὸν ἡμέτερον γενοίατ’ ἂν, δειμαίνοντες τούτον, καὶ παρὰ τὴν ἑωυτῶν φύσιν ἀμείνονες, καὶ ἴοιεν ἀναγκαζόμενοι μάλιστα ἐς πλεῦνας ἐλάσσονες ἐόντες: ἀνειμένοι δὲ ἐς τὸ ἐλεύθερον οὐκ ἂν ποιόειν τούτων οὐδέτερα.

¹⁰² Hdt. 7.104.

¹⁰³ Hdt. 7.105 (ed. Wilson [OCT]).

En lo que respecta al argumento sobre “la supremacía del νόμος”, éste gira en torno a la especificidad la noción griega de νόμος con diferencia de la del bárbaro. Heródoto pone de manifiesto que en el nivel terminológico ambos utilizan la misma palabra, mientras que en el nivel conceptual se representan cosas distintas. Por ello, Demarato cumple la función discursiva de “traducir” el concepto y hacerlo comprensible para el Rey persa; ésta estrategia discursiva, por tanto, no es una refutación de los argumentos de Jerjes, sino un desplazamiento conceptual.¹⁰⁴ En su primera intervención Demarato había establecido la ἀρετή (“excelencia”) como valor:

τῆ Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφος
 ἐστὶ, ἀρετὴ δὲ ἔπακτος ἐστὶ... τῆ
 διαχρεωμένη ἢ Ἑλλάς τὴν τε ἐνὶν
 ἀπαμύνεται καὶ τὴν δεσποσύνην.

en Grecia la pobreza es natural
 [sýntrophos],¹⁰⁵ mientras que la excelencia
 [areté] es adquirida,... y con su ejercicio
 <sc. de la ἀρετή> los griegos se defienden
 de la pobreza y el despotismo.¹⁰⁶

En su argumento la adquisición de la ἀρετή opera como elemento que permite a los griegos superar su condición natural. Mientras que, ante la burla y la refutación de Jerjes,¹⁰⁷ Demarato se propone clarificar en qué sentido el νόμος es, entre los griegos, el garante de su ἀρετή. Para transmitir esta idea, Heródoto, a través del discurso atribuido al personaje de Demarato establece el significado de dos conceptos clave para entender el lugar de νόμος: ἐλευθερία y δεσπότης.

Ἐλευθερία es entendido por Jerjes como una individualidad no sujeta a un líder (ἀνειμένοι δὲ ἐς τὸ ἐλεύθερον);¹⁰⁸ mientras que para Demarato, en cambio, ésta sólo es posible a través de la sumisión al νόμος, por lo cual sólo la legalidad política instituida por la ley permitiría a los hombres ser libres. Jerjes define este tipo de libertad como “libertinaje” y “anarquía” ya que nadie

¹⁰⁴ Cf. Basile (2014) 92.

¹⁰⁵ En el contexto del siglo V el término σύντροφος (ξύντροφος) es utilizado en contextos médicos (Hr. *Aēr* 7, *Epid.* 6.5.3, *Off.* 11, *Fract.* 29, 32, *Morb.Sacr.* 10, *Oct.* 12, *Gland.* 4; cf. Tuc. 2.50). Powell (1960: s.v. σύντροφος) propone traducirla en sentido metafórico por “endemic”.

¹⁰⁶ Hdt. 7.102.1 (ed. Wilson [OCT]).

¹⁰⁷ Hdt. 7.105. En respuesta a la descripción de las características de los griegos por parte de Demarato, Jerjes argumenta que en un régimen bajo el mando de un solo hombre el miedo al amo permitiría a los hombres superar su propia naturaleza, operando los latigazos como garante de su efectividad (Hdt. 7.103.4: ὑπὸ μὲν γὰρ ἐνὸς ἀρχόμενοι κατὰ τρόπον τὸν ἡμέτερον γενοίατ’ ἄν, δειμαίνοντες τοῦτον, καὶ παρὰ τὴν ἐωυτῶν φύσιν ἀμείνονες, καὶ ἴοιεν ἀναγκαζόμενοι μάστιγι ἐς πλεῦνας ἐλάσσονες ἐόντες)

¹⁰⁸ Hdt. 7.103.4. El participio ἀνειμένοι deriva del verbo ἀνίημι, el cual en Heródoto cuando es referido a personas se utiliza de modo despectivo indicando aquello que “se deja sin freno”, “a su suerte” (Hdt. 2.129: τὸν λεῶν ... ἀνεῖναι πρὸς ἔργα τε καὶ θυσίας).

gobierna; sin embargo, de acuerdo con el argumento del espartano; este tipo de libertad evade tal acusación, ya que el νόμος actúa como δεσπότης. El νόμος, entonces, opera como unidad bajo la cual se agrupan los individuos —i.e., como elemento de cohesión social— y que les permite superar su condición natural —i.e., en tanto garante de la excelencia (ἀρετή) guerrera de los espartanos. En el argumento de Demarato se puede observar una respuesta a la objeción de Jerjes; sin embargo, el argumento no refuta las afirmaciones del Rey persa, sino que aclara los conceptos (ἐλευθερία, δεσπότης) que permiten afirmar y, por tanto, comprender correctamente la supremacía del νόμος sostenida por Demarato.

Basado en sus estudios sobre los discursos directos en las *Historias*, Albrecht Dihle argumentó que se pueden discernir argumentos de dos tipos distintos. El primero se relaciona con la “etnografía jónica” y lo hacen quienes afirman la influencia del ambiente en el desarrollo del individuo (como se expresa en el tratado hipocrático *Aër.*).¹⁰⁹ Los segundos son los argumentos “sofísticos”, según los cuales el νόμος ejerce una fuerza que opera sobre la *pólis* en su conjunto. Dihle considera que en el diálogo entre Jerjes y Demarato —un diálogo donde se expone la superioridad del νόμος— revela que Heródoto adopta una posición sofística.¹¹⁰ Sin embargo, Thomas discute la distinción que hace Dihle entre un argumento etnográfico-jónico y uno sofista, en tanto considera que en Heródoto hay un vínculo entre el medioambiente y el carácter de los pueblos, este vínculo no tiene la misma fuerza explicativa que en el tratado hipocrático, sino que aparece silenciado y de modo ambiguo.¹¹¹ Sin embargo, ella afirma que la oposición entre νόμος y φύσις se puede encontrar en Heródoto, porque en su esquema narrativo el νόμος explica todo.¹¹² Esta posición, según ella, alinearía a Heródoto con los sofistas, quienes

¹⁰⁹ Esta tesis fue sostenida previamente por Nestle (1942) 225; pero rechazada por Heinemann (1945) 172-180 quien considera que a pesar de las semejanzas temáticas existen claras diferencias entre ambos tratados, mostrando que mientras Hdt. se interesaba por hechos climatológicos, Hp. *Aër.* se ocupa de las relaciones entre clima y constitución física, entre medioambiente y enfermedad.

¹¹⁰ Cf. Dihle (1981) 59-60. En Dihle (1962) 210, asocia la segunda posición con la tesis sostenida en el “Mito de Prometeo” de Protágoras en el diálogo platónico homónimo (Pl., *Prt.* 320c8-322d6 [= 80C1 (DK), 31D40 (LM)]), con el *Anónimo de Jámblico* §§6 y 7 (Iambl., *Protr.* 100, 5 [= *Anonymus Iamblichi*, 6.1-5; 89.6 (DK), 40.6 (LM)]), y el discurso anónimo pseudodemosténico Περὶ νόμων (Ps.-D. 25, §15-35, §87-89, §93, §96 = 11A1 Untersteiner) reconstruido por Pohlenz (1924).

¹¹¹ Cf. Thomas (2000) 111-12.

¹¹² Thomas (2000) 125, considera que en el modelo explicativo de Heródoto el medioambiente geográfico y físico forman parte de su “imagen histórica” (*historical picture*) y, por tanto, juega un rol poco importante. Lateiner (1989) 146, sostiene que los νόμοι constituyen la causa que permite explicar tanto el conflicto como la victoria de los griegos, mientras que Evans (1965) destaca la importancia del νόμος en cuanto principio de causalidad histórica. Sobre la importancia de los νόμοι en Heródoto, ver Heinemann (1945) 29-33, 82.

no solo consideran que estos conceptos son opuestos, sino que también sostienen que uno es superior al otro. Para Thomas, por tanto, éste diálogo se inscribe en el universo intelectual del debate sofístico, de modo que el recurso a argumentos “naturales” por parte de Jerjes (superioridad física de los persas, el miedo como factor de autosuperación), así como la centralidad del νόμος en el argumento de Demarato (la superioridad de la ley entre los griegos, la ἀρετή como factor de autosuperación), reproducirían argumentos que circulaban en dicho ambiente intelectual.¹¹³ Por ello, respecto de la cuestión de la afiliación intelectual y la influencia Thomas, al igual que Dihle, considera que Heródoto estuvo influenciado por el pensamiento sofístico.¹¹⁴ Para ambos comentaristas el énfasis del análisis está puesto en el contenido de los discursos, de modo que la “influencia” radica en la reproducción de alguna tesis sostenida anteriormente por otro autor. Para el caso de Heródoto muchos especialistas han visto una filiación principalmente con Protágoras.¹¹⁵

Si bien en el argumento sobre la supremacía del νόμος se puede observar la utilización de términos asociados con ciertas posiciones de intelectuales del siglo V (νόμος, φύσις, σοφία, ἀρετή, ἀληθεία, δόξα), también se observa una clara estrategia de resemantización de los conceptos respecto de éstos. Ello pone en evidencia que estos términos remiten a “conceptos problemáticos” cuyos significados, en ese contexto, están siendo discutidos. No obstante, en el relato se pueden observar elementos del debate φύσις-νόμος, pero ello no implica que Heródoto sea un mero reproductor de tesis sostenidas en su tiempo. El historiador de Halicarnaso, al igual

¹¹³ Cf. Thomas (2000) 123-5. Para los argumentos en torno a la superioridad de la φύσις, ver: Calices (Pl., *Grg.* 483b4-484b1); Antipho *Sobre la verdad* (*POxy.* 1364+3647 y *POxy.* 1797 [= 87B44 (DK), 37D38 (LM)]); para los argumentos sobre la superioridad del νόμος, además de los citados *supra* n. 21 ver: Critias (Aét. 1.6.7 [= 88B25 (DK), 43T63 (LM)]), Hippias (X. *Mem* 4.4.12) cf. E. *Supp.* 429; Tuc. 2.37.

¹¹⁴ Esta posición de Thomas es consecuente con su interpretación del concepto νόμος en Hdt. 3.38.1 en (2000) 122-34. Para un juicio similar respecto del vínculo entre Heródoto y Protágoras, ver: De Romilly (2002) 55-58, aunque matiza la conexión por considerar Heródoto un “relativista tolerante”, mientras que Protágoras sería un “relativista filosófico”. Sobre la noción de νόμος en Heródoto, ver: Humphrey (1987). Ver aquí *supra* §8.1.2, donde argumento que el concepto de νόμος en Heródoto se sostiene sobre un principio de ‘normatividad divina’ más próximo al pensamiento arcaico que al sofístico.

¹¹⁵ Dado que varias fuentes antiguas asocian a Heródoto con la fundación de Turios algunos especialistas afirman la existencia de un vínculo entre el historiador y Pericles, así como una simpatía de éste por la democracia y las ideas políticas vinculadas a éstos, principalmente las de algunos σοφισταί del círculo intelectual pericleo entre los cuales se habría encontrado Protágoras. Para un desarrollo de esta cuestión, ver *supra* Capítulo 3, §3.2. e *infra* “Apéndice D”, §D.2.

que el resto de los intelectuales del siglo V, no es un “espectador” de ideas, sino que forma parte de un ambiente en el que estas ideas son discutidas.¹¹⁶

Explicaciones como las de Dihle y Thomas, así como aquellas que siguen este tipo de modelo explicativo, se encuentran en una aproximación típica de la “historia de las ideas”: explicación por influencia. Este tipo de explicación asume que las “ideas” son entidades que se pueden transmitir, de una vez a otra o de un autor a otro. El concepto de “influencia”, ya sea que esté basado en una epistemología positivista o historicista, funciona en ambos casos como un elemento que da unidad a la idea. Este concepto presupone que una idea *C* ejerce influencia sobre la idea *E* si y solo si la idea *C* produce un efecto sobre la idea *E*. La concepción de “influencia” como “producción” se basa tanto en un modelo de antropomorfización de las relaciones de causación,¹¹⁷ así como en la noción de conservación.¹¹⁸ Esto se debe a que las ideas se consideran como un “estado de cosas”, es decir, asociadas con características que perduran en el tiempo. Este tipo de modelo actúa como una explicación causal, que durante el siglo XIX — en el contexto del surgimiento del naturalismo en las ciencias sociales— fue crucial para el establecimiento de la historia como una disciplina científica. Sin embargo, esto presupone una cierta concepción fisicalista de la causalidad histórica en la medida en que requiere un contacto (ya sea leyendo un trabajo, conociendo sus ideas, compartiendo espacios intelectuales comunes, etc.). El contacto, a su vez, implica un compromiso ontológico, porque funciona como un elemento que permanece idéntico a sí mismo a pesar de los cambios y por esta razón sirve para explicar tanto la coherencia como la unidad de las ideas.

9.2.2. La “recepción polémica” del debate φύσις-νόμος

Más allá del plano del significado, el análisis debe considerar las “tramas conceptuales”¹¹⁹ que establecen nuevas posiciones. Como se puede observar, Demarato no rechaza la valoración

¹¹⁶ Además de los trabajos metodológicos de la “escuela de Cambridge” (Skinner, Pocock, Dunn), puede verse el modelo por “zonas de tensión dialógica” desarrollado por Mársico (2010) 26-33. Sobre el rol de los “intelectuales”, ver aquí *supra* Capítulo 1, §1.1.

¹¹⁷ Flichmann (1985).

¹¹⁸ Cf. Flichmann (2005), quien se opone principalmente a los modelos causales propuestos por Salmon (1984) y Dowe (1992a), (1992b).

¹¹⁹ Redes de conceptos interrelacionados que resumen conexiones entre distintos conceptos, las cuales en el plano cognitivo promueven el cambio conceptual.

positiva del “gobierno de uno solo” realizada por Jerjes, sino que lo re-traza (es decir, traza una nueva trama). En su argumento, Demarato sigue operando con la “lógica despótica” según la cual “el gobierno de lo uno” funciona como elemento de cohesión social, el cual garantiza la superación de la condición natural (i.e. la inferioridad numérica). Para Demarato, en cambio, esa función no la cumple un solo hombre, sino el νόμος.¹²⁰ Ello se debe a que: el νόμος ejerce temor, aún más que el tirano; dice lo que hay que hacer; y siempre manda lo mismo.¹²¹ Estas características atribuidas al νόμος antes que acercarlo a Protágoras, lo colocan en una posición antagónica. Ello se debe a que delimita una posición con argumentos en favor del “νόμος divino”,¹²² una perspectiva defendida por los sectores aristocráticos del período arcaico (i.e. un principio que unifica la multiplicidad de los νόμοι empíricos).¹²³ De esta manera, los conceptos presentados como problemáticos en cuanto a su significado —i.e. νόμος, φύσις, σοφία, ἀρετή, ἀληθεία, δόξα— cumplen la función de “nodos”, lo que permite la articulación de una nueva trama, en este caso, bajo la forma de la “narración histórica”.

Ahora bien, en el nivel del macrorrelato, el argumento de Demarato define el factor relevante para explicar la ventaja de los griegos sobre los persas, el cual le permite fundamentar la superioridad de los griegos. En la narración de Heródoto éste argumento adquiere un valor positivo, el cual se traslada también al contenido discurso de Demarato. Ello se puede comprobar cuando el propio Jerjes en 7.234, luego de la batalla de Termópilas, confirma el carácter verdadero de dicho discurso.¹²⁴ El valor de la verdad es colocado en la trama como un valor positivo debido a su verificación fáctica, lo que produce un desplazamiento del plano veritativo al valorativo. Sin embargo, este desplazamiento es un efecto de la narrativa de Heródoto, ya que éste es quien decide ubicarlo en ese punto del relato. Por lo tanto, la evaluación positiva surge no solo de la verificación, sino del lugar que ocupa en la trama. Además, podemos inferir que Heródoto es quien realiza la evaluación positiva, no Jerjes. El discurso de Demarato,

¹²⁰ Hdt. 7.104.4: ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσὶ, ἔπεισι γὰρ σφι δεσπότης νόμος.

¹²¹ Hdt. 7.104.4-5: τὸν ὑποδειμαίνουσι <sc. ὁ νόμος> πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ. ποιεῦσι γὼν τὰ ἂν ἐκεῖνος ἀνώγει ἀνώγει δὲ τῶντὸ αἰεὶ.

¹²² Cf. Heráclito: 22 B53 (DK) [= 9D64 (LM)], B62 (DK) [= D70 (LM)], B32 (DK) [= D45 (LM)], B67 (DK) [= D48 (LM)], B114 (DK) [= D105 (LM)].

¹²³ Ver aquí *supra* §6.4.1.1.2.

¹²⁴ En Hdt. 7.234.1, luego del relato de la batalla de Termópilas, Jerjes manda a llamar al exrey lacedemonio y le dice: Δημάρητε, ἀνὴρ εἰς ἀγαθός· τεκμαίρομαι δὲ τῇ ἀληθείῃ· ὅσα γὰρ εἶπας, ἅπαντα ἀπέβη οὕτω.

entonces, cuyo discurso se valora positivamente en la trama de la narración, expresa opiniones con las que Heródoto mismo está de acuerdo.

Ellen Millender, en cambio, considera que en la obra de Heródoto en general hay una representación peyorativa de los espartanos, por lo cual en éste pasaje el historiador de Halicarnaso estaría equiparando el accionar persa con el accionar espartano para indicar ese aspecto despectivo.¹²⁵ De modo que, para ella, el discurso de Demarato no representaría la posición de Heródoto, sino más bien lo que el historiador rechaza: el despotismo y el laconismo. Sin embargo, es importante considerar que Demarato es presentado por Heródoto como un personaje cuya identidad discursiva es “indefinida”. Demarato habla desde tres lugares: su condición de griego, espartano y exiliado,¹²⁶ pero sin pertenecer por completo a ninguno. Esto lo coloca en un espacio liminal. A pesar de la representación peyorativa de los espartanos señalada por Millender, Heródoto en su narración construye a Demarato como un personaje ambiguo o indefinido. Por lo tanto, esta caracterización podría permitir a Heródoto expresar sus propias opiniones a través de las palabras puestas en la boca de Demarato. En este caso, esto estaría marcado por el valor positivo que, como acabamos de señalar, Heródoto da a las palabras de Demarato en la trama de la narración.

Por ello, si bien el relato utiliza términos que intervienen en el debate νόμος-φύσις, ello no implica que formen parte de las mismas tramas conceptuales sino que, como se puede observar, Heródoto traza su propia trama. De modo que antes él no reproduce ideas pre-concebidas, sino que re-semantiza los términos; esto lo coloca en una posición de intervención intelectual en torno a la discusión respecto de su significado. Esta situación, a su vez, pone en evidencia el carácter problemático de su referente (debido a que los intelectuales disputan en torno a su significado); y, al mismo tiempo, manifiesta el papel controvertido desempeñado por Heródoto en el marco intelectual de su tiempo (porque interviene en debates sobre el significado de los conceptos).

¹²⁵ Millender (2002a) 39-41. Cf. Millender (2002b); Forsdyke (2001) 348.

¹²⁶ En el diálogo Jerjes define a Demarato como “griego” y como lacedemonio: σὺ εἶς Ἕλληνα τε, καὶ ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι σεῦ τε καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων τῶν ἐμοὶ ἐς λόγους ἀπικνεομένων, πόλιος οὐτ’ ἐλαχίστης οὐτ’ ἀσθενεστάτης. (Hdt. 7.101.1); mientras que Demarato se posiciona a sí mismo como “exiliado”: καίτοι ὡς ἐγὼ τυγχάνω τὰ νῦν τὰδε ἐστοργῶς ἐκείνους, αὐτὸς μάλιστα ἐξεπίστεται, οἱ μὲ τιμὴν τε καὶ γέρεα ἀπελόμενοι πατρώια ἀπολὶν τε καὶ φυγάδα πεποιήκασιν [...] (7.104.2). Cf. Basile (2012) 85-89, quien analiza desde un punto de vista discursivo la “indefinición” de la figura identitaria de Demarato.

Asimismo, la narrativa de Heródoto re-articula los conceptos que componen la oposición entre νόμος-φύσις. Por tanto, el diálogo entre Jerjes y Demarato constituye una “recepción polémica” de los debates intelectuales de su tiempo. “Recepción” porque la introducción de este diálogo en la trama de su narrativa acepta los problemas de su tiempo; pero “polémico” en la medida en que su historia se propone como un modo de intervención en este debate. Heródoto, como dijimos, no es un mero espectador o reproductor de ideas, sino un agente intelectual que toma una posición y argumenta a favor de ella.

9.2.3. Otredad e inferioridad

El diálogo entre Jerjes y Demarato forma parte de la trama narrativa del discurso directo incluido entre “los debates persas”. Estos permiten a Heródoto mostrar que el debate en sí no es una práctica exclusivamente democrática, sino que es concebible también en la monarquía persa. Asimismo, permiten a Heródoto mostrar que las reglas del debate difieren entre los griegos y los persas: en el caso del debate persa para poder hablar es necesario tener un cierto estatus; en este caso, Demarato es un antiguo rey espartano. Además, este debate forma parte de una serie de discursos sobre la expedición a Atenas; los otros debates se producen durante la asamblea de generales que se reúnen para discutir la expedición a Atenas (Hdt 7.8-11) y la discusión sobre la ratificación de las líneas desarrolladas en la asamblea de generales (Hdt 7.45-52).¹²⁷

La introducción de estos debates muestra que Heródoto sitúa estos discursos en la posición del “otro”. El espacio físico donde tienen lugar los debates es el espacio persa; estos no fueron representados como prácticas atenienses, ni siquiera para marcar el modo antagónico del debate griego con respecto a los persas, como podemos observar en *Persas* de Esquilo.¹²⁸ Cada uno de los debates —el que se da entre Jerjes y Demarato, así como el debate constitucional (Hdt 3.80-2) y el debate sobre las expediciones persas contra Grecia (Hdt 7.8-11)— tiene lugar en el centro del poder persa. Además, en la mayoría de estos discursos, el hablante se coloca en la posición de

¹²⁷ Estos discursos tienen como característica común la presencia y preeminencia de la figura del rey persa como representante del poder despótico, pero que llama y pide consejo a sus subordinados, así como la necesidad de definir a los pueblos que serán atacados.

¹²⁸ Aesch. *Pers.* 591-7: οὐδ’ ἐτιγλώσσα βροτοῖσιν | ἐνφυλακαῖς; λέλυται γὰρ | λαὸς ἐλεύθερα βάζειν, | ὡς ἐλύθη ζυγὸν ἀλκᾶς. | [595] αἰμαχθεῖσα δ’ ἄρουραν | Αἴαντος περικλύστα | νᾶσος ἔχειτ’ Ἀπερσάν.

“enemigo”, definido como tal al debatir una expedición o al discutir las características del pueblo griego. Por lo tanto, el espacio simbólico donde se desarrolla el debate adquiere un valor negativo. Sin embargo, Heródoto decide dónde representar ciertas acciones y bajo qué condiciones hacerlo; la trama y el valor atribuido a las acciones es un efecto del discurso del historiador en lugar de una imposición factual. La alteridad asociada con el concepto de debate adquiere un carácter negativo debido al lugar que Heródoto decidió otorgarle en la historia.

En cuanto al uso del lenguaje, el relato de Heródoto introduce elementos que colocan a los enunciadores en ciertas posiciones discursivas organizadas dentro de los criterios marco de superioridad e inferioridad. Jerjes se encuentra en una posición de poder; esto es evidente por el uso de verbos imperativos y volitivos en su discurso,¹²⁹ y por el uso de interpolaciones narrativas que indican sus órdenes o posición de superioridad.¹³⁰ Sin embargo, que este poder se caracterice como despótico y petulante es evidente a partir de la actitud jactanciosa de Jerjes frente a su informante.¹³¹ Mientras que Demarato, por otro lado, está ubicado en una posición de “fronteriza”; aunque su discurso tiene lugar en un espacio persa, está claro que habla como griego.¹³² Pero, al mismo tiempo, la narración enfatiza su condición de subordinación, en tanto remarca su condición de “exiliado” y “refugiado”.

Por todo ello, podemos inferir que aquí Heródoto pone de manifiesto los aspectos fácticos a partir de los cuales se pronuncian ambos discursos: la posición de inferioridad de uno respecto del otro.

9.2.4. Texto y contexto

Debido a que el texto de Heródoto tenía la intención de servir principalmente como una lectura pública, éste asume un aspecto performativo,¹³³ mediante el cual el autor interactúa con su auditorio. Por lo tanto, el texto presenta marcas discursivas que cumplen la función de

¹²⁹ Verbos imperativos: νῦν ὧν μοιτό δε φράσον... (Hdt. 7.101.2); expresiones volitivas: ἐθέλω μέντοι καὶ τὸ ἀπὸ σεῦ, ὁκοῖόν τι λέγεις περὶ αὐτῶν, πυθέσθαι (7.101.3).

¹³⁰ ὁ <sc. Ξέρξης> δέ μιν ἀληθείη χρήσασθαι ἐκέλευε (Hdt. 7.101.3), <Ξέρξης> οὐκ ἐποιήσατο ὀργὴν οὐδεμίαν, ἀλλ' ἠπίως αὐτὸν ἀπεπέμψατο (Hdt. 7.105)

¹³¹ ταῦτα ἀκούσας Ξέρξης γέλασας ἔφη... (Hdt. 7.103.1), Ξέρξης δὲ ἐς γέλωτά τε ἔτρεψε... (7.105).

¹³² σὺ <sc. Δημάρητε> σὺ εἶς Ἕλληνα τε, καὶ ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι σεῦ τε καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων τῶν ἐμοὶ ἐς λόγους ἀπικνεομένων, πόλιος οὐτ' ἐλαχίστης οὐτ' ἀσθνεστάτης (Hdt. 7.101.1).

¹³³ Cf. Hunter (1982), Nagy (1987), Johnson (1994), Thomas (2000), Bakker (2002), Oliver (2017).

interactuar con sus oyentes. Con estas marcas, el historiador introduce el contexto en el texto mismo, pero también comunica sus propias posiciones a la audiencia. Esto se puede ver en varios extractos del diálogo entre Jerjes y Demarato.

En primer lugar, establece las condiciones epistemológicas en que se desarrolla el diálogo: verdad y opinión. Pone el uso de la verdad del lado de Demarato, cuando le pregunta a Xerxes: βασιλεῦ, κόττερα ἀληθείη χρήσωμαι πρὸς σὲ ἢ ἡδονῆ;¹³⁴ y el rey persa ἀληθείη χρήσασθαι.¹³⁵ La opinión, en cambio, recaen la figura de Jerjes; esto se manifiesta mediante el uso de expresiones que indican opinión (por ejemplo, el uso del verbo δοκέω).¹³⁶ De modo que el diálogo se desarrolla en un “espacio simbólico” en el que intervienen tanto la verdad como la opinión.

En segundo lugar, el relato pone en evidencia las condiciones virtuales del diálogo. A pesar de que éste se lleva a cabo sobre una posición fáctica de reconocida desigualdad (Jerjes, rey persa; Demarato, exiliado y consejero) se dialoga como si fueran —es decir, parecen— “iguales”. Jerjes con su discurso, el cual siempre habla desde el espacio epistemológico de la opinión (δοκέω), ubica a Demarato en un posición de “igualdad” al reconocerlo en su condición de soberano (Rey persa-Ex Rey de los Lacedemonios). Esto se puede observar en el uso del término βασιλεύς para referir tanto a uno como a otro: Demarato siempre se refiere a Jerjes como βασιλεύς, mientras que el uso del término por parte de Jerjes ocurre para legitimar el status de Demarato.¹³⁷ Esta situación le permite a Heródoto señalar a su auditorio que en este tipo de diálogos la “igualdad” entre ambos interlocutores es un “artificio” del discurso. Es decir, que ésta no es una condición natural, sino el resultado de un acto discursivo que produce una igualdad “aparente”.

En tercer lugar, el hecho de que Jerjes, el portador de la opinión, sea quién convoca al “diálogo” establece las condiciones prácticas sobre las cuales se llevará a cabo el mismo: en el ámbito dialógico dónde el sujeto convocante es el portador de la opinión todo es opinable, incluso la verdad. Ello le permite a Heródoto poner en evidencia que bajo esas condiciones si bien es posible “hablar con la verdad”, esta puede quedar subordinada a la “opinión”.

¹³⁴ Hdt. 7.101.3: “Oh rey, ¿debería decir la verdad o tratar de complacerte?”.

¹³⁵ *Ibid.*: “le ordenó decir la verdad”.

¹³⁶ En este diálogo el uso del verbo δοκέω aparece sólo en boca de Jerjes: ὡς ἐγὼ δοκέω (Hdt. 7.101.2), δοκέω δὲ ἔγωγε (Hdt. 7.103.4).

¹³⁷ Hdt. 7.103.1: ἄγε, εἰπέ μοι, σὺ φῆς τούτων τῶν ἀνδρῶν βασιλεύς αὐτὸς γενέσθαι.

Finalmente, la puesta en acción de éstas condiciones otorgan sentido al desarrollo del diálogo, donde Demarato a pesar de su posición discursiva de subordinación (un argumento débil, en términos fácticos) puede colocarse, por las posibilidades que este tipo de diálogo otorga (es decir, por la igualdad como condición virtual), en una posición superior y dominante (se torna un argumento fuerte, en términos epistemológicos y prácticos). Por una parte, su discurso es *superior* en términos epistemológicos, conoce la verdad y puede enunciarla; pero, por otra parte, es *dominante* en términos prácticos, logra invertir su posición discursiva. Sin embargo, Heródoto mediante el relato indica que a pesar de la fuerza que los discursos pueden adquirir en términos epistemológicos y prácticos, terminan siendo las condiciones fácticas las que determinan en última instancia la superioridad de uno sobre otro. Ello queda claramente expuesto en la trama del relato, el cual concluye cuando Jerjes, a pesar de que exige a Demarato hablar con la verdad posicionándolo como sapiencialmente superior, lo desestima y deja de lado su discurso a la hora de tomar la decisión sobre la expedición.¹³⁸ Esta construcción argumentativa del relato, según la transmisión de las ideas que hemos recibido, sería en su forma protagorea. Pero se indica que, finalmente, Jerjes actúa desde su posición de poder, desde la situación fáctica, en la que el argumento fuerte de Demarato no es tomado en cuenta, y sigue vigente el argumento “débil” de Jerjes, que actúa sin cambiar su parecer, su opinión, que es previa a la verdad que Demarato enuncia. Todo esto, junto con lo afirmado precedentemente, pone de relieve que la asignación de la verdad o la opinión, el diálogo en condiciones de igualdad, la propia idea de diálogo, etc., son una construcción del relato herodoteo, que en todo caso sirven para destacar la posición superior cultural de los griegos en el marco performativo de la relación entre autor y público (griego), pero no para hacer de este relato el testimonio de un diálogo ‘real’ entre Jerjes y Demarato. En la medida en que triunfa la fuerza del lugar del rey persa —quien solo emite opiniones y no verdades— por sobre la “fuerza” del argumento “fuerte” basado en la verdad de la posición de Demarato. La verdad de los enunciados no es la verdad de la enunciación, que es, en este caso, el lugar de Jerjes para decidir.

¹³⁸ Hdt. 7.105: *Ξέρξης δὲ ἐς γέλωτά τε ἔτρεψε καὶ οὐκ ἐποίησατο ὀργὴν οὐδεμίαν, ἀλλ' ἠπίως αὐτὸν ἀπεπέμψατο.*

9.3. CONSIDERACIONES SOBRE ESTE CAPÍTULO

La articulación de los conceptos que componen la oposición entre νόμος-φύσις en el discurso de Heródoto pone de relieve las formas en que el contexto de lucha por el poder en el plano de lo simbólico se inscribe en el propio texto. No obstante, el marco conceptual en el que se articulan dichos conceptos desplaza los significados atribuidos por Protágoras, poniendo de manifiesto el carácter problemático de su referente.

La concepción herodótea de φύσις y νόμος, por tanto, si bien asume el debate intelectual del siglo V, no implica una mera reproducción del debate, sino una toma de posición por parte de historiador de Halicarnaso. Esta situación pone en evidencia el carácter problemático que estos conceptos representan en el marco del desarrollo de la democracia ateniense. Las disputas en torno a la tensión entre naturaleza y convención, por ende, no responden a las necesidades ociosas de un grupo de intelectuales extranjeros en busca de excentricidad, sino que resultan ser un índice de la situación problemática establecida por la vida en la *pólis*. Heródoto y Protágoras, junto con otros intelectuales, operan, en este contexto, como intelectuales que por medio de una disputa teórica buscan intervenir en las decisiones políticas aunque desde un plano extra-institucional.¹³⁹ De manera que, los discursos que circulan en el plano textual asumen su rol performativo en tanto dispositivo de producción ideológico. Por ello, el contexto se inscribe en el texto desdibujando la distinción entre uno y otro, en tanto no reproducen sistemas cerrados en sí mismos, sino campos abiertos en los que se pone en juego la disputa por la hegemonía.¹⁴⁰

Este análisis también pretendió mostrar que, aunque Heródoto utiliza términos asociados con discurso protagórico, así como elementos asociados con la práctica política en la democracia ateniense; esto no implica que haya sido “influenciado” o que él necesariamente apoye estas

¹³⁹ Cf. Gottesman (2014) 11-19.

¹⁴⁰ Retomamos aquí el concepto gramsciano de ‘hegemonía’ según el cual se define la dirección de una clase sobre la sociedad en el plano político, intelectual, cultural, moral, etc., implicando una serie de prácticas y de representaciones simbólicas en función del ejercicio del poder (Gramsci *Q*. 6 (VIII) §24 [= (1977) II 703-704], *Q*. 12 (XXIX) §1.2 [= (1977) III 1518-1520]). Si bien fue elaborado para explicar las relaciones de dominación en las sociedades capitalistas modernas y puede resultar inoperante aplicado sin mediaciones a las sociedades pre-capitalistas, puede resultar útil una vez superados los límites que le establecen sus condiciones de producción conceptual (filosofías de la conciencia moderna) y sus condiciones de aplicación conceptual (sociedades capitalistas). No contamos aquí con el espacio para desarrollar dichos tópicos, por ello remito a Laclau & Mouffe (1987) 134-45; Laclau (2014); Balibar (2015) 49-62; Butler (2011) 173-83.

prácticas. Por el contrario, lleva a cabo un proceso de “recepción polémica” en el que toma los términos solo a fin de reconceptualizarlos. La introducción del discurso directo, entonces, no solo permite a Heródoto establecer el tipo de discusiones que circularon en el universo espiritual ateniense contemporáneo, sino que también indica un deseo de intervenir en estos debates.

CONCLUSIONES

En lo que sigue se presentará un breve recorrido a partir del trabajo realizado en esta investigación y unas consideraciones en torno a las líneas de investigación que se nos abren a partir de ella. El objetivo de esta conclusión general es retomar las conclusiones parciales alcanzadas en cada capítulo para reconstruir una perspectiva de conjunto sobre el tema tratado.

El estudio realizado tuvo como objetivo general analizar la formación y el desarrollo de conceptos políticos durante la segunda mitad del siglo V, a partir de la articulación entre φύσις y νόμος en el contexto político de la democracia ateniense. El trabajo llevado a cabo en esta tesis nos permite sostener que, durante el siglo V, la formación de conceptos políticos estuvo caracterizada por un proceso de politización de conceptos. Si bien durante el período arcaico, en el contexto de establecimiento y configuración de la *pólis*, la formación de conceptos estuvo asociada con un proceso de conceptualización de objetos de la política, es decir, la representación de objetos derivados de la experiencia política inaugurada a partir de la constitución de las *póleis*, a partir del siglo V se inicia un período en el que la maduración de la experiencia política conduce al reconocimiento de los problemas intrínsecos a la política. De modo que, los conceptos de νόμος y φύσις, los cuales constituyen un horizonte de comprensión para la experiencia política en la segunda mitad del siglo V, antes que representar objetos dados a la experiencia se presentan como indicadores de una situación problemática a la cual hay que dar una respuesta. En este sentido, la formación de conceptos políticos se ve transformada hacia

el siglo V, dando lugar a una politización de conceptos que no necesariamente refieren a objetos de la política. El carácter problemático que adquieren estos conceptos se manifiesta en la discusión teórica que conduce a una disputa por definir su significado y su sentido.

El objetivo específico de nuestro trabajo ha consistido en la comprensión de las relaciones entre práctica política y la formación de conceptos políticos en la *pólis* ateniense durante el siglo V. Por una parte, el caso ateniense nos ha resultado significativo debido a que los testimonios en torno a la disputa por el significado de estos conceptos —*i.e.* νόμος y φύσις—, adquirió un lugar de relevancia en dicha *pólis*. Si bien, como vimos, algunos de los intelectuales que participaron en dicho debate provenían de otras *póleis*, el impacto que tuvo este debate en Atenas, junto con las repercusiones y la circulación de discursos divergentes, se vio plasmado en una gran cantidad de testimonios que atestiguan la relevancia de este debate en dicha *pólis*. Por otra parte, los documentos provenientes de Atenas nos permiten tener una mayor comprensión de sus prácticas políticas y su funcionamiento político-institucional, haciendo posible restablecer parte del espacio político en el cual se llevó a cabo la disputa en torno a la definición de conceptos.

Para llevar a término los objetivos propuestos se ha argumentado principalmente en dos direcciones, por un lado, en torno al lugar del debate acerca de la articulación entre νόμος y φύσις durante el siglo V y, por otro lado, acerca del lugar de Protágoras de Abdera en el marco del debate ateniense. No obstante, para poder llevar adelante esta argumentación nos resultó necesario establecer los agentes que establecen este debate, así como las condiciones que lo hacen posible. Por este motivo, la exposición de los resultados de nuestra investigación se organizó entonces en torno a tres ejes problemáticos: ¿quiénes intervinieron en este debate y dónde se llevó a cabo? ¿qué elementos formaron parte del mismo? ¿qué impacto tuvo este debate en el ámbito político-intelectual del siglo V? Para responder a estos ejes se han propuesto una serie de hipótesis. En este sentido se ha argumentado que quienes llevaron adelante este debate pueden ser conceptualizados como ‘intelectuales’, los cuales para el caso ateniense del siglo V son conceptualizados con el término σοφιστής, y que el lugar donde se torna posible la realización de este debate es el ‘espacio público’ desarrollado en el marco de la democracia ateniense. En cuanto a los elementos intervinientes, sostenemos que son los conceptos de νόμος y φύσις junto con los discursos que, durante el siglo V, tratan de articularlos, para lo cual se produjo un fenómeno que hemos denominado ‘politización de conceptos’. En cuanto al impacto de este debate afirmamos

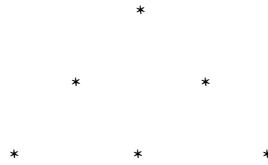
que, en el caso ateniense, la figura de Protágoras de Abdera jugó un rol significativo en el desarrollo y la consolidación del debate intelectual.

Se ha propuesto como hipótesis auxiliar que el concepto de ‘intelectual’ resulta operativo para analizar la formación y el desarrollo de los conceptos políticos durante el siglo V. La corroboración de esta hipótesis estuvo sujeta a la determinación de una serie de elementos que deben darse en dicho período: la conformación de un espacio público y el desarrollo de dispositivos que permitan la consolidación de prácticas intelectuales que favorezcan la intervención de estos agentes en dicho espacio. En función del desarrollo propuesto para la exposición de los resultados de nuestra investigación, hemos sostenido la existencia de un ‘espacio público’ en la Atenas del siglo V, favorecido por el marco de apertura a la participación popular que establece el desarrollo de una práctica política democrática, en tanto permite instalar prácticas que trascienden la búsqueda de reconocimiento a partir de la intervención del *dêmos* como agente político activo en el proceso de toma de decisión. Asimismo, hemos mostrado que la circulación de textos operó como uno de los dispositivos que favoreció al debate público. No obstante, se sostuvo que dicha circulación de textos no necesariamente estuvo asociada con la expansión de la escritura y la alfabetización de la población, sino que la *pólis* democrática logró desplegar prácticas capaces de favorecer la circulación de textos a partir de un proceso de transposición del texto al dominio público, transposición que se habría llevado a cabo mediante una *performance* en la que el texto se constituye como un elemento de dominio público. En este sentido, el análisis de la función del libro en la Atenas clásica nos ha permitido afirmar que éste operó como factor relevante para la circulación de los textos. Hemos demostrado que los libros jugaron un rol significativo en el marco de los mecanismos de producción de sentido, poniendo en tensión el rol que cumplían quienes ejercían el control de estos mecanismos.

La definición del ‘intelectual’, junto con la demostración de la existencia de un ‘espacio público’ como el lugar donde este actuaba y el rol de los textos en la constitución de la publicidad, nos permitió avanzar sobre el objeto del debate político-intelectual. Para ello, hemos establecido como hipótesis auxiliar que el concepto de ‘lo político’ nos permite abrir un campo de análisis poco explorado en el estudio de la Atenas clásica. Dicho concepto exige, para su corroboración, la existencia de un proceso de ‘politización’. En este sentido, se ha mostrado que

en la Atenas del siglo V se puede observar un proceso de politización asociado con la disputa en torno al sentido de ciertos conceptos. Sin embargo, dicha politización no está asociada con el establecimiento de referentes para términos que remiten a ‘objetos de la política’, sino con la discusión en torno a la institución de ciertos conceptos en el dominio de lo político. De modo que, en dicho período, la política se constituye como el modo a partir del cual el mundo adquiere sentido y se manifiesta en la polémica en torno a la definición de conceptos. El estudio de los términos νόμος y φύσις nos ha permitido dar cuenta tanto del proceso de conceptualización al que estos han sido sometidos durante el período arcaico como del proceso de politización al que fueron sometidos durante el período clásico. A partir de los resultados de nuestra investigación, podemos sostener que el eje νόμος-φύσις forma parte de los tópicos políticos de la discusión intelectual de la época. Asimismo, se ha mostrado que dicha articulación no necesariamente se da en términos de contraposición antitética, así como tampoco debe ser considerada una oposición ‘sofística’.

El establecimiento de estos elementos —*i.e.* agentes, espacio de acción, campo de aplicación— nos permitieron adentrarnos en el lugar de Protágoras de Abdera en el marco de este debate. A partir del estudio de la constitución del *Corpus protagoreum* junto con la literatura que se ocupa de sistematizarlo, se ha propuesto como hipótesis auxiliar que la figura de Protágoras debe ser estudiada independientemente del constructo conceptual denominado ‘sofística’. En este sentido, el análisis del impacto que tuvo la visita de Protágoras en Atenas nos permite mostrar que el mismo formó parte de la vida intelectual ateniense. Ello se debe no solo por el lugar que ocupó en la formación de las élites políticas atenienses y sus ideas respecto del lugar de la educación en la formación del ciudadano, sino también por las representaciones de su figura en las obras dramáticas de la época. Asimismo, la discusión diferida respecto de su discurso que se puede observar en textos del siglo IV pone en evidencia la circulación y el impacto que este tuvo más allá de su contexto de enunciación. El contrapunto con el texto de Heródoto nos ha permitido demostrar que la posición protagórica en torno a los conceptos de νόμος y φύσις, formó parte del debate intelectual de la época, en tanto fue recepcionado de manera polémica por parte del historiador de Halicarnaso en una serie de discursos indirectos que retoman las discusiones que circularon en la Atenas clásica.



El trabajo historiográfico, además del estudio e interpretación de fuentes, implica un ejercicio teórico capaz de desarrollar conceptos que permitan pensar históricamente los problemas abordados. Ello se debe a que no sólo es histórico el objeto de estudio, sino también el sujeto que investiga y los dispositivos hermenéuticos que se despliegan. En este sentido, una parte importante de nuestro trabajo estuvo atravesado por la necesidad de configurar un conjunto de ‘herramientas conceptuales’ para un abordaje histórico, en el sentido de la *boîte à outils* de Foucault. Sin embargo, en tanto ‘herramientas conceptuales’ nos permiten armar y desarmar no sólo la estructura de nuestro objeto de estudio, sino también de nuestro propio aparato conceptual, de modo que con estas ‘herramientas’ tratamos de aproximarnos al desarrollo de una historia intelectual de ‘lo político’. Para ello, definimos una serie de conceptos analíticos como punto de partida de nuestro trabajo tales como ‘discurso’ y ‘político’, a partir de los cuales se fueron desplegando conceptos auxiliares de estos que nos permitieron ir desarrollando una estructura conceptual capaz de comprender las aristas del fenómeno estudiado. En este sentido, se fueron desarrollando algunos conceptos que remiten a singularidades dinámicas (‘enunciado’, ‘texto’, ‘situación’), a procesos, ya sean estos intrínsecos al fenómeno estudiado (‘politización’) o resultado de la práctica historiográfica llevada a cabo (‘articulación’, ‘constitución’, ‘subjetivación’). Estas herramientas nos abren un panorama de trabajo a futuro. Por una parte, nos abren un horizonte de comprensión para los fenómenos intelectuales. De modo que, las conclusiones a las que se ha llegado en esta investigación, a pesar de la etimología, no cierran el problema, ni mucho menos aún lo agotan; sino que nos dan lugar a profundizar en los modos en que lo político actúa en el mundo griego del período clásico. Pero, por otra parte, nos exigen también un trabajo de reflexión y comprensión de los procesos históricos intelectuales y su dimensión política, así como de las estrategias interpretativas y el aparato conceptual utilizado. En este sentido, estas herramientas nos sirven como punto de partida para la construcción de una estructura capaz de dar lugar al desarrollo de una

arquitectónica conceptual enriquecida a partir del despliegue de dispositivos hermenéuticos que nos permitan pensar históricamente el modo de darse de los ‘acontecimientos intelectuales’.

En esta investigación se ha dejado de lado el estudio de la función política que asume el discurso protagórico sobre los dioses en un mundo cultural donde política y religión, en tanto instituciones humanas, se encuentran ‘encarnadas’ en el sentido establecido por Polanyi. Tampoco se ha estudiado la función política en el ‘mito de Prometeo’ que Platón le atribuye en el diálogo *Protágoras*. Si bien hemos enmarcado este mito en la sucesión de discursos que articulan los conceptos de νόμος y φύσις, no hemos analizado aspectos políticos relevantes en este mito, por ejemplo, la elección de la figura de Prometeo, la divergencia entre este relato y las otras versiones conservadas, el relato acerca del progreso de la humanidad que ella asume, la importancia que adquiere el desarrollo de las capacidades humanas, el concepto de justicia que en ella se delinea, etc. Asimismo, tampoco se ha abordado el estudio pormenorizado del modo de circulación del discurso protagórico en el siglo IV. Si bien se ha trabajado en parte sobre la recepción platónica de este discurso, no se ha estudiado ni el impacto ni la función política de este en el marco de los debates intelectuales del siglo IV en torno a la definición de conceptos del campo de ‘lo político’.

A partir de esta situación nos surge la necesidad de ampliar el recorte realizado en torno al campo problemático y temporal abordado en esta tesis, así como de profundizar en el desarrollo de conceptos analíticos capaces de dar cuenta de este tipo de fenómenos. En función de los resultados obtenidos en esta investigación se pueden sugerir a menos dos líneas claras de acción posible. Por un lado, elaborar una arquitectónica de los conceptos que forman parte del desarrollo de una historia conceptual de ‘lo político’; pero, por otro lado, profundizar en el estudio de la función política de los debates intelectuales del mundo griego durante el período clásico.

APÉNDICES

APÉNDICE A

Corpus protagoreum

El presente apéndice constituye el *Corpus protagoreum* utilizado en esta tesis, junto con una traducción de los pasajes citados. Las traducciones, excepto las correspondientes a textos siríacos,¹⁵⁶² pertenecen al autor de esta tesis. El *corpus* fue elaborado en base a la nueva edición de los textos realizada por André Laks y Glenn Most. No obstante, debido a la divergencia con estos en cuanto a los criterios utilizados, lo cual modifica la incorporación o no de algunos textos en el *corpus*, se vio la necesidad de realizar una nueva organización del mismo ampliando la cantidad de testimonios que lo componen.¹⁵⁶³ Por este motivo, se incluye, en primer lugar, un esquema de la estructura organizativa de los testimonios junto con el número de pasaje que componen cada sección. En segundo lugar, se exponen los testimonios en lengua original con su correspondiente traducción. En algunos testimonios, cuando el texto lo amerita, se incluyen algunas *variantes textuales* en base al aparato crítico de las ediciones consultadas.¹⁵⁶⁴ Luego, incluí algunas de las notas de trabajo a los textos, las cuales fui elaborando a medida que realizaba

¹⁵⁶² Los textos en siríaco fueron traducidos y anotados por Héctor Francisco, a quien agradezco profundamente.

¹⁵⁶³ Sobre este punto, ver *supra* Capítulo 6, §6.2.3.

¹⁵⁶⁴ Para las ediciones consultadas, ver *infra* “Bibliografía”.

la traducción y necesitaba ir aclarando o definiendo criterios. Estas notas no tienen pretensión de exhaustividad, sino que unas veces solamente informan acerca de las decisiones tomadas en la traducción, otras veces establece el marco hermenéutico desde el cual se realiza la misma o expone las razones por las cuales se los agrupa en una determinada sección y en otras ocasiones simplemente da cuenta de algunas de las discusiones que se establecieron en torno al pasaje. Finalmente, a modo de herramienta para la utilización de este apéndice, se incluye un índice de fuentes con sus respectivas referencias a nuestro *Corpus* y tablas de concordancia entre este y las principales ediciones de testimonios y fragmentos de Protágoras (Diels & Kranz [=DK]; Laks & Most [=LM]).

Esquema de la estructura organizativa del *Corpus*

1. TESTIMONIOS CON NOTICIAS SOBRE PROTÁGORAS [N]

I. Padre y <i>pólis</i>	[N1-N2]
II. Sobrenombre	
II.1. <i>Lógos</i>	[N3-N4]
II.2. Noticias divergentes	[N5-N6]
III. Cronología	[N7-N10]
IV. Noticias dudosas que lo vinculan con Demócrito	
IV.1. Supuesto contacto con Demócrito	[N11-N12]
IV.2. Falsa atribución de una relación maestro-discípulo	
IV.2.A. Demócrito como maestro de Protágoras	[N13-N16]
IV.2.B. Protágoras como maestro de Demócrito	[N17]
V. Escritos: Títulos atestiguados	
V.1. Lista de Diógenes Laercio	[N18]
V.2. <i>[Argumentos] Demoledores</i>	[N19-N20]
V.3. <i>Acerca de los dioses</i>	[N21-N22]
V.4. <i>Acerca de la verdad</i>	[N23-N26]
V.5. <i>Sobre la naturaleza de las cosas</i>	[N27]
V.6. <i>Acerca de lo que es</i>	[N28]
V.7. <i>Gran discurso</i>	[N29]
VI. Visita de Protágoras en Atenas	
VI.1. Primera visita	[N30]
VI.2. Lectura pública	[N31]
VI.3. Segunda visita: testimonio a partir del <i>Protágoras</i> de Platón	[N32-N33]
VI.4. Impacto de su arribo en Atenas	[N34]
VI.5. Conexión con Pericles	[N35-N36]

VII. Legislación de Turios	[N37]
VIII. Periplo en Sicilia	[N38]
IX. Honorarios	[N39-N43]
X. Discípulos	[N44-N45]
XI. Juicio y acusación	[N51-N53]
XII. Muerte	[N54-N56]
XIV. Iconografía	[N57a-c]

2. TESTIMONIOS DE TEXTOS SOBRE EL DISCURSO PROTAGÓRICO

I. Sobre la naturaleza de lo humano	
I.1. Lo humano es medida	[T1]
I.2. Conocimiento de los dioses	[T2]
II. Sobre la educación	[T3-T5]
III. Sobre el lenguaje	
III.1. Las formas del discurso de Protágoras	[T6-T7]
III.2. Análisis del discurso	[T8-T9]
III.3. Lugares comunes	[T10-T11]
III.4. Corrección del lenguaje: gramática y semántica	[T12-T18]
III.5. Argumentación	[T19-T24]
IV. Sobre las matemáticas	[T25-T26]
V. Aplicaciones	
V.1. Interpretación de los poetas	[T27-T29]
V.2. Paradoja (Litigio en torno a los honorarios)	[T30-T31]
VI. Representaciones antiguas del discurso protagórico (siglos V y IV)	
VI.1. Autores dramáticos	
VI.1.A. Comedia ática Antigua	
VI.1.A.a. Referencias a Protágoras	[T32-T34]
VI.1.A.b. Alusión a temas protagóricos: argumentación	[T35-T36]
VI.1.A.c. Aplicación cómica de temas protagóricos	
(α) Corrección del lenguaje	[T37]
(β) Argumentación	[T38]
VI.1.B. Tragedia ática	
VI.1.B.a. Noticias sobre las referencias a Protágoras en la tragedia	[T39]
VI.1.B.b. Posible alusión a temas “protagóricos” en la tragedia	
(α) Relativismo epistemológico	[T40-T42]
(β) Sobre la argumentación	[T43-T45]
(γ) Acerca de la enseñanza de la excelencia	[T46]
VI.2. Platónicas	
VI.2.A. Figura de Protágoras en <i>Protágoras</i>	
VI.2.A.a. Caracterización de Protágoras como sofista	[T47]
VI.2.A.b. Caracterización de las enseñanzas de Protágoras	[T48-T49]
VI.2.B. Explicación ‘protagórica’ de lo humano-medida en <i>Teeteto</i>	[T50]

VI.2.C. Posiciones políticas del discurso protagórico	
VI.2.C.a. Mito de Protágoras en el <i>Protágoras</i> de Platón	
(α) Elección de la forma del argumento	[T51]
(β) El mito	[T52]
(γ) Interpretación del mito	[T53]
VI.2.C.b. Educación para la vida en la <i>pólis</i> (<i>politikês</i>)	
(α) Participación en la excelencia sobre los asuntos de la <i>pólis</i> (<i>politikês aretês</i>)	
(α.1) Todos participan en la justicia	[T54]
(α.2) La excelencia en los asuntos de la <i>pólis</i> (<i>politikês aretês</i>) procede de la instrucción	[T55]
(β) Acerca de la enseñanza de la excelencia (<i>aretê</i>)	
(β.1) Consideraciones sobre la enseñanza	[T56]
(β.2) Preocupación por la excelencia (<i>aretê</i>) en el ámbito privado	[T57]
(β.3) Preocupación por la excelencia (<i>aretê</i>) en el ámbito público	[T58]
(β.4) Relatividad de la excelencia (<i>aretê</i>)	[T59]
VI.2.C.c. Relativismo cultural	
(α) Tesis del relativismo cultural	[T60]
(β) Derivaciones políticas del relativismo cultural	[T61-T62]
(γ) Alusión a las posiciones políticas del relativismo cultural	[T63]

3. TESTIMONIOS DE LA RECEPCIÓN ANTIGUA DEL DISCURSO PROTAGÓRICO

I. El ataque de Demócrito	[R1-R3]
II. Discusiones con el pensamiento protagórico: el “Protágoras refutado”	
II.1. Platón	
II.1.A. El contexto de la cita de lo humano medida en <i>Teeteto</i>	[R4]
II.1.B. Interpretaciones de lo humano medida en <i>Teeteto</i>	
II.1.B.a. Relativismo individual	[R5a-b]
II.1.B.b. Movimiento universal (la doctrina secreta de Protágoras)	[R6]
II.1.C. Las refutaciones de lo humano medida en <i>Teeteto</i>	
II.1.C.a. Acerca del agente de la sensación/percepción	[R7-8]
II.1.C.b. Acerca del conocimiento mediante el recuerdo	[R9]
II.1.C.c. Auto-refutación de la doctrina de Protágoras	[R10-R11]
II.1.C.c. (Adición) Referencia a la auto-refutación de Protágoras en <i>Eutidemo</i>	[R12]
II.1.D. Interpretación de lo humano medida en <i>Crátilo</i>	[R13]
II.1.E. Alusión a lo humano medida en <i>Leyes</i> de Platón	[R14]
II.1.F. Aplicaciones políticas	

II.1.F.a. Politización de la enseñanza de Protágoras	[R15]
II.1.F.b. Refutación de la enseñanza protagórica	
(α) Tesis: no enseñabilidad de la <i>eubolia</i>	[R16]
(β) Argumento I: Asuntos público	[R17]
(γ) Argumento II: Asuntos privados	[R18]
II.1.F.c. Refutación de la aplicación política de lo humano medida	[R19]
II.2. Aristóteles	[R20-25]
II.3. Los escépticos	[R26-R29]
II.4. Epicúreos	
II.4.A. Mención en Epicuro	[R30]
II.4.B. Una polémica concerniente a los dioses	[R31]
II.5. Cicerón	[R32-R33]
III. Noticias tardías sobre el discurso protagórico	
III.1. Sobre el vínculo entre <i>República</i> de Platón y <i>Antilogías</i> de Protágoras	[R34-R36]
III.2. Interpretaciones del discurso protagórico a partir del <i>Teeteto</i> de Platón	[R37-R38]
III.3. Protágoras como ‘erístico’	[R45-R48]
III.4. Acerca de la actitud adversa de Platón hacia Protágoras	
III.4.A. Parodia platónica del estilo protagórico	[R49]
III.4.B. Protágoras como sujeto al que se dirige el discurso platónico	[R50]
III.5. Refutaciones a la tradición en que se inscribe el “Mito de Protágoras” transmitido por Platón	[R51-52]
III.6. Representaciones historiográficas	
III.6.A. Protágoras como filósofo	[R53-R58]
III.6.B. Protágoras como sofista	[R59-R61]
IV. Representación de disputas protagóricas	
IV.1. Sobre el argumento del grano de mijo (Zenón y Protágoras)	[R62]
IV.2. Sobre el pago de honorarios (Protágoras y Evatlo)	[R63]
V. Intento de explicación biográfica de su discurso acerca de los dioses	[R64]
VI. Noticia neoplatónica sobre Protágoras	[R65]
VII. Protágoras entre los cristianos	
VII.1. Uso exegético del escepticismo de Protágoras	[R66]
VII.2. Sarcasmo	[R66-R67]
VII.3. Repeticiones de la acusación por ateísmo	[R68]
VIII. Protágoras entre los judíos	[R71]
IX. Un aforismo atribuido a Protágoras en Siríaco	[R72]
X. Menciones de difícil atribución	[R73]

4. NOTAS DE TRABAJO

- 4.1. Testimonios con noticias sobre Protágoras
- 4.2. Testimonios de textos del discurso protagórico
- 4.3. Testimonios de la recepción antigua del discurso protagórico

5. ÍNDICES Y TABLAS DE CONCORDANCIA

5.1. Índice de fuentes

5.2. Tabla de concordancias

5.2.1. *Corpus protagoreum* a DK, LM y otras ediciones

5.2.2. DK a *Corpus protagoreum*

5.2.3. LM a *Corpus protagoreum*

A.1. TESTIMONIOS CON NOTICIAS SOBRE PROTÁGORAS [N]

I

Padre y *pólis*

N1. D.L. 9.50 [80A1 (DK), 31P1 (LM), Eup. fr. 157 (PCG)]

Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἦ, ὡς Ἀπολλόδωρος [FGH 244 F 70] καὶ Δίνων^[1] ἐν Περσικῶν ἐί^[2][FGH 690 F6], Μαιανδρίου, Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡκρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τοῖς Περὶ νόμων [Frag. 150 (DSA)] [...N37]. ὡς δ' Εὐπολις ἐν Κόλαξιν [fr. 157 PCG], Τήιος· φησὶ γάρ·

Protágoras, hijo de Artemón o, como dicen Apolodoro y Dinón en el libro de las *Pérsicas*, <era hijo> de Meandrio, era natural de Abdera, según dice Heráclides del Ponto en sus libros *Acerca de las leyes*, [... N37]. Según Éupolis en *Aduladores* (*Kólakes*), era de Teos, pues dice:

«Dentro está Protágoras, el de Teos»

ἐνδον^[3] μὲν ἐστι Πρωταγόρας ὁ Τήιος

Variantes textuales. ^[1] δίων mss., corr. Menagius || ^[2] Περσικῶν ἐί Diels : περσικοῖς ἐν B : περσ (comp.) ἐν P¹ : περσικοῖς F || ^[3] ἐνδον Cobet [Kock (1880-1888), Marcovich (1999)] : ἐνδο θBPF : ἐνδοθι D, Frob [Runkel (1829), Meineke (1839-1857), Töppel (1846)].

Cf. T37. D.L. 9.50

N2. St.Byz. *sv.* Τέως [80A3 (DK), 31P13c (LM)].

<Τέως> τὸ ἐθνικὸν Τήιος, ἀφ' οὗ Πρωταγόρας ὁ Τήιος.

<Teos> El étnico es “teano”, de allí: Protágoras el teano <es decir, el de Teos>.

II Sobrenombre

II.1 *Lógos*

N3. Hsch. *Onomatol. apud Σ ad Pl. R.* 600c [80A3 (DK), 31P13c (LM)]

[...] <sc. Πρωταγόρας> ἐπεκλήθη Λόγος
[...]

[...] <sc. Protágoras> fue apodado “*Lógos*”
[...]

N4. Ael. *VH* 4.20.16 [(≠DK), (≠LM)]

“Ὅτι οἱ Ἄβδηρίται ἐκάλουν [...] τὸν δὲ
Πρωταγόραν Λόγον.

Los ciudadanos de Abdera llaman [...]
“*Lógos*” a Protágoras.

II.2 *Noticias divergentes:*

N5. D.L. 9.50 [80A1 (DK), (≠ LM), Favorinus, fr. 45 (Mensching)].

Ἐκαλεῖτό τε Σοφία, ὡς φησι Φαβωρίνος ἐν
Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ [fr. 45 (Mensching)].

<A Protágoras> le llamaban “Sabiduría”
[*Sophía*], según cuenta Favorino en su
Historia miscellanea.

N6 [= **N40.2**]. *Suda*, s.v. Πρωταγόρας (Π.2958) [(≠DK), (≠ LM)].

πρῶτος τε οὗτος [...] μισθὸν ἔπραξε τοὺς
μαθητὰς μνᾶς ρ#: διὸ καὶ ἐπεκλήθη Λόγος
ἔμμισθος.

Fue el primero [...] en cobrar a sus
alumnos, cien minas (debido a ello fue
apodado “Argumento alquilado” [*lógos*
émmisthos]).

III Cronología

N7. Pl. *Prt.* 317c [80A5 (DK); 31P2a (LM)].

[ΠΡ.] [...] καίτοι πολλά γε ἔτη ἤδη εἰμι ἐν τῇ τέχνῃ· καὶ γὰρ καὶ τὰ σύμπαντα πολλά μοί ἐστιν— οὐδενὸς ὅτου οὐ πάντων ἂν ὑμῶν καθ' ἡλικίαν πατὴρ εἶην [...]

[Protágoras:] [...] Ciertamente es que llevo muchos años dedicado a esta profesión. Y también que son muchos años los que tengo. No hay ninguno entre ustedes <i.e. Sócrates, Alcibiades, Calias, Critias, Pródico, Hipias>, ninguno del que yo, por mi edad, no puede ser su padre. [...]

Texto paralelo: N7.1. D.L. 9.42 [A1 (DK); (LM)]: Θρασύλος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Τὰ πρὸ τῆς ἀναγνώσεως τῶν Δημοκρίτου βιβλίων, (...) μένηται (...) Πρωταγόρου τοῦ Ἀβδηρίτου, ὃς ὁμολογεῖται κατὰ Σωκράτην γεγονέναι. [“Trásilo en su obra titulada Prologo a la lectura de los libros de Demócrito...menciona... a Protágoras de Abdera, al que se reconoce que fue contemporáneo de Sócrates.”]

N8. Pl. *Me.* 91e [80A8 (DK); 31P2b (LM)].

[ΣΩ.] οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἐβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα.

[Sócrates:] Creo que él murió a la edad de setenta años, después de dedicarse por cuarenta <años> a su profesión.

N9. D.L. 9.56 [80A1 (DK); 31P3 (LM)]

Ἀπολλόδωρος δὲ φησιν [FGH 244 F71] ἐβδομήκοντα, σοφιστεῦσαι δὲ τεσσαράκοντα καὶ ἀκμάζειν κατὰ τὴν τετάρτην καὶ ὀγδοηκοστὴν Ὀλυμπιάδα.

Apolodoro dice <sc. que Protágoras murió> a la edad de setenta años, que fue activo como sofista por cuarenta años, y que floreció en la octogésimo cuarta Olimpiada (444-440).

N10. Eus. *Chron.* (*Hier.*), p. 113.20 [80A4 (DK); 31P4 (LM)]

[ad Ol. 84.2]^[1] Eurípides [...] clarus habetur et Protágoras sophista [...].

[Olimpiada 84 (444-440):] Eurípides [...] era considerado famoso, así como Protágoras, el sofista.

Variantes textuales. 84.2] 84 L : XXI [i.e. 84.1] OP

IV

Noticias dudosas que lo vinculan con Demócrito

IV.1.

Supuesto contacto con Demócrito

N11a. D.L. 9.53 [80A1 (DK); 31P6a (LM); Arist., fr. 63 (Rose); Epicur., fr. 172 10-13 (Us.)]

καὶ πρῶτος τὴν καλουμένην τύλην, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν, εὖρεν, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ παιδείας [fr. 63 Rose]. φορμοφόρος γὰρ ἦν, ὡς καὶ Ἐπίκουρος πού φησι [fr. 172 Us]. καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἤρθη^[1] πρὸς Δημοκρίτου,^[2] ξύλα^[3] δεδεκῶς^[4] ὀφθείς.^[5]

Fue <sc. Protágoras> el primero en inventar la llamada *tylē* <i.e. el nudo> sobre el que se lleva la carga, según dice Aristóteles en su tratado *Acerca de la educación*. Pues fue “changarín de cargas”, según dice Epicuro en uno de sus escritos, y por esta razón Demócrito, quién en una ocasión lo vio mientras ataba un haz de leña, lo tenía en buena estima.

Variantes textuales. ^[1] ἤχθη Croenert (servato δημόκριτον) || ^[2] δημόκριτον en mss., corregido por Toup || ^[3] ξύλα <τύλη> Croenert : ξύλα <εὐ> Marcovich || ^[4] δεδεκῶς Casaubon : δεδο- B : δεδω- PF || ^[5] ὀφθείς σόφως coni. Croenert.

Textos paralelos: **N11.1.** D.L. 10.8 [LXIX (L); Epicur., fr. 172 8-9 (Us.)]: φορμοφόρον τε Πρωταγόραν καὶ γραφέα Δημοκρίτου καὶ ἐν κώμαις γράμματα διδάσκειν. [*“<Epicuro llamaba> a Protágoras ‘changarín de cargas’, ‘escriba de Demócrito’, quien en la aldea le enseñó las letras”*]

N11b. Ath. 8.354c [68A9 (DK); 27P27 (LM); Epicur., fr. 172 1-7 (Us.)]

ἐν δὲ τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ ὁ Ἐπίκουρος καὶ Πρωταγόραν φησὶ τὸν σοφιστὴν ἐκ φορμοφόρου καὶ ξυλοφόρου πρῶτον μὲν γενέσθαι γραφέα Δημοκρίτου· θαυμασθέντα δ' ὑπ' ἐκείνου ἐπὶ ξύλων τινὶ ἰδίαι συνθέσει ἀπὸ ταύτης τῆς ἀρχῆς ἀναληφθῆναι ὑπ' αὐτοῦ καὶ διδάσκειν ἐν κώμῃ τινὶ γράμματα, ἀφ' ὧν ἐπὶ τὸ σοφιστεῦν ὀρμήσαι.

En la misma carta dice Epicuro que también el sofista Protágoras, “changarín” y cargador de leña, dejó este trabajo para hacerse escriba de Demócrito. Habiéndose mostrado asombrado éste <sc. Demócrito> por la manera particular que tenía de disponer la leña, en aquel momento lo acogió y le enseñó en cierta aldea las letras, después de lo cual comenzó Protágoras a dedicarse a la sofística.

N11c. Gell. 5.3.1-6 [(≠DK); (≠LM); LXX (L)]

[1] Protagoram, uirum in studiis doctrinarum egrerium, cuius nomen Plato libro suo illi incluto inscripsit, adulescentem aiunt uictus quaerendi gratia in mercedem missum

[2] uecturasque onerum corpore suo factitauisse, quod genus Graeci ἀχθοφόρους uocant, Latine 'baiulos' appellamus.

[3] Is de proximo rure Abdera in oppidum, cuius popularis fuit, caudices ligni plurimos funiculo breui circumdatos portabat.

[4] Tum forte Democritus, ciuitatis eiusdem ciuis, home ante alios uirtutis et philosophiae gratia uenerandus, cum egrederetur extra urbem, uidet eum cum illo genere oneris tam impedito ac tam incohibili facile atque expedite incedentem et prope accedit et iuncturam posituramque ligni scite periteque factam considerat petitque, ut paululum adquiescat.

[5] Quod ubi Protagoras, ut erat petitum, fecit atque itidem Democritus aceruum illum et quasi orbem caudicum breui uincolo comprehensum ratione auqdam quasi geometrica librari containerique animaduertit, interrogauit, quis id lignum ita composuisset, et, cum ille a se compositum dixisset, desiderauit, uti solueret ac denuo in modum eundem collocaret.

[6] At postquam ille soluit ac similiter composuit, tum Democritus animi acien sollertiamque hominis non docti demiratus: 'mi adulescens,' inquit 'cum ingenium bene faciendi habeas, sunt maiora melioraque, quae facere mecum possis', abduxitque eum statim secumque habuit et sumptum ministrauit et

[1] Dicen que Protágoras, hombre célebre por su dedicación a las doctrinas filosóficas y cuyo nombre puso Platón a uno de sus célebres libros, en su juventud, para procurarse el sustento, hubo de trabajar a sueldo y dedicarse a transportar a hombros pesados bultos,

[2] como los portadores a quienes los griegos denominan ἀχθοφόρους y que en latín llamamos *baiulos*.

[3] En una ocasión transportaba una enorme pila de troncos de madera, atados con una cuerda corta, desde un campo próximo hasta la ciudad de Abdera, donde había nacido.

[4] Y sucedió que Demócrito, hombre más digno de respeto que ningún otro a causa de su virtud y de su filosofía, salía de la ciudad y se topó por casualidad con Protágoras, que portaba con suma facilidad aquella carga tan pesada y difícil de llevar; se acerca y observa la disposición de los troncos y su colocación sabia y experta, y le pide que descanse un momento.

[5] Cuando Protágoras hizo lo que se le había pedido y Demócrito, a su vez, observó que aquel montón y aquella especie de cilindro de troncos estaba sujeto con una cuerda corta y nivelado en virtud de una proporción casi geométrica, le preguntó quién había dispuesto así aquella madera y, al decirle que la había colocado él, expresó su deseo de que la desatara y la volviera a colocar de la misma manera.

[6] Una vez que la desató y volvió a ordenarla de modo similar, Demócrito, asombrado por el vivo ingenio y la destreza de aquel hombre sin instrucción, le dijo: "Querido muchacho, dado que posees ingenio para hacer las cosas tan bien, conmigo podrás llevar a cabo cosas mejores y más importantes". Y al punto se

philosophias docuit et esse eum fecit,
quantus postea fuit.

lo llevó, lo mantuvo en su compañía, le
pagó los gastos, le enseñó filosofía e hizo
que fuera tan grande como fue.

N12. Hsch. *Onomatol.* apud Σ *ad Pl., R.* 600c [80A3 (DK); 31P6b (LM)]

Οὗτος φορτοβαστάκτης ἦν, ἐντυχῶν δὲ
Δημοκρίτῳ ἐφιλοσόφησεν καὶ ἐπὶ ῥητορείαν
ἔσχεν [... **R45**]

Era <sc. Protágoras> portador de cargas,
pero, luego de su encuentro con
Demócrito, comenzó a hacer filosofía y se
dedicó a la retórica [... **R45**]

IV.2.

Falsa atribución de una relación maestro-discípulo

VI.2.A

Demócrito como maestro de Protágoras

N13. D.L. 9.50 [80A1 (DK); 31P5 (LM)]

Δήκουσε δ' ὁ Πρωταγόρας Δημοκρίτου

Protágoras estudió con Demócrito

Cf. **N11.1.** D.L. 10.8 || **N11b.** Ath. 8.354c

N14. [= **R56**] Clem.Al. *Strom.* 1.14.64.2-4 [57A1 (DK); (≠LM)]

Δημοκρίτου δὲ ἀκουσθαὶ Πρωταγόρας ὁ
Ἀβδηρίτης καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος [...]

Los discípulos de Demócrito fueron
Protágoras de Abdera y Metródoro de
Quíos [...]

N15. Eus. *PE* 14.3.7 [(DK); (≠LM)]

ὁ μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγονῶς ἐταῖρος, ὁ
Πρωταγόρας [... **N53**]

Protágoras, quien había sido discípulo de
Demócrito, [... **N53**]

Cf. **R54.** Eus. *PE* 14.17.10 || **R55.** Eus. *PE* 10.14.15.

N16. Philostr. *VS* 1.10.1-2, p. 13.1-8 [80A2 (DK); 31P7 (LM)]

Πρωταγόρας δὲ ὁ Ἀβδηρίτης σοφιστὴς Δημοκρίτου μὲν ἀκροατῆς οἴκοι ἐγένετο, ὠμίλησε δὲ καὶ τοῖς ἐκ Περσῶν μάγοις κατὰ τὴν Ξέρξου ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἔλασιν. πατὴρ γὰρ ἦν αὐτῷ Μαιάνδριος [...] δεξάμενος δὲ καὶ τὸν Ξέρξην οἰκία τε καὶ δάροις τὴν ξυνουσίαν τῶν μάγων τῷ παιδί παρ' αὐτοῦ εὔρετο [...]

Protágoras de Abdera, el sofista, fue discípulo de Demócrito en su casa, tuvo relación con los magos persas durante la expedición de Jerjes contra la Hélade. Su padre, en efecto, era Meandrio [...], <quien> alojó en su casa a Jerjes, <por lo cual> consiguió mediante regalos que su hijo se relacionase con los magos [...]

IV.2.B

Protágoras como maestro de Demócrito

N17. [Gal.] *Hist.Phil.* 3.44-53 [601.10-12 (DG)]

Δημόκριτος δὲ παρ' αὐτοῦ τὸ δόγμα παρειληφώς μᾶλλον ἐκράτουνεν. οὗ Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης ζηλωτής, [...]

Demócrito acogiendo la teoría <sc. de los átomos de Leucipo>, la reforzó. Fue un entusiasta seguidor de Protágoras de Abdera,... [= **R56**]

V

Escritos: Títulos atestiguados

V.1

Lista de Diógenes Laercio

N18. D.L. 9.55 [80A1 (DK); 31D1 (LM)]

(55) ἔστι δὲ τὰ σωζόμενα αὐτοῦ βιβλία τάδε.^[1] Τέχνη ἐριστικῶν^[2], Περὶ πάλης, Περὶ τῶν^[3] μαθημάτων, Περὶ πολιτείας, Περὶ φιλοτιμίας, Περὶ ἀρετῶν, Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων, Προστακτικός, Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, Ἀντιλογιῶν α' β' ^[4].

Éstos son los libros que se han conservado de él: *Técnica del combate discursivo* [*tékhnē eristikón*], *Acerca de la lucha*, *Acerca de cuestiones de enseñanza*, *Acerca de la politeia*, *Acerca de amor a los honores*, *Acerca de las virtudes*, *Acerca de la condición originaria* <sc. de la humanidad>, *Acerca de los asuntos del Hades*, *Acerca de lo que los hombres hacen*

*mal, Discurso imperativo, Discurso judicial
acerca de los honorarios, Antilogías
[Argumentos opuestos] (en dos libros).*

Variantes textuales: (*sigla:* Marcovich) ^[1] post τὰδε lac. ind. Menagius || ^[2] ἐριστικῶν en algunos mss. (P¹QFD)
: ἐριστικὸν en otros mss. (BP³W) || ^[3] τῶν : omitido en F || ^[4] α' : omitido en F.

V.2

«[Argumentos] Demoladores»

N19. Pl. *Sph.* 232d-e [80B8 (DK); 31D2 (LM)]

[ΞΕ] τὰ γε μὴν περὶ πασῶν τε καὶ κατὰ μίαν
ἐκάστην τέχνην, ἃ δεῖ πρὸς ἕκαστον αὐτὸν
τὸν δημιουργὸν ἀντειπεῖν, δεδημοσιωμένα
που καταβέβληται γεγραμμένα τῷ
βουλομένῳ μαθεῖν.

[ΘΕ] Τὰ Πρωταγόρεά μοι φαίνεται περὶ τε
πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν εἰρηκέναι.

[Extrajero:] Respecto de los asuntos
propios de todas las técnicas y conforme
con cada una de ellas, lo que debe objetarse
a cada artesano se encuentra depositado
en un dominio público, por escrito para
quienes deseen aprenderlo.

[Teeteto:] Me parece que hablas de los
tratados de Protágoras acerca de la lucha y
las otras técnicas.

N20. S.E. *M* 7.60 [80B1 (DK); 31D3 (LM)]

ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Καταβαλλόντων
ἀνεφώνησε. [... T1]

Al menos él proclamó al principio de sus
[Argumentos] Demoladores
(Kataballontes): [... T1]

V.3

«Acerca de los dioses»

N21. D.L. 9.54 [80A1 (DK); 31D4a (LM)]

πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν
Περὶ θεῶν [... N31]

Hizo leer en público el primero de sus
discursos, <el titulado> *Acerca de los dioses*
[... N31].

N22. Eus. *PE* 14.3.7 [80B4 (DK); 31D4b (LM)]

<p>[N15...] Λέγεται γοῦν τοιαῦδε κεχρηῆσθαι εἰσβολῆ ἔν τῷ Περὶ θεῶν συγγράμματι. [... T2.3]</p>	<p>[N15...] Se dice que él se sirvió de la siguiente introducción para su tratado <i>Acerca de los dioses</i>: [... T2.3]</p>
---	---

V.4
«*Acerca de la verdad*»

N23. Pl. *Tht.* 161c [80B1 (DK); 31D5a (LM)]

<p>[ΣΩ.] τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας [... R7]</p>	<p>[Sócrates:] Me ha dejado sorprendido el comienzo de su discurso <i>Acerca de la verdad</i>, porque allí no dice [...R7]</p>
--	--

N24. Pl. *Cra.* 391c [80A24 (DK); 31D5b (LM)]

<p>[EP.] [...T12] ἄτοπος μὲντ' ἂν εἶη μου, ὦ Σώκρατες, ἢ δέησις, εἰ τὴν μὲν Ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅλως οὐκ ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα ἀναπῶν ὡς του ἄξια.</p>	<p>[Hermógenes:] [...T12] Sería fuera de lugar, Sócrates, mi petición, si, sin aceptar bajo ningún concepto el tratado <i>Acerca de la verdad</i> de Protágoras, considerara como dignas de valor 'las verdades' que allí se afirman.</p>
---	---

N25. Anónimo, *Comentario al «Teeteto»* (*PBerol.* inv. 9782, col. 2.3-8) [31D5c (LM); 88 1T (*CPF*); (≠DK)]

<p>[...] ὁ δ[ε] Θεαίτητος ἐνετύγχανεν τῷ συγγράμ ματι τῷ Πρωταγόρου τῷ Περὶ ἀληθείας, ἐν ᾧ περὶ ἐπιστήμης λέγει.</p>	<p>Teeteto estaba familiarizado con el tratado de Protágoras <i>Acerca de la verdad</i>, en el que habla del 'conocimiento'.</p>
--	--

N26. Anónimo, *Comentario al «Teeteto»* (*PBerol.* inv. 9782, col. 60.26-38) [88 1T (*CPF*); (≠LM), (≠DK)]

<p>[... Πρωτα]γόρειος [± 9]ενου ἐ [±8 ἐ]πιστη ²⁵[μ ±8]ς αισθη [... ἐσπουδ]άκει [γὰρ πε]ρὶ τ[ὰ ἐ]κείνου [συγγράμ]μ[α]τα ὁ Θε [αίτητος] συμβαλῶν ³⁰ [Θεοδῶρ]ω τῷ</p>	<p>[...] porque Teeteto se había interesado en los escritos de Protágoras, ya que estaba vinculado con Teodoro, quien era su amigo. Muestra esto también cuando, al</p>
--	---

ἐκεῖ|[νου φιλ.]ω δ[η]λοῖ δὲ |[καὶ ἐπ]ειδὰ[ν]
 πυθο|[μένο]υ Σωκράτους |[εἰ ἐν]έτυχεν τῷ
 Πει³⁵[ρι ἀ]ληθε[ία]ς συγ|[γράμ]ματι,
 λ[έ]γει ὁ |[Θεαίτ]ητ[ος] ὅτι
 ἐντε|[τύχη]κ[ε]ν[ν] πολλάκις.

preguntarle Sócrates si estaba familiarizado con el libro *Sobre la verdad*, Teeteto dice que está muy familiarizado con él.

V.5

«*Sobre la naturaleza de las cosas*» (?)

N27. Cic. *Orat.* 3.32.128 [84B3 (DK); 31D6 (LM)]

quid de Prodicō Ceo, de Trasymachō Chalcedonio, de Protāgora Abderita loquar? quorum unusquisque plurimum temporibus illis etiam de natura rerum et disseruit et scripsit.

¿Qué puedo decir <sc. acerca de la habilidad de los antiguos oradores para hablar sobre un asunto> en relación a Pródico de Ceos, Trasímaco de Calcedonia o Protágoras de Abdera, quienes en esos tiempos, disertaron y escribieron profusamente también sobre la naturaleza de las cosas?

V.6

«*Acerca de lo que es*»

N28. Eus. *PE* 10.3.25 (= Porphyrius Tyrius, ἀπὸ τοῦ ἁ τῆς Φιλολόγου ἀκροάσεως) [80B2 (DK); 31D7 (LM)]

[...] Πρωταγόρου τὸν Περὶ τοῦ ὄντος [...] λόγου πρὸς τοὺς ἐν τὸ ὄν εἰσάγοντας [...]

[...] El discurso de Protágoras *Acerca de lo que es* [...] contra aquellos quienes introducen la tesis de que 'aquello que es' es uno. [...]

V.7
«*Gran discurso*»

N29. *Anecdota Graecae* I, 171.31 [80B3 (DK); 31D8 (LM)]

ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Μεγάλῳ λόγῳ ὁ
Πρωταγόρας εἶπε [... **T3**]

En el libro titulado *Gran discurso*
Protágoras dijo: [... **T3**]

VI
Visita de Protágoras en Atenas

VI.1
Primera visita

N30. *Pl. Prt.* 310e3-5 [(≠DK); (≠LM)]

[ΣΩ.] <Ἴπποκράτης> [...] ἐγὼ γὰρ ἄμα
μὲν καὶ νεώτερός εἰμι, ἅμα δὲ οὐδὲ ἐώρακα
Πρωταγόραν πώποτε οὐδ' ἀκήκοα οὐδέν· ἔτι
γὰρ παῖς ἦ ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησε.

[Sócrates:] <dijo Hipócrates> [...] Pues
yo no sólo soy muy joven, sino que además
nunca he visto a Protágoras ni jamás lo he
oído, pues aún era muy niño cuando
estuvo antes en la *pólis*.

VI.2
Lectura pública

N31. *D.L.* 9.54 [80A1 (DK); 31P8 (LM)]

πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν
Περὶ θεῶν, [...]· ἀνέγνω δ' Ἀθήνησιν ἐν τῇ
Εὐριπίδου οἰκίᾳ ἢ, ὡς τινες, ἐν τῇ
Μεγακλείδου· ἄλλοι ἐν Λυκείῳ^[1], μαθητοῦ
τῆν φωνὴν αὐτῷ χρήσαντος Ἀρχαγόρου^[2]
τοῦ Θεοδότου.

Hizo leer en público el primero de sus
discursos, <el titulado> *Acerca de los dioses*
[...]. Lo hizo leer en Atenas, en casa de
Eurípides o, como dicen algunos, en la de
Megáclides; otros dicen que en el Liceo,
prestándole la voz su discípulo Arcágoras,
hijo de Teódoto.

Variantes textuales. ^[1]λυκείῳ en algunos mss. (FDP⁴): λυκία en B: λυκεία en P¹Q || ^[2]ἀρσαγόρου en B

VI.3

Segunda visita: testimonio a partir del «Protágoras» de Platón

N32. Ath. *Deipnos*. 5.218B [80A11 (DK); 31P9a (LM)]

ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ ἐν τῷ Πρωταγόρα διάλογος, μετὰ τὴν Ἰππονίκου τελευτὴν γενόμενος παρελιγφότος ἤδη τὴν οὐσίαν Καλλίου, τοῦ Πρωταγόρου <μέμνηται>^[1] παραγεγονότος τὸ δεύτερον οὐ πολλαῖς πρότερον ἡμέραις. ὁ δ' Ἰππόνικος [...] τέθνηκε [...] πρὸ τῆς ἐπ' Ἀλκαίου διδασκαλίας τῶν Εὐπόλιδος Κολάκων οὐ πολλῶ χρόνῳ κατὰ τὸ εἰκός. προσφατον γάρ τινα τοῦ Καλλίου τὴν παράληψιν τῆς οὐσίας ἐμφαίνει τὸ δράμα. ἐν οὖν τούτῳ τῷ δράματι Εὐπόλις τὸν Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει, Ἀμειψίας δ' ἐν τῷ Κόννῳ δύο πρότερον ἔτεσιν διδαχθέντι οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῷ τῶν φροντιστῶν χορῶ· δῆλον οὖν ὡς μεταξὺ τούτων τῶν χρόνων παραγέγονεν.

Ciertamente, el diálogo descrito en el *Protágoras* <sc. de Platón> tuvo lugar después de la muerte de Hipónico, cuando Calias había recibido su herencia. Pues <recuerda> la presencia de Protágoras como habiendo llegado por segunda vez no muchos días antes [cf. Pl., *Prt.* 309d]. Hipónico [...] probablemente murió [424] no mucho antes de la representación de *Aduladores* de Éupolis [421] en el Arcontado de Alceo. Pues la obra representa la toma de la herencia por parte de Calias como un hecho reciente. En esta obra Éupolis pone en escena a Protágoras como recién arribado, mientras que Amipsias en *Conos*, la cual había sido representada dos años antes [423], no lo incluye en su coro de los pensadores. Por tanto, es evidente que llegó entre estas dos fechas [*i.e.* entre 423-421].

N33. Ath. *Deipnos*. 11, 505F-506A [80A11 (DK); 31P9b (LM)]

ἀλλὰ μὴν οὐ δύνανται Πάραλος καὶ Ξάνθιππος οἱ Περικλέους υἱοὶ^[1] Πρωταγόρα διαλέγεσθαι, ὅτε <τὸ> δεύτερον ἐπεδήμησε ταῖς Ἀθήναις, οἱ ἔτι πρότερον τελευτήσαντες <τῷ λοιμῶ>.

Pero Páralo y Jántipo, los hijos de Pericles, no pudieron haber dialogado con Protágoras cuando visitó Atenas por segunda vez [*i.e.* entre 423-421], pues habían muerto antes <por la peste> [430].

Variantes textuales. ^[1] Después de υἱοὶ en los mss. aparece τελευτήσαντος τῷ λοιμῶ, suprimido por Kaibel || ^[2] <τὸ> Kaibel || ^[3] οἱ πέμπτῳ ἔτει πρότερον Asaubon : οἱ πολλοῖς ἔτεσι πρότερον Kaibel || ^[4] <τῷ λοιμῶ> Kaibel.

VI.4

Impacto de su arribo en Atenas

N34. Pl. *Prt.* 310a-b, 310e-311a [31P10 (LM); (≠ DK)]

[ΣΩ.] τῆς γὰρ παρελθούσης νυκτὸς ταυτησί, ἔτι βαθέος ὄρθρου, Ἴπποκράτης, ὁ Ἀπολλοδώρου υἱὸς Φάσωνος δὲ ἀδελφός, τὴν θύραν τῆ βακτηρία πάνυ σφόδρα ἔκρουε, καὶ ἐπειδὴ αὐτῷ ἀνέωξέ τις, εὐθύς εἶσω ἦει ἐπειγόμενος, καὶ τῆ φωνῆ μέγα λέγων, «ὦ Σώκρατες,» ἔφη, «ἐγρήγορας ἢ καθεύδεις;» καὶ ἐγὼ τὴν φωνὴν γνοὺς αὐτοῦ, «Ἴπποκράτης,» ἔφη, «οὔτος· μή τι νεώτερον ἀγγέλλεις;» «Οὐδέν γ',» ἦ δ' ὅς, «εἰ μὴ ἀγαθὰ γε.» «εὖ ἂν λέγοις,» ἦν δ' ἐγώ. «ἔστι δὲ τί, καὶ τοῦ ἕνεκα τηνικάδε ἀφίκου;» «Πρωταγόρας,» ἔφη, «ἤκει,» στὰς παρ' ἐμοί. [...] [310e] «ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἦκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῷ. ἐγὼ γὰρ ἅμα μὲν καὶ νεώτερός εἰμι, ἅμα δὲ οὐδὲ ἐώρακα Πρωταγόραν πώποτε οὐδ' ἀκήκοα οὐδέν· ἔτι γὰρ παῖς ἦ ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησε. ἀλλὰ γάρ, ὦ Σώκρατες, πάντες τὸν ἄνδρα ἐπαινοῦσιν καὶ φασιν σοφώτατον εἶναι λέγειν· ἀλλὰ τί οὐ βαδίζομεν παρ' αὐτόν, ἵνα ἔνδον καταλάβωμεν; [...]

La noche pasada, cuando estaba a punto de amanecer <pero todavía estaba oscuro>, Hipócrates, el hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, golpeó muy fuertemente la puerta con un bastón, y cuando alguien le abrió, entró de inmediato apresuradamente y dijo con voz alta: «Sócrates –dijo– ¿estás despierto o duermes?» Reconocí su voz y dije: «ese es Hipócrates; ¿no anuncias alguna mala noticia?» «No, –dijo él– sino buenas». «Que sea buena», dije. «¿Qué sucede entonces y por qué llegas tan temprano?» «Protágoras está aquí», dijo parándose junto a mí. [...] «Por eso vengo ahora contigo, para que puedas hablarle sobre mí. Pues soy demasiado joven y nunca he visto a Protágoras ni lo he oído hablar, ya que era aún un niño cuando vino por primera vez a nuestra *pólis*. Pero, Sócrates, todos alaban a ese hombre y dicen que es el más sabio para hablar. ¿Por qué no vamos con él para encontrarlo todavía donde se hospeda? [...]

VI.5

Conexión con Pericles

N35. Ps-Plu. *Consolatio ad Apollonium* 33, apud *Mor.* 118E [80B9 (DK); 31P11 (LM)]

Περικλέα δὲ [...] πυθόμενον ἀμφοτέρους αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς μετηλλαχέναι τὸν βίον Πάραλόν τε καὶ Ξάνθιππον, ὡς φησι Πρωταγόρας εἰπῶν^[1] οὕτως. «τῶν γὰρ υἱέων νενηνίων ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτῶ δὲ ταῖς πάσῃσιν ἡμέρησιν ἀποθανόντων νενηνιέως ἀνέτλη· εὐδίης γὰρ εἶχετο,^[2] ἔξ ἧς πολλὸν ὄνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς

Pericles [...] cuando supo que sus dos hijos, Páralo y Jantipo, habían perdido la vida, tal como dice Protágoras en las siguientes palabras: «Pues siendo sus hijos hombres jóvenes y hermosos, murieron en sólo ocho días, <Pericles> lo soportó con entereza; mantuvo, en efecto, la serenidad de la que día a día tanto provecho obtuvo

εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξαν· πᾶς γὰρ τίς μιν ὁρῶν τὰ ἑαυτοῦ πένθεα ἐρρωμένως φέροντα, μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρεῖον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, κάρτα εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν ἀμηχανίην.»

para su buena fortuna, su resistencia al dolor y su fama entre la multitud. Porque todo aquel que lo veía soportando sus propias desgracias con coraje, lo consideraba un hombre magnánimo, valeroso y mejor que él mismo, conociendo de cerca su propia impotencia en tales circunstancias.»

N36. [= **T25**] Plut. *Pericles* 36.3 [80A10 (DK); 31D30 (LM)]

VII Legislación de Turios

N37. D.L. 9.50 [80A1 (DK); 31P12 (LM); fr. 150 (*DSA*)]

[...] ὅς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν [Heracl.Pont. fr. 150 (*DSA*)] αὐτόν.

[...] él <sc. Heráclides Póntico en sus *Leyes*> también dice que <sc. Protágoras> escribió las leyes de Turios.

Cf. D.S. 12.11.4 || Ath. *Deipnos*. 11.508a

VIII Periplo en Sicilia

N38. Pl. *Hr.Ma* 282d-e [86A7 (DK); 36P4 (LM)]

[ΠΙ.] εἰ γὰρ εἰδείης ὅσον ἀργύριον εἴργασμαι ἐγώ, θαυμάσαις ἄν· καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἐῶ, ἀφικόμενος δέ ποτε εἰς Σικελίαν, Πρωταγόρου αὐτόθι ἐπιδημούντος καὶ εὐδοκιμούντος καὶ πρεσβυτέρου ὄντος πολὺ νεώτερος ὢν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πάνυ πλέον ἢ πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν μνᾶς ἠργασάμην, καὶ ἐξ ἑνός γε χωρίου πάνυ σμικροῦ, Ἴνυκοῦ πλέον ἢ εἴκοσι μνᾶς· καὶ τοῦτο ἐλθὼν οἴκαδε φέρων τῷ πατρὶ ἔδωκα, ὥστε ἐκείνον καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας θαυμάζειν τε καὶ ἐκπεπλήσθαι· καὶ σχεδὸν τι οἶμαι ἐμὲ πλείω

[Hippias:] Si tú <sc. Sócrates> supieras cuánto dinero llevo ganado, te sorprenderías. Mencionaré sólo un episodio: cuando una vez llegué a Sicilia, mientras Protágoras vivía allí –donde él tenía fama, respeto y más edad– y yo era muy joven, en poco tiempo gané mucho más de ciento cincuenta minas, y de una sola región muy chica, Ínico, <gané> más de veinte minas. Cuando volví a mi casa <con ese dinero> se lo di a mi padre, así que él y los demás ciudadanos estaban

χρήματα εἰργάσθαι ἢ ἄλλους σύνδου
οὔστινας βούλει τῶν σοφιστῶν.

sorprendidos y deslumbrados. Creo que
prácticamente gané más dinero que los
otros dos juntos, sean quienes fueran esos
sofistas.

IX Honorarios

N39. Pl. *Prt.* 349a [80A5 (DK); 31P13a LM)]

[ΣΩ.] σύ γ' [...] σοφιστήν ἐπονομάσας
σεαυτόν, ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς
διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας
ἄρνησθαι.

[Sócrates:] Τύ <i.e. Protágoras> te llamas
a ti mismo 'sofista', te declaras como
maestro de educación y de la excelencia
(*areté*), como el primero que cree
apropiado obtener un pago por ello.

Alusiones:

A. Cobro por sus enseñanzas. || N39.1. Pl. *Prt.* 310d3-8 [(≠DK); (≠LM)]: [ΣΩ.] (...) ἦν δ' ἐγώ,
(...) "τούτο; μὴν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας;" Καὶ ὅς γελάσας, "Νῆ τοὺς θεοὺς," ἔφη, "ὦ Σώκράτες, ὅτι γε μόνος
ἐστὶ σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ." "Ἄλλὰ ναὶ μὰ Δία," ἔφη ἐγώ, "ἂν αὐτῷ διδῶς ἀργύριον καὶ πείθῃς ἐκείνῳ, ποιήσει
καὶ σὲ σοφόν." [(Sócrates:)...dije, "...¿acaso Protágoras es injusto contigo en algo?" Y, riéndose, él <sc.
Hipócrates> dijo: "¡Sí, por los dioses, Sócrates! Porque siendo el único sabio, no me hace sabio a mí también."
"Pero, por Zeus —dije yo—, si le dieras dinero y lo persuadieras, sin dudas te haría sabio a ti."] || N39.2.
Pl. *Prt.* 311b2-5 [(≠DK); (≠LM)]: [ΣΩ.] Εἰπέ μοι, ἔφη ἐγώ, ὦ Ἰππόκράτες, παρὰ Πρωταγόραν νῦν ἐπιχειρεῖς
ἰέναι, ἀργύριον τελῶν ἐκείνῳ μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ (...). [(Sócrates:)] "Dime, Hipócrates, —dije— ahora planeas
ir a ver a Protágoras y darle tu dinero como pago por un servicio para ti mismo...]

B. Alto costo de sus clases. || N39.3. Pl. *Prt.* 311c8-d4 [(≠DK); (≠LM)]: [ΣΩ.] Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· παρὰ
δὲ δὴ Πρωταγόραν νῦν ἀφικόμενοι ἐγώ τε καὶ σὺ ἀργύριον ἐκείνῳ μισθὸν ἔτοιμοι ἐσόμεθα τελεῖν ὑπὲρ σοῦ, ἂν μὲν
ἐξικνήται τὰ ἡμέτερα χρήματα καὶ τούτοις πείθωμεν αὐτόν, εἰ δὲ μή, καὶ τὰ τῶν φίλων προσαναλίσκοντες.
[(Sócrates:)] "Claro —dije—. Y al dirigírnos ahora a ver a Protágoras, también tú y yo estamos dispuestos a
darle dinero como pago <por sus servicios> para ti, siempre que nuestros bienes alcancen y con ellos lo
persuadamos <de hacerlo>, pero si no <fuera suficiente>, incluso haríamos uso de los <bienes> de nuestros
amigos <para persuadirlo>..." || N39.4. Pl. *Prt.* 328b1-c2 [(≠DK); (≠LM)]: [ΠΠΩ.] ὦν δὴ ἐγώ οἶμαι
εἰς εἶναι, καὶ διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνήσῃαι τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, καὶ ἀξίως τοῦ
μισθοῦ ὃν πράττομαι καὶ ἔτι πλείονος, ὥστε καὶ αὐτῷ δοκεῖν τῷ μαθόντι. διὰ ταῦτα καὶ τὸν τρόπον τῆς πράξεως
τοῦ μισθοῦ τοιοῦτον πεποιήμαι· ἐπειδὴν γάρ τις παρ' ἐμοῦ μάθῃ, ἂν μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὃ ἐγώ πράττομαι
ἀργύριον· ἂν δὲ μή, ἐλθὼν εἰς ἱερόν, ὁμόσας ὅσου ἂν φῆ ἄξια εἶναι τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκε.
[(Protágoras:)] Pues yo creo ser uno esos hombres <sc. que ayudan a otros a ser mejores>, y diferenciarme de los
demás en volverlos hombres bellos y buenos [kalòn kai agathòn]; y creo ser digno del salario que pido, y todavía
más, como también le parece al discípulo mismo. Por eso también he adoptado el siguiente mecanismo de pago:
cuando alguien aprende conmigo, si quiere, me paga lo que pido; pero si no <quiere>, va a un templo y, tras
realizar un juramento de lo que él considere que vale la enseñanza, lo deja.] || N39.5. [<T50> Pl. *Thr.*
166d-167d [A21a (DK), 31D38 (LM)]: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστῆς τοὺς παιδευομένους οὕτω
δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν. [Siguiendo el mismo argumento,
también el sofista es sabio, ya que es capaz de enseñar (paidagogeîn) a sus alumnos (paideuómenos) de esta

manera, por lo que merece recibir mucho dinero de quienes educó (paideutheísin).] || **N39.6.** Arist. *EN* 1164a24-27 [(≠DK); (≠LM)]: ὅπερ φασὶ καὶ Πρωταγόραν ποιεῖν· ὅτε γὰρ διδάξειεν ἀδήποτε, τιμῆσαι τὸν μαθόντα ἐκέλευεν ὅσου δοκεῖ ἄξια ἐπίστασθαι, καὶ ἐλάμβανε τοσοῦτον. [*Esto es lo que, dicen, Protágoras: cuando enseñaba lo que fuere, invitaba al alumno a que estimase cuánto valía en su opinion ese conocimiento, y aceptaba ese tanto.*] || **N39.7.** X. *Smp.* 5 [(≠LM), (≠DK)]: καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν· Ἀεὶ σὺ ἐπισκώπτεις ἡμᾶς καταφρονῶν, ὅτι σὺ μὲν Πρωταγόρα τε πολὺ ἀργύριον δέδωκας ἐπὶ σοφίᾳ (...) [*Entonces respondió Sócrates <a Calias>: ‘Siempre te estás burlando de nosotros y nos desprecias porque le has pagado mucho dinero a Protágoras para adquirir la sabiduría...’*] || **N39.8.** Gell. 5.3.7 [(≠LM), (≠DK)]: Is tamen Protagoras insincerus quidem philosophus, sed acerrimus sophistarum fuit; pecuniam quippe ingentem cum a discipulis acciperet anuam. [*Sin embargo, este Protágoras no fue un filósofo cabal, sino el más acérrimo de los sofistas, pues cobraba grandes sumas anuales de dinero a sus discípulos...*] **N39.9.** [**<T31**] Gell. 5.10.4-15 [A4** (C); (≠LM), (≠DK)]: Is in disciplinam Protagorae sese dedit daturumque promisit mercedem grandem pecuniam (...) [*Se confío <sc. Evatlo> a las enseñanzas de un maestro como Protágoras y prometió darle como pago una crecida suma de dinero...*] || Ver *infra* **N49.** Apul. *Flor.* 18.19-20; **N50.** Quint. *Inst.* III, 1, 10.

N40. D.L. 9.52 [80A1 (DK); 31P13b (LM)]

οὗτος πρῶτος μισθὸν εἰσεπράξατο μνᾶς ἑκατόν

Fue el primero en exigir una paga –cien minas–.

Textos paralelos. **N40.1.** Hsch. *Onomatol.* apud Σ *ad Pl. R.* 600c [80A3 (DK); 31P13c (LM)]: (...) μισθὸν ἔπραξε τοὺς μαθητὰς μνᾶς ρ' (...) [*...él exigió el pago de cien minas a sus estudiantes...*] || **N40.2** [**N6**]. *Suda*, s.v. Πρωταγόρας (Π.2958) [(≠DK), (≠LM)]: πρῶτος τε οὗτος (...) μισθὸν ἔπραξε τοὺς μαθητὰς μνᾶς ρ' (...) [*Fue el primero el primero... en cobrar a sus alumnos, cien minas...*]

N41. Pl. *Me.* 91d [80A8 (DK); 31P14 (LM)]

[ΣΩ.] [...] οἶδα γὰρ ἄνδρα ἓνα Πρωταγόραν πλείω χρήματα κτησάμενον ἀπὸ ταύτης τῆς σοφίας ἢ Φειδίαν τε, ὃς οὕτως περιφανῶς καλὰ ἔργα ἡργάζετο, καὶ ἄλλους δέκα τῶν ἀνδριαντοποιῶν.

[Sócrates:] [...] Porque sé de un solo hombre, Protágoras, que con su saber ha hecho más dinero que Fidias, quién tan bellas obras hacía, y que otros diez escultores más.

N42. Pl. *Prt.* 328b-c [80A6 (DK); 31P15 (LM)]

[ΠΡ.] [...] ἐγὼ οἶμαι [...] καὶ διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνήσῃ^[1] τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, καὶ ἄξιως τοῦ μισθοῦ ὃν ράττομαι καὶ ἔτι πλείονος, ὥστε καὶ αὐτῷ δοκεῖν τῷ μαθόντι. διὰ ταῦτα καὶ τὸν τρόπον τῆς πράξεως τοῦ μισθοῦ τοιοῦτον πεποιήμαι· ἐπειδὴν γὰρ τις παρ' ἐμοῦ μάθη, ἂν μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὃ ἐγὼ πράττομαι ἀργύριον· ἂν δὲ μή, ἔλθῶν εἰς

[Protágoras:] [...] Yo considero [...] que superior a otros hombres en lo que respecta a ayudar para que alguien llegue a ser bello, bueno y digno del pago que pido, incluso de uno mayor si así parece a quién aprende conmigo. También por ello he adoptado la siguiente manera de manejar mi pago: cuando alguien ha aprendido conmigo, me da –si así lo quiere– el dinero

ἱερόν, ὁμόσας ὅσου ἂν φῆ ἄξια εἶναι τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκε.

que yo pido; pero si no <quiere>, va al templo y, después de realizar un juramento, deposita la cantidad correspondiente a lo que considera que vale lo que aprendió.

N43. Philostr. *V*S 1.10.4 [80A2 (DK); (≠LM)]

τὸ δὲ μισθοῦ διαλέγεσθαι πρῶτος εὔρε, πρῶτος δὲ παρέδωκεν Ἑλλησι πράγμα οὐ μεμπτόν, ἃ γὰρ σὺν δαπάνῃ σπουδάζομεν, μᾶλλον ἀσπαζόμεθα τῶν προΐκα.

<sc. Protágoras> fue el primero en cobrar un honorario por sus lecciones, el primero que transmitió a los griegos una actividad de ningún modo censurable, pues apreciamos más lo que pretendemos con gasto que lo gratuito.

X

Discípulos

N44. Hsch. *Onomatol.* apud Σ *ad Pl. R.* 600c [80A3 (DK); 31P16 (LM)]

[...] τούτου μαθητῆς Ἰσοκράτης ὁ ῥήτωρ καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος.

[...] Sus discípulos fueron Isócrates, el orador, y Pródico de Ceos.

N45. *Suda*, s.v. Πρόδικος (Π.2365) [84A1 (DK); 34P1 (LM); A3a** (C)]

Πρόδικος Κεῖος ἀπὸ Κέω τῆς νήσου, πόλιος δὲ Ἰουλίδος, φιλόσοφος φυσικός καὶ σοφιστής, [...] μαθητῆς Πρωταγόρου τοῦ Ἀβδηρίτου.

Pródico de Ceos, de la isla de Ceos, en la pólis de Ioulis, filósofo, físico y sofista, [...] discípulo de Protágoras de Abdera.

N46. [<N29] D.L. 9.54 [80A1 (DK); 31P8 (LM)]

[...] μαθητοῦ τὴν φωνὴν αὐτῷ χρῆσαντος Ἀρχαγόρου^[2] τοῦ Θεοδότου [< V.1 NX]

[...] prestándole la voz <para la lectura pública en Atenas de su libro *Acerca de los dioses*> su discípulo Arcágoras, hijo de Teódoto.

N47. D.L. 9.54 [80A1 (DK); 31P8 (LM)]

[...] αὐτὸν ἀπαιτοῦντα τὸν μισθὸν Εὐαθλοῦ
τὸν μαθητὴν [...] [<T29]

[...] <sc. Protágoras> le reclamó sus
honorarios a su discípulo Evatlo [...]

N48. Gell. 5.10.5-7 [A4** (C); (≠LM), (≠DK)]

[...] [5] Euathlus [...] [6] Is in disciplinam
Protagorae [...] [7] Postea cum diutule
auditor adsectatorque Protagorae fuisset
et in studio quidem facundiae abunde
promovisset [...] [... T31]

[5] Evatlo [...] [6] Se confío a las
enseñanzas de un maestro como
Protágoras [...] [7] Luego fue discípulo y
seguidor de Protágoras durante mucho
tiempo e hizo grandes progresos en el
estudio de la elocuencia [... T31]

N49. Apul. *Flor.* 18.19-20 [80A4 (DK); (≠LM)]

[...] eum Protagoram aiunt cum suo sibi
discipulo Euathlo mercedem nimis
uberem condicione temerária pepigisse.

[...] De este Protágoras se dice que pactó
con su discípulo Evatlo una retribución
demasiado elevada en condiciones
imprudentes.

N50. Quint. *Inst.* III, 1, 10 [80B6 (DK); (≠LM)]

Abderites Protagoras, a quo decem
milibus denariorum lidicisse artem, quam
edidit, Euathlus dicitur.

Protágoras de Abdera, del cual se dice que
Evatlo aprendió por diez mil denarios el
arte creado por él.

XI

Juicio y acusación

N51. D.L. 9.52 [80A1 (DK); 31P19 (LM)]

διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος
ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία
αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ
κήρυκι^[1] ἀναλεξάμενοι παρ' ἐκάστου τῶν
κεκτημένων.

Debido al comienzo de su libro <sc. *Acerca
de los dioses*> fue desterrado por los
atenienses, quienes quemaron sus libros
en el ágora, luego de haber sido
confiscados por un heraldo a cada uno de
quienes los poseían.

Variantes textuales. ^[1] ὑπὸ κήρυκι en Φ : ὑπὸ κήρυκα en B : ὑπὸ κήρυκα en PF

Ecos: noticias confusas posiblemente derivadas de la interpretación de N51. || **N51.1.** Eus. *PE* 14.3.7 [(≠LM)]: (...) Πρωταγόρας, ἄθεον ἐκτίσατο δόξαν. (...) [...*Protágoras, <a quien> se le atribuyó la reputación de ateísmo...*] || **N51.2.** Lactant. *Ir.D.* 9 (Brandt1893) [A23** (<C); (≠DK); (≠LM)]: [...] Quae disputatio eius adeo impia et contra veritatem et religionem iudicata est, ut et ipsum Athenienses expulserint suis finibus, et libros eius in concione, quibus haec continebantur, exusserint. [...*Por este razonamiento suyo <sc. que no se puede saber con claridad si existen los dioses> fue acusado de impío, <es decir> contrariando la verdad y la fe, <por ello> los atenienses no sólo lo expulsaron de su territorio, sino también quemaron en la plaza pública los libros que contenían la doctrina en cuestión.*] || **N51.3.** Minuc.Fel. *Oct.* 8 [A23** (C); (≠DK); (≠LM)]: Abderitem Pythagoram (*legibus «Protágoram»*) Athenienses viri consulte potius quam profane de divinitate disputantem, et expulerint suis finibus, et in concione eius scripta deusserint. [*Pitágoras de Abdera (error, debe leerse «Protágoras de Abdera») discutía acerca de los dioses con sabiduría y no con irreverencia: pero los atenienses lo expulsaron del territorio y quemaron sus escritos en la plaza pública*]

N52. D.L. 9.54 [80A1 (DK); 31P20 (LM); Arist. fr. 67 (Rose)]

κατηγόρησε δ' αὐτοῦ Πυθόδωρος
Πολυζήλου, εἰς τῶν τετρακοσίων.
Ἀριστοτέλης δ' Εὐαθλόν φησιν [fr. 67
Rose].

Lo acusó Pitodoro, hijo de Policelo, uno de los cuatrocientos, mientras que Aristóteles dice que fue Evatlo.

N53. Plut. *Nic.* 23 [59A18 (DK); 25P25b (LM)]

[...] οὐ γὰρ ἠνείχοντο τοὺς φυσικοὺς καὶ
μετεωρολέσχας τότε καλουμένους, ὡς εἰς
αἰτίας ἀλόγους καὶ δυνάμεις ἀπρονοήτους
καὶ καταναγκασμένα πάθη διατρίβοντας τὸ
θεῖον, ἀλλὰ καὶ Πρωταγόρας ἔφυγε [...]

[...] pues, no se soportaba a los físicos ni a los que entonces se llamaba «charlatanes acerca de las nubes», ya que se creía que destruían lo divino con sus absurdas causas, sus fuerzas ciegas y sus acontecimientos necesarios; es más, <por este mismo motivo> Protágoras fue condenado al exilio [...]

XII Muerte

N54. Philostr. *VS* 1.10.3, p. 13.14-19 [80A2 (DK); 31P21 (LM)]

διὰ μὲν δὴ τοῦτο πάσης γῆς ὑπὸ Ἀθηναίων
ἠλάθη ὡς μὲν τινες, κριθεῖς, ὡς δὲ ἐνόιοι δοκεῖ,
ψήφου ἐπενεχθείσης μὴ κριθέντι. νήσους δὲ
ἐξ ἠπείρων ἀμείβων καὶ τὰς Ἀθηναίων
τριήρεις φυλαττόμενος πάσαις θαλάτταις
ἐνεσπαρμένως κατέδυ πλέων ἐν ἀκατίῳ
μικρῷ.

Esta es la razón por la que fue expulsado de su tierra por los atenienses, según algunos, después de un juicio, o, en opinión de otros, luego de ser sometido a votación sin juicio. Mientras él viajó por islas y continentes tratando de evitar los trirremes atenienses, <los cuales estaban> esparcidos por todos los mares, naufragó mientras navegaba en una pequeña barca.

N55. S.E. *M.* 9.56 [80A12 (DK); 31P22 (LM)]

Παρ' ἦν αἰτίαν θάνατον αὐτοῦ
καταψηφισαμένων τῶν Ἀθηναίων διαφυγῶν
καὶ κατὰ θάλατταν πταίσας ἀπέθανεν.

Esta fue la causa <*i.e.* la acusación [N51]> por la cual los atenienses lo condenaron a muerte, pero él logro escapar y murió en el mar tras un naufragio.

N56. D.L. 9.55 [80A1 (DK); 31P23 (LM)]

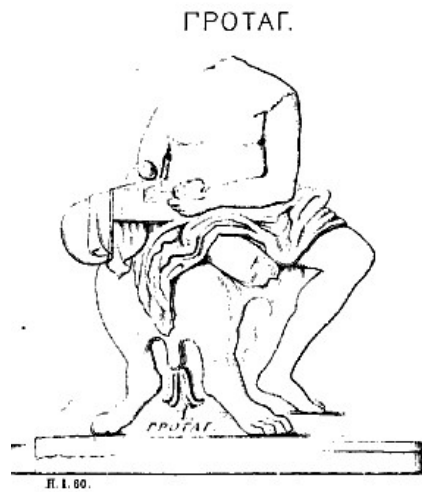
φησὶ δὲ Φιλόχορος [FGH 328 F217],
πλέοντος αὐτοῦ εἰς Σικελίαν, τὴν ναῦν
καταποντωθῆναι· καὶ τοῦτο αἰνίττεσθαι
Εὐριπίδην ἐν τῷ Ἴξιῳ. ἔνιοι <δὲ>^[1] κατὰ
τὴν ὁδὸν τελευτῆσαι αὐτόν, βιώσαντα ἔτη^[2]
πρὸς τὰ ἐνενηκοντα·

Cuenta Filócoro que, mientras navegaba hacia Sicilia, su nave naufragó; y que Eurípides hacía alusión a ello en su <obra> *Ixión*. Algunos dicen que murió durante el viaje, tras vivir aproximadamente noventa años.

XIV Iconografía

[Richter (1965-72) I 108; 31P24 (LM)]

N57a. Diseño manuscrito de la estatua de Protágoras en el “Hemiciclo de filósofos y poetas” en Serapeum de Saqqara [(≠DK), (≠LM)]



[Fuente: Diseño manuscrito de Auguste Mariette]

N58b. Fotografía del “Hemiciclo de filósofos y poetas”



[Fuente: Lauer & Picard (1955)]

N59c. Fotografía reciente del “Hemiciclo de filósofos y poetas” [(≠ DK); (≠ LM)]



[Fuente: Recorte de una fotografía anónima tomada en Agosto de 2005; consultada en: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A9micycle_Saqqarah_082005.JPG]

A.2. TESTIMONIOS DE TEXTOS SOBRE EL DISCURSO PROTAGÓRICO [T]

I

Sobre la naturaleza de lo humano

I.1

Lo humano es medida

T1. S.E. M. 7.60 [80B1 (DK), 31D9 (LM)]

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν
ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ
οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

«Lo humano es medida de todas las cosas,
de las que son en cuanto que son, y de las
que no son en cuanto que no son.»

Textos paralelos:

A. *Cita completa.* **T1.1.** Pl. *Th.* 152a2-4[80B1 (DK), 31R4 (LM)]: (...) φησὶ <sc. Πρωταγόρας> γάρ που «πάντων χρημάτων μέτρον» ἄνθρωπον εἶναι, «τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν» (...) [... *Pues sostiene* <sc. *Protagoras*> *que lo humano «es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que*

son, de las que no son en cuanto que no son.» ...] || **T1.2.** S.E. P. 1.216 [80A14 (DK), 31R21 (LM)]: καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν [Protágoras pretende que «lo humano es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son»] || **T1.3.** D.L. 9.51 [80A1 (DK), A1 (C); (≠LM)]: ἀλλὰ καὶ ἤρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον· πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. [En alguno de sus escritos <sc. Protágoras> comienza de este modo: «lo humano es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son.»] || **T1.4.** Anónimo, Comentario al «Teeteto» (PBerol. inv. 9782, col. 62.2-8) [(≠DK), (≠LM)]: φησὶν γὰρ [που πάντων χρη[μά]των μέτρων ἄνθρ[ω]|πον εἶ[ν]αι, τῶν μ[έν] | ὄντων ὡς ἔστ[ιν], | τῶν δὲ μὴ ὄντων | ὡς οὐκ ἔστ[ιν]. [Él <sc. Protágoras> dice que «lo humano es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son»] || **T1.5.** Aristocles apud Eus. PE 19.20 [A13b** (C); (≠DK), (≠LM)]: Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης ἔφη μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἄνθρωπον. τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (...) [Protágoras de Abdera dijo que «la medida de todas las cosas es lo humano, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son»...]

B. Cita parcial. **T1.6.** Pl. *Tht.* 170d [(≠DK); (≠LM)]: [ΣΩ.] [...] εἰς τοῦτο γε ἀνάγκης ὁ λόγος ἦκει ὁ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον λέγων. [(Sócrates:) ...forzosamente nos lleva a esa conclusión <i.e. la autorefutación, cf. R11> la tesis que dice «lo humano es medida de todas las cosas»] || **T1.7.** Pl. *Tht.* 183b [(≠DK); (≠LM)]: [ΣΩ.] (...) πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι (...) [...todo hombre (án dra) «es medida de todas las cosas»...] || **T1.8.** Pl. *Tht.* 178b [(≠DK); (≠LM)]: [ΣΩ.] (...) «πάντων μέτρον ἄνθρωπος ἔστιν,» ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα (...) [(Sócrates:) ...«lo humano es medida de todas las cosas», según afirman ustedes, Protágoras...] || **T1.9.** Pl. *Tht.* 170c [80A15 (DK); 31R9b (LM)]: [ΣΩ.] (...) εἰ μὲν μὴδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἄνθρωπον (...) [(Sócrates:) ...Si ni siquiera él <sc. Protágoras> mismo creyera que lo «humano» es «medida»...] || **T1.10.** Pl. *Cra.* 385e-386a [80A13 (DK), (≠LM)]: (...) ὡςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον (...) [...como decía Protágoras al afirmar que «lo humano es medida de todas las cosas»...] || **T1.11.** Arist. *Metaph.* 11, 6.1062b13 [80A19 (DK), 31R14a (LM)]: καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον (...) [Sostenía <sc. Protágoras> que «de todas las cosas» es «medida lo humano»...] || **T1.12.** Arist. *Metaph.* 10, 1.1053a35 [80A13b (U), 31R15 (LM); (≠DK)]: Πρωταγόρας δ' ἄνθρωπὸν φησι πάντων εἶναι μέτρον (...) [Protágoras dice que «lo humano» es «medida» de «todas las cosas»...] || **T1.13.** Ph. *De posteritate Caini* §35 [(≠DK), (≠LM)]: (...) μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἀνθρώπινον νοῦν· ἢ καὶ τῶν παλαιῶν τινα σοφιστῶν ὄνομα Πρωταγόραν φασι χρῆσασθαι (...) [...la inteligencia humana es «la medida de todas las cosas», opinión que sostuvo uno de los antiguos sofistas llamado Protágoras...] || **T1.14.** Alex.Aphr. in *Metaph.* 611.19-20 [(≠DK), (≠LM)]: ὁ δὲ Πρωταγόρας μέτρον πάντων τὸν ἄνθρωπὸν φησιν (...) [Protágoras dice «medida de todas las cosas <es> lo humano»...] || **T1.15.** Alex.Aphr. in *Metaph.* 652.19-21 [(≠DK), (≠LM)]: (...) κάκεῖνος <sc. Πρωταγόρας> γὰρ ἔλεγεν ὅτι πάντων τῶν πραγμάτων μέτρον ἔστιν ὁ ἄνθρωπος (...) [...éste <sc. Protágoras> decía que lo humano es medida de todos los útiles (pragmáton)...] || **T1.16.** Elias in *Cat.* 265 v. [B1 (C); (≠DK), (≠LM)]: ὁ Πρωταγόρας (...) φάσκων οὕτως· «πάντων χρημάτων μέτρον ὁ ἄνθρωπος». [Protágoras... dice exactamente así: «lo humano es medida de todas las cosas»].

C. Ecos, alusiones, paráfrasis. **T1.17.** Pl. *Tht.* 166d [80A21a (DK); 31D38 (LM)][<T50>]: (...) μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ (...) [...cada uno de nosotros es, en efecto, «medida» de lo que es y de lo que no es...] || **T1.18.** Pl. *Tht.* 160c [(≠DK), (≠LM)]: (...) καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἔμοι ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. [(Sócrates:) ...y yo, según Protágoras, soy juez (kritès) de lo que es para mí como es y de lo que no es como no es.] || **T1.19.** Pl. *Tht.* 161c [80B1 (DK); 31R7a (LM)]: τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι «Πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ὅς» ἢ «κυνοκέφαλος» ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἰσθησιν (...) [(Sócrates:) Sin embargo, me ha dejado admirado que <sc. Protágoras> al comienzo de su discurso (lógos) <titulado> La verdad no dijera que «el cerdo es medida de todas las cosas» o que lo es todo «cinocéfalos», o cualquier otro <animal> más extravagante entre los que tienen sensación...] || **T1.20.** Pl. *Tht.* 161e [(≠DK); 31R7a (LM)]:

(...) μέτρον ὄντι αὐτῶ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας; (...) [(Sócrates:) ...cada uno es medida de su propia sabiduría...]
 || **T1.21.** Pl. *Tht.* 170c [(≠DK); (≠LM)]: [ΣΩ.] (...) τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς συγχωρήσεται μήτε κύναι μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι μηδὲ περὶ ἑνὸς οὐ ἂν μὴ μάθη. (...) [(Sócrates:) ...incluso Protágoras mismo reconocerá que ni un perro ni un «humano» cualquiera es «medida», ni siquiera de una sola cosa que haya aprendido...]
 || **T1.22.** Herm. *Irris.* 9 [80A16 (DK), 31R28 (LM)]: (...) ὄρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος (...) [...límite (hóros) y juicio (crisis) de las cosas es lo «humano»...]
 || **T1.23.** Pl. *Tht.* 170e [(≠DK); 31R9b (LM)]: [ΣΩ.] (...) εἰ μὲν μηδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἄνθρωπον (...) [(Sócrates:) ...Si ni siquiera él mismo <sc. Protágoras> creyera que lo «humano» es «medida»...]
 || **T1.24.** Pl. *Tht.* 162c [(≠DK); 31R7b (LM)]: [...] ἢ ἡττόν τι οἶει τὸ Πρωταγόρειον μέτρον εἰς θεοὺς ἢ εἰς ἀνθρώπους λέγεσθαι; [...] *O es que «la medida protagórica» se dice en menor medida respecto de los dioses que de los humanos?*].

I.2

Conocimiento de los dioses

T2. D.L. 9.51; Eus. *PE* 14.3.7, 14.19.10 [80B4 (DK); 31D10 (LM)]

περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι,^[1] οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ'^[2] ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν.^[3] πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντά με^[4] εἰδέναι,^[5] ἢ τε ἀδηλόγητος καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.^[6]

«Acerca de los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen, ni cómo son en cuanto a su forma. Ya que son muchas las cosas que me impiden saberlo: la obscuridad del asunto así como la brevedad de la vida humana.»

Variantes textuales. ^[1] οὐκ ἔχω εἰδέναι D.L. : οὐκ οἶδα Eus. *PE* 14.19.8 || ^[2] οὐθ' ... οὐθ' BP et Eus. : εἶθ' ... εἶθ' F || ^[3] οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν Eus., non hab. D.L. || ^[4] με add. Di Benedetto ex Eus. || ^[5] πολλὰ ... εἰδέναι D.L. : πολλὰ γὰρ ἔστι τὰ κωλύοντά με ἕκαστον τούτων εἰδέναι Eus. (b) || ^[6] ἢ τε ... ἀνθρώπου D.L., non hab. Eus.

Cf. **R64.** Philostr. *VS* 1.10.2, p. 13.9 [80A2 (DK), 31R25 (LM)] || **R68.** Eus. *PE* 14.3.7 [80B4 (DK), 31R29 (LM)] || **R69.** Thdt. *Affect.* 2.3.2 [A23** (C); (≠DK), (≠LM)]

A. *Fuentes.* **T2.1.** D.L. 9.51 [80B4 (DK), 31D10 (LM)]: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσὶν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντά εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλόγητος καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. || **T2.2.** Eus. *PE* 14.19.10 [B7 (C); (≠DK), (≠LM)]: περὶ μὲν οὖν θεῶν οὐκ οἶδα οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. πολλὰ γὰρ ἔστι τὰ κωλύοντά με ἕκαστον τούτων εἰδέναι. || **T2.3.** Eus. *PE* 14.3.7 [81B4 (DK), B7 (C); (≠LM)]: περὶ μὲν θεῶν οὐκ οἶδα οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν. || **T2.4.** Hsch. *Onomatol.* in *Σ ad Pl. R.* 600c [81A3 (DK), A7 (C); (≠LM)]: περὶ θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔτε ὡς εἰσὶν οὔτε ὡς οὐκ εἰσὶν || **T2.5.** *Suda*, s.v. Πρωταγόρας [B7 (C); (≠DK), (≠LM)]: περὶ θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔτε ὡς εἰσὶν, οὔτε ὡς οὐκ εἰσὶ || **T2.6.** Cic. *ND* 1.24.63 [81A23 (DK), (≠LM)]: Abderites quidem Protagoras [...] sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset «de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere».

B. *Ecos: paráfrasis, alusiones.* **T2.7.** Pl. *Tht.* 162d [(≠DK), (≠LM)]: [ΣΩ.] (...) πρὸς γὰρ ταῦτα ἐρεῖ Πρωταγόρας ἢ τις ἄλλος ὑπὲρ αὐτοῦ. «Ὡ γερναῖοι παῖδές τε καὶ γέροντες, δημηγορεῖτε συγκαθεζόμενοι, θεοὺς τε εἰς τὸ μέσον ἀγοντες, οὐς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσὶν, ἐξαιρῶ (...).»

[*(Sócrates): ...En efecto, Protágoras o cualquier otro en su nombre nos dirá lo siguiente: “Nobles jóvenes y ancianos, se proclaman buscando el apoyo popular al sentarse junto a nosotros y traen a los dioses al centro <de la escena>, los cuales <sc. los dioses> excluyo de mis discursos y mis escritos sin afirmar si existen o no existen...”*]
 || **T2.8.** Hp. *Vict.* 3.67 (CMG) [(≠DK); (≠LM)]: (...) *πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα*. πρώτων μὲν αἱ φύσεις τῶν ἀνθρώπων διάφοροι εἴησιν. (...) [*Pues son muchas las cosas que me lo impiden. En primer lugar, la naturaleza de lo humano que es diferente <en cada caso>...*] || **T2.9.** Phld. *Piet.* 22.89 [80A23 (DK); (≠LM)]: ἢ τοὺς ἄγνωστον εἶ τινές εἰσι θεοὶ λέγοντας ἢ ποῖοί τινές εἰσιν. [*O aquellos que sostienen la imposibilidad de conocer si los dioses existen y cuál es su naturaleza.*] || **T2.10.** Diog.Oen. 16.II-III [80A23 (DK), 31R24 (LM)]: ἔφησε γὰρ μὴ εἰδέναι, εἰ θεοὶ εἰσίν. τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ αὐτὸ τῷ λέγειν εἰδέναι ὅτι μὴ εἰσίν. [*Dijo <sc. Protágoras>, pues, no saber si existen dioses, lo cual es lo mismo que decir que no existen.*] || **T2.11.** Cic. *ND* I.12.29 [81A23 (DK); (≠LM)]: nec vero Protagoras, qui sese negat omnino de deis habere quod liqueat, sint non sint qualesue sint, quicquam videtur de natura deorum suspicari. [*Ni tan siquiera Protágoras, que acerca de los dioses dice no tener claro nada en absoluto, si existen o no existen o de qué tipo son, al parecer nada conjetura acerca de la naturaleza de los dioses.*] || **T2.12.** Theophil. *Ad. Autol.* 3.28 [A23** (C); (≠DK), (≠LM)]: Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης λέγων. Εἴτε γὰρ εἰσὶ θεοὶ οὐ δύναμαι περὶ αὐτῶν λέγειν, οὔτε ὁποῖοί εἰσι δηλώσαι. πολλὰ γὰρ ἐστὶ τὰ κωλύοντά με. [*Protágoras de Abdera dijo: «en lo que respecta a los dioses no puedo decir nada, si existen ni como son, porque muchas cosas me lo impiden».*] || **T2.13.** Maxim.Tyr. 17.5 [A23** (C); (≠DK), (≠LM)]: (...) *κἂν ἀγγοεῖν τί φῆς, ὡς Πρωταγόρας*. [*...sea que tú digas que no sabes nada, como Protágoras*] || **T2.14.** Epiphani. *AH* 3.16 [591, 1-2 (DG)] [A23** (C); (≠DK), (≠LM)]: Πρωταγόρας ὁ τοῦ Μενάνδρου Ἀβδηρίτης ἔφη μὴ θεοὺς εἶναι μηδὲ ὅλως θεὸν ὑπάρχειν. [*Protágoras, hijo de Menandro, dice que no existen ni dioses ni Dios.*] || **T2.15.** Lactant. *Ir.D.* 9 [A23** (C); (≠DK), (≠LM)]: Primus omnium Protagoras extitit, temporibus Socratis, qui sibi diceret non liquere, utrum esset aliqua divinitas, necne. [*Protágoras, contemporáneo de Sócrates, fue el primero en decir que no es claro si había o no divinidad.*] || **T2.16.** Lact. *Fals.Relig.* 1.2 (= *Inst.* 1) [A23** (C); (≠DK), (≠LM)]: Sed et antea Protagoras, qui deos in dubium vocavit. [*Pero anteriormente fue Protágoras quién había puesto en duda la existencia de los dioses.*]

II

Sobre la educación

T3. *Anecdota Graecae* 1.171.32-33 [80B3 (DK), 31D11 (LM)]

[... **N29**] ὁ Πρωταγόρας εἶπε· *φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μαθάνειν*. [... **R30**]

Protágoras dijo: «la enseñanza necesita naturaleza [*i.e.* disposición natural] y ejercicio», y «hay que aprender comenzando desde la juventud».

Cf. Pl. *Prt.* 323d6. || *διδάσκαλος*: Pl. *Prt.* 325d8, e2, 326a5.

T4. Stob. 3.29.80 [80B10 (DK), 31D12 (LM)]

Πρωταγόρας ἔλεγε μὴδὲν εἶναι μήτε
τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ
τέχνης.

Protágoras decía: «una técnica sin
práctica y la práctica sin técnica no son
nada».

T5. Ps.-Plut. *περὶ ἀσκήσεως* 178, 25 (ed. Lagarde) [80B11 (DK), 31D13 (LM)]. *Traducción, transliteración y notas:* Héctor Ricardo Francisco (UBA, IMHICIHU-CONICET).

σοῖαλ ροῖσ σοθῖ ιοκ ρι κωαε
ρῆοις κωαο ρικ ρ κῆκ ρικ
κωοαλ κωαο

Protágoras además afirmó que «la
educación no se origina en el alma excepto
en quien alcanzó una gran profundidad.»

[Trasliteración:] *Prōtāgōrōs tūb `emar dlō*
śōwhō mardūthō bñaphśō `elō `en `ethō
nōś l`ūmqō sagīō

III Sobre el lenguaje

III.1 *Las formas del discurso de Protágoras*

T6. Pl. *Prt.* 329b [80A7 (DK), 31D14 (LM)]

[ΣΩ.] Πρωταγόρας δὲ ὅδε ἱκανὸς μὲν
μακροὺς λόγους καὶ καλοὺς εἰπεῖν, ὡς αὐτὰ
δηλοῖ, ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι
κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναι τε καὶ
ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν, ἃ ὀλίγοις ἐστὶ
παρεσκευασμένα.

[Sócrates:] Protágoras, en cambio, aquí
presente es capaz de pronunciar grandes
[*makrouís*] y bellos discursos, lo cual es
manifiesto <*i.e.* en el mito de Prometeo y
su explicación [T50-52]>, pero también
es capaz de responder brevemente
[*brakhú*] cuando se lo interroga, así como
cuando <él> interroga <es capaz> de
esperar y recibir la respuesta, una
habilidad que muy pocos poseen.

T7. D.L. 9.53 [80A1 (DK), 31D15 (LM)]

οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων
πρῶτος ἐκίνησε [...].

Él <sc. Protágoras> fue el primero en
introducir la forma socrática de
argumentar [...].

III.2

Análisis del discurso

T8. D.L. 9.53-54 [80A1 (DK), 31D17 (LM)]

διεἰλέ τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα,
εὐχολήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν [54]
(οἱ δὲ εἰς ἑπτὰ διήγησιν, ἐρώτησιν,
ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν,^[1] εὐχολήν,
κλήσιν), οὗς καὶ **πυθμένους εἶπε λόγων.**

Fue el primero en dividir el discurso en
cuatro <sc. los tipos de enunciados>:
promesa, interrogación, respuesta y
prescripción [54] (otros dicen que siete:
narración, interrogación, respuesta,
prescripción, relación, promesa e
invocación), a los que llamó
«fundamentos de los discursos».

Variantes textuales: ἀπαγγελίαν rec.: ἐπαγγελίαν BP¹F

Textos paralelos. **T8.1.** *Suda, s.v. Πρωταγόρας* [81A3 (DK), B7 (C); (≠ LM)]: (...) διεἰλέ τε πάντα λόγον
πρῶτος οὗτος εἰς τέσσαρα: εὐχολήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν: μετὰ δὲ τοῦτον ἕτεροι εἰς ζ᾽ διεἶλον ταῦτα:
διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, εἰσαγγελίαν, εὐχολήν, κλήσιν. (...) [...Fue el primero en dividir todo el
discurso en cuatro: promesa, interrogación, respuesta, prescripción. Después de él, otros hicieron una división en
siete, de la siguiente manera: narración, interrogación, respuesta, prescripción, declaración, promesa,
invocación...]

T9. D.L. 9.52 [80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)]

[...] καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισε [...]

[...] y fue el primero en distinguir las
partes del tiempo <verbal
[probablemente]> [...]

Variantes textuales: ^[1] καιροῦ PFD : καὶ ροῦ B || ^[2] ἐποίησατο BP¹Q : ἐθεάσατο FDP⁴ || ^[3] σόφισμα BPFD
: corr. Aldobrandini.

III.3

Lugares comunes

T10. Cic. *Bru.* XII, 46 [80B6 (DK), 31D18 (LM), Arist. fr. 137 (Rose)]

[...] scriptasque fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci.

[...] discusiones sobre temas conocidos, las cuales ahora se conocen como ‘lugares comunes’, habían sido escritas y compuestas por Protágoras.

T11. Quint. *Inst.* III, 1, 12 [80B6 (DK), 31D19 (LM)]

Horum primi communis locos tractasse dicuntur Protagoras, Gorgias, affectus Prodicus et Hippias et ídem Protagoras et Thrasymachus.

Se dice que entre ellos <sc. los antiguos maestros de retórica>, Protágoras y Gorgias fueron los primeros en discutir sobre ‘lugares comunes’, así como Pródico, Hippias, Protágoras nuevamente y Trasímaco sobre las emociones.

III.4

Corrección del lenguaje: gramática y semántica

T12. Pl. *Cra.* 391c [80A24 (DK), 31D21 (LM)]

[ΣΩ.][...] λιπαρεῖν χρῆ τὸν ἀδελφὸν καὶ δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων ἢν ἔμαθεν παρὰ Πρωταγόρου.
[... = N24]

[Sócrates:] [...] tú debes rogar a tu hermano <sc. Calias> y preguntarle si él te enseñaría la «corrección» en asuntos de este tipo <sc. del lenguaje>, lo cual él aprendió de Protágoras.

T13. Pl. *Phdr.* 267c5-8 [80A26 (DK), 31D22a (LM)]

[ΦΑ.] Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα;

[Fedro:] ¿Pero no hay algunas cosas protagóreas también de este tipo?

[ΣΩ.] ὀρθοπέπια γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά.

[Sócrates:] Así es, muchacho, un tipo de «corrección del lenguaje» y muchas otras cosas bellas.

T14. Her. *apud* Σ in Pl. *Phdr.* 267c, p. 251.14-16 [31D22b (LM), 21b (Pradeau); (≠DK)]

τὸ δὲ «ὀρθοῦσπεῖά γέ τις»· τουτέστι, κυριολεξία· διὰ γὰρ τῶν κυρίων ὀνομάτων μετήρητο ὁ Πρωταγόρας τὸν λόγον καὶ οὐ διὰ παραβολῶν καὶ ἐπιθέτων.

«Un tipo de *corrección del lenguaje*»: esto es, el uso de la expresión literal; porque fue por medio de palabras usadas literalmente que Protágoras elaboró su discurso, no por comparaciones ni epítetos.

T15. Arist. *Rh.* 3.5, 1407b7-8 [80A27 (DK), 31D23 (LM)]

[...] Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη.

Protágoras distinguió los géneros de los nombres: masculino, femenino y neutro.

T16. Arist. *SE* 14, 173b17-22 [80A28 (DK), 31D24 (LM)]

ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιῶντα φαίνεσθαι καὶ ποιῶντα μὴ δοκεῖν, καθάπερ ὁ Πρωταγόρας ἔλεγε, εἰ ὁ μῆνις καὶ ὁ πῆληξ ἄρρεν ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ λέγων «οὐλόμενην» σολοικίζει μὲν κατ' ἐκείνον, οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ «οὐλόμενον» φαίνεται μὲν, ἀλλ' οὐ σολοικίζει.

Es posible cometerlo <sc. el solecismo>, parecer que se lo comete y cometerlo sin que lo parezca, tal como decía Protágoras: si ira [*ménis*] y celada [*pélex*] son masculinas, el que diga ira «nociva» [*ouloménen*] cometerá solecismo según él, aunque no le parezca a otros que lo sea; por el contrario, quien dice ira «nocivo» [*oulómenon*] parecerá que comete solecismo, aunque no lo haga.

T17. D.L. 9.52 [80A1 (DK); 31R19b (LM)] [**R46a**]

[... =**T23**] καὶ τὴν διάνοιαν ἀφεις πρὸς τοῦνομα διελέχθη [...]

[... =**T23**] Y, dejando a un lado el significado, discutía la palabra [...]

T18. Arist. *Po.* 19, 1456b15-16 [80A29 (DK), 31D25 (LM)]

τί γὰρ ἂν τις ὑπολάβοι ἡμαρτηῖσθαι ἅ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ ὅτι εὐχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν «μῆνιν ἄειδε θεά»; τὸ γὰρ κελεύσαι, φησί, ποιεῖν τι ἢ μὴ, ἐπιτάξις ἐστίν.

En efecto, ¿quién podría suponer que <sc. Homero> incurría en los errores que le censuraba Protágoras —es decir, que creyendo formular un ruego al decir «Canta, oh diosa, la ira» impartía una orden—? Pues —dice <sc. Protágoras>— pedir que se haga una cosa o que no se haga, es una orden.

III.5 *Argumentación*

T19. D.L. 9.51 [80A1, B6a (DK), 31D26 (LM)]

καὶ πρῶτος ἔφη <sc. Πρωταγόρας> δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, οἷς^[1] καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας.

<Protágoras> fue el primero en decir que acerca de cualquier cosa hay dos argumentos opuestos entre sí, y lo utilizó en las ‘prácticas argumentativas de confrontación’, siendo el primero en hacerlo en este sentido.

Variantes textuales. ^[1] οἷς : οὖς Richards

T20. Seneca, *Epistolae* 88.43 [80A20 (DK), 31D27 (LM)]

Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.

Protagoras dice que acerca de cualquier asunto es posible argumentar, con la misma validez, en una dirección o en otra, incluso acerca de lo mismo, debido a que todo asunto puede ser argumentado en un sentido y su contrario.

T21. St.Byz. *s.v.* Ἀδβηρα [80A21 (DK), 31D28 (LM)], Eudox. fr. 307 [Lasserre (1966)]

Πρωταγόρας, ὃν Εὐδοξὸς ἱστορεῖ τὸν ἦσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποιηκέναι καὶ τοὺς μαθητὰς δεδιδασκέναι τὸν αὐτὸν ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν.

Protágoras, del que Eudoxo cuenta que hacía más fuerte el argumento más débil y que enseñaba a sus discípulos a censurar y alabar al mismo <sc. la misma persona>.

T22. D.L. 9.53 [80A1 (DK), 31D29 (LM)]

καὶ πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις, ὡς φησὶν Ἀρτεμίδωρος ὁ διαλεκτικὸς [*Art.Script.* B III 20] ἐν τῷ Πρὸς Χρῦσιππον.

Fue el primero en mostrar cómo atacar las tesis propuestas, según dice Artemidoro, el dialéctico, en su *Contra Crisipo*.

T23. D.L. 9.52 [80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)]

[...] καὶ πρῶτος [...=T17] καιροῦ^[1] δύναμιν ἐξέθετο καὶ λόγων ἀγῶνας ἐποίησατο^[2] καὶ σοφίσματα^[3] τοῖς πραγματολογοῦσι προσήγαγε [... =R27]

[...] y fue el primero [...=T12] en destacar el poder de la oportunidad [*kairós*], en organizar ‘luchas discursivas’ [*lógon agónes*] y en ofrecer fórmulas de argumentación [*i.e.* “trucos sofisticos”] para los amantes de los debates. [... =R27]

Variantes textuales: ^[1] καιροῦ PFD : καὶ ροῦ B || ^[2] ἐποίησατο BP¹Q : ἐθεάσατο FDP⁴ || ^[3] σοφίσματα BPDF : corr. Aldobrandini.

T24. Plut. *Pericles* 36.3 [80A10 (DK), 31D30 (LM)]

πεντάθλου γὰρ τινος ἀκοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κτείναντος, ἡμέραν ὅλην ἀναλώσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγνοοθέντας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρῆ τοῦ πάθους ἡγείσθαι.

Pues cuando un competidor en el pentatlón hirió involuntariamente con una jabalina a Epiteimo de Fársalo y le dio muerte, él <*sc.* Pericles> dedicó todo un día, en compañía de Protágoras, a discutir si era, según el razonamiento más correcto, la jabalina o al que la lanzó o a los jueces de la competición, a quien había que considerar responsable de la desgracia.

Cf. N33. Ath. *Deipnos*. 11, 505F-506A.

IV

Sobre las matemáticas

T25. Arist. *Met.* B2, 998a2-4 [80B7 (DK), 31D33 (LM)]

ἄπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμήν ὁ κύκλος, ἀλλ’ ὡςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρους [...]

El círculo no toca la tangente <*sc.* solo> en un punto, sino del modo en que Protágoras decía en su refutación de los geómetras.

T26. Phld. *Po.C* fr. XI, 243 (*PHerc.* 1676) [80B7a (Nachtrag, DK II 425), 31D34 (LM)]

[...] τὸ τὰ πρ<άγματα | μέ>ν ἄγνωσ<τα
εἶνα<ι τὰς δὲ> | λέξεις οὐκ ἀρεστά<ς, ὅπερ>
| ἐπὶ τῆς μα<θηματικῆς> | Πρω<ταγόρας
μά<θημα<τα>.

[...] que las <cosas> no son cognoscibles,
<las> palabras no son aceptables;
<como> <sc. dijo> Protágoras acerca de
las ma<temáticas>.

V

Aplicaciones

V.1

Interpretación de los poetas

V.1.A

Protágoras sobre la importancia de la interpretación de los poetas

T27. Pl. *Prt.* 338e-339a [80A25 (DK), 31D31 (LM)]

[ΠΡ.] ἡγοῦμαι [...] ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον
μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι. ἔστιν δὲ
τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ'
εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἅ μὴ
[...]

[Protágoras:] Creo [...] que para el
hombre [*andri*] una parte sumamente
importante de la educación consiste en ser
experto en poesía [*peri epôn deinón*], esto
es, ser capaz de comprender lo que es
dicho correctamente por los poetas y lo
que no [...]

V.1.B

Interpretación de poemas

V.1.B.a

Homero

T28. Ammon. (?) *apud* Σ in Hom. *Il.* XXI, 240 (*POxy.* 221, Col. XII, 20, II, p. 68 GH) [80A30 (DK), 31D32 (LM), 88 2T (*CPF*)]

Πρω|ταγόρας φησ[ιν πρὸς τὸ διαλαβεῖν τὴν
| μάχην τὸ ἐ[πεισό]διον γεγονέναι τὸ ἐξ[ῆς
τῆς Ξά[νθου κα]ὶ θνητοῦ μάχης ἴν' | εἰς τὴν
θεο[μαχία]ν μεταβῆ, τάχα δὲ | ἵνα καὶ τὸν
[Ἀχιλ.]λέ[α] αὐξήσῃ [...]

Protágoras dice que el episodio posterior a la batalla de Janto con un mortal sirve <en la trama narrativa de la *Iliada* (21.200-297)> para hacer una transición hacia la batalla entre los dioses [*theomakhía*], y quizá también para realzar la figura de Aquiles [...]

V.1.B.b

Simónides

T29. Pl. *Prt.* 339a-e [80A25 (DK), 31D42 (LM)]

[ΠΡ.][339a] καὶ δὴ καὶ νῦν ἔσται τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ αὐτοῦ μὲν περὶ οὐπερ ἐγώ τε καὶ σὺ νῦν διαλεγόμεθα, περὶ ἀρετῆς, μετενηνεγμένον δ' εἰς ποίησιν· τοσοῦτον μόνον διοίσει. λέγει γάρ που Σιμωνίδης πρὸς Σκόπαν τὸν Κρέοντος υἱὸν τοῦ Θετταλοῦ ὅτι [339b]

[Protágoras:] [339a] También ahora mi pregunta versará sobre lo mismo que tú y yo dialogábamos hace poco, sobre la virtud, pero referida a un poema; esa sería la única diferencia. Simónides, en algún lugar, dice a Escopas, hijo de Creón, el resalio [339b]:

ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι |
χαλεπὸν χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ |
τετραγώνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον.
[Simónides, fr. 542 Page]

«por cierto, en verdad, devenir un hombre bueno [*ándr' agathón*] | es difícil, firme de manos, de pies | y de espíritu, formado sin defectos.»

τοῦτο ἐπίστασαι τὸ ἄσμα, ἢ πᾶν σοὶ διεξέλθω;

¿conoces ese canto o te lo recito en su totalidad?

[ΣΩ.] καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι οὐδὲν δεῖ ἐπίσταμαί τε γάρ, καὶ πάνυ μοι τυγχάνει μεμεληκὸς τοῦ ἄσματος.

[Sócrates:] — Yo <sc. Sócrates> dije: No hace falta, lo conozco y resulta que me he ocupado mucho de este canto.

[ΠΡ.] εὖ, ἔφη, λέγεις, πότερον οὖν καλῶς σοι δοκεῖ πεποιῆσθαι καὶ ὀρθῶς, ἢ οὐ;

[ΣΩ.] πάνυ, ἔφην ἐγώ, <καλῶς>^[1] τε καὶ ὀρθῶς.

[ΠΡ.] δοκεῖ δέ σοι καλῶς πεποιῆσθαι, εἰ ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ ὁ ποιητής;

[ΣΩ.] οὐ καλῶς, ἦν δ' ἐγώ.

[ΠΡ.] ὄρα δὴ, ἔφη, [339c] βέλτιον.

[ΣΩ.] Ἄλλ', ὠγαθέ, ἔσκεμαι ἱκανῶς.

[ΠΡ.] οἴσθα οὖν, ἔφη, ὅτι προϊόντος τοῦ ἄσματος λέγει που

οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον |
νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς
εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν
ἔμμεναι.

ἐννοεῖς ὅτι ὁ αὐτὸς οὗτος καὶ τὰδε λέγει
κάκεινα τὰ ἔμπροσθεν;

[ΣΩ.] οἶδα, ἦν δ' ἐγώ.

[ΠΡ.] δοκεῖ οὖν σοι, ἔφη, ταῦτα ἐκείνοις ὁμολογεῖσθαι;

[ΣΩ.] φαίνεται ἔμοιγε (καὶ ἅμα μέντοι ἐφοβούμην μὴ τί λέγοι) ἀτάρ, ἔφην ἐγώ, σοὶ οὐ φαίνεται;

[ΠΡ.] πῶς γὰρ ἂν [339d] φαίνοιτο ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ταῦτα ἀμφοτέρα λέγων, ὅς γε τὸ μὲν πρῶτον αὐτὸς ὑπέθετο χαλεπὸν εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι ἀλαθείᾳ, ὀλίγον δὲ τοῦ ποιήματος εἰς τὸ πρόσθεν προελθὼν ἐπελάθετο, καὶ Πιττακὸν τὸν ταῦτα λέγοντα ἑαυτῷ, ὅτι «χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι», τοῦτον μέμφεται τε καὶ οὐ φησιν ἀποδέχεσθαι αὐτοῦ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ λέγοντος; καίτοι ὅποτε τὸν ταῦτα λέγοντα αὐτῷ μέμφεται, δηλὸν ὅτι καὶ ἑαυτὸν μέμφεται, ὥστε ἦτοι τὸ πρότερον ἢ ὕστερον οὐκ ὀρθῶς λέγει.

[Πρωτάγορας:] — Bien, dijo. Ahora, ¿te parece [*dokeí*] que está hecho bella [*kalós*] y correctamente [*orthós*], o no?

[Σόκρτης:] — Por supuesto que sí, dije yo, bella y correctamente.

[Πρωτάγορας:] — Pero, ¿si el poeta se contradice a sí mismo, <igualmente> te parece hecho bellamente?

[Σόκρτης:] — No bellamente, dije yo.

[Πρωτάγορας:] — Veámoslo mejor, dijo. [339c]

[Σόκρτης:] — Pero mi buen amigo, lo he examinado suficientemente.

[Πρωτάγορας:] — ¿Sabes entonces, dijo, que en alguna parte más adelante del canto dice:

«no me suena suficientemente bien la |
palabra de Pítaco, aunque sea dicho |
por un sabio mortal: es difícil
permanecer bueno [*esthlón*].»

¿te das cuenta de que el mismo <poeta> dice esto y también aquello anterior?

[Σόκρτης:] — Lo sé, dije yo.

[Πρωτάγορας:] — ¿Te parece entonces, dijo, que esto concuerda con aquello?

[Σόκρτης:] — A mí al menos me parece así, y al mismo tiempo temía que tuviera razón. Pero, dije yo, ¿a ti no te parece así?

[Πρωτάγορας:] — ¿De qué modo podría [339d] parecer [*phainoito*] estar de acuerdo consigo mismo afirmando ambas cosas? Primero él mismo sostuvo que “difícil [*khalepòn*] es, en verdad, devenir un buen hombre [*ándra agathòn*]”, pero un poco más adelante en el poema, lo olvidó, y a Pítaco, quien dice lo mismo que él — <esto es> que “es difícil [*khalepòn*] permanecer bueno [*esthlón*]” — lo refuta y afirma no aceptarlo al decir lo mismo que él. Sin embargo, cuando refuta al que dice lo mismo que él, es obvio que también se

[ΣΩ.] εἰπὼν οὖν ταῦτα πολλοῖς θόρυβον παρέσχεν καὶ ἔπαινον [339e] τῶν ἀκούοντων.

refuta a sí mismo, de modo que o bien lo primero o bien lo segundo no lo dice correctamente.

[Sócrates:—Al decir esto, se provocó el aplauso y el elogio de muchos de los oyentes.

Variantes textuales: ^[1] adición de Bekker

V.2

Paradoja (Litigio en torno a los honorarios)

T30. D.L. 9.56 [80A1 (DK), 31P17 (LM)]

Λέγεται δέ ποτ' αὐτὸν ἀπαιτοῦντα τὸν μισθὸν Εὐάθλον τὸν μαθητὴν, ἐκείνου εἰπόντος, «ἀλλ' οὐδέπω νίκην νενίκηκα,» εἰπεῖν, «ἀλλ' ἐγὼ μὲν ἂν νικήσω, ὅτι ἐγὼ ἐνίκησα, λαβεῖν με δεῖ· ἐὰν δὲ σύ, ὅτι σύ.»

Se cuenta que una vez, cuando <sc. Protágoras> le reclamó sus honorarios a su discípulo Evatlo, al contestarle éste: «Pero todavía no he ganado ningún pleito», replicó: «Si llego a vencer, es preciso que me pagues por haber vencido; si vences tú, por haber vencido tú».

T31. Gell. 5.10.4-15 [A4** (C); (≠LM), (≠DK)]

[4] Lis^[1] namque inter eos et controuersia super pacta mercede haec fuit. [5] Euathlus, adulescens diues, eloquentiae discendae causarumque orandi cupiens fuit. [6] Is in disciplinam Protagorae sese dedit daturumque promisit mercedem grandem pecuniam, quantam Protagoras petierat, dimidiumque eius dedit iam tunc statim, priusquam disceret, pepigitque, ut reliquum dimidium daret, quo primo^[2] die causam apud iudices orasset et uicisset. [7] Postea cum diutule auditor adsectatorque Protagorae fuisset <et>^[3] in studio quidem facundiae abunde promouisset, causas tamen non reciperet tempusque iam longum transcurreret et facere id uideretur, ne relicum mercedis daret, capit consilium Protagoras, ut tum^[4] existimabat,

[4] El litigio y controversia existentes entre ellos <sc. Evatlo y Protágoras> a propósito de un salario convenido fue así. [5] Evatlo, un joven rico, estaba muy deseoso de aprender elocuencia y de defender pleitos. [6] Se confió a las enseñanzas de un maestro como Protágoras y prometió darle como pago una crecida suma de dinero, conviniendo en todas las condiciones establecidas por Protágoras: le entrego la mitad al comienzo mismo, antes de empezar las enseñanzas, comprometiéndose a pagarle la otra mitad el primer día que defendiera una causa ante los jueces y la ganara. [7] Luego fue discípulo y seguidor de Protágoras durante mucho tiempo e hizo grandes progresos en el estudio de la elocuencia; pero, como no recibía encargo

astutum; [8] petere institit ex pacto mercedem, litem cum Euathlo contestatur.

[9] Et cum ad iudices coniciendae consistendaeque^[5] causae gratia uenissent, tum Protagoras sic exorsus est: “Disce,” inquit, “stultissime adulescens, utroque id modo fore uti reddas, quod peto, siue contra te pronuntiatum erit siue pro te. [10] Nam si contra te lis data erit, merces mihi ex sententia debebitur, quia ego uicero; sin uero secundum te iudicatum erit, merces mihi ex pacto debebitur, quia tu viceris.”

[11] Ad ea respondit Euathlus: “Potui,”^[6] inquit, “huic tuae tam ancipiti captioni isse obuiam, si uerba non ipse facerem atque alio patrono uterer. [12] Sed maius mihi in ista uictoria prolubium est, cum te non in causa tantum, sed in argumento quoque isto uinco. [13] Disce igitur tu quoque, magister sapientissime, utroque modo fore, uti non reddam, quod petis, siue contra me pronuntiatum fuerit siue pro me. [14] Nam si^[7] iudices pro causa mea senserint, nihil tibi ex sententia debebitur, quia ego uicero; sin contra me pronuntiauerint, nihil tibi ex pacto debebo, quia non uicero.”

[15] Tum iudices, dubiosum hoc inexplicabileque esse, quod utrimque dicebatur, rati, ne sententia sua, utramcumque in partem dicta esset, ipsa sese rescinderet, rem iniudicatam reliquerunt causamque in diem longissimam distulerunt. [16] Sic ab adulescente discipulo magister eloquentiae inclutus suo sibi argumento

alguno de causas judiciales y el tiempo transcurrido era ya mucho, dando la impresión de que obraba así para no pagar el resto del salario convenido, Protágoras tomó una decisión que en aquel momento le pareció astuta: [8] entablo un pleito contra Evatlo.

[9] Habiéndose presentado los dos ante los jueces para, respectivamente, defenderse de la acusación o probar la misma, Protágoras comenzó a hablar así: “Aprende, tontísimo muchacho, que en cualquiera de los dos casos me has de pagar lo que pido, tanto si la sentencia te es favorable como si no. [10] Porque, si el pleito te es adverso, el salario deberá serme pagado por sentencia del juez, por haber ganado yo; en cambio, si la sentencia te es favorable, el salario deberá serme pagado por haber ganado tu”.

[11] A esto respondió Evatlo: “Pude haber salido al paso de esta artimaña tuya tan capciosa, no habiendo asumido yo el papel de defensor, sino habiéndome puesto en manos de otro abogado, [12] Pero mi placer en esta victoria es mucho mayor al ganarte, no solo en el pleito mismo, sino también en este tipo de argumentación. [13] Aprende también tú, sapientísimo maestro, que en cualquiera de los dos casos no te abonare el dinero que reclamas, tanto si la sentencia te es favorable como si no. [14] Porque, si los jueces resultaran favorables a mi causa, en virtud de su sentencia no se te deberá nada, por haber ganado yo; en cambio, si se pronunciaran contra mí, no te deberá nada, de acuerdo con nuestro convenio, porque no habré ganado”.

[15] Entonces los jueces, considerando que era ambigua e inexplicable la argumentación que por una y otra parte se aducía, para no pronunciar sentencia contra ambas partes y para que la sentencia no se anulara a sí misma, dejaron la cuestión sin juzgar y pospusieron el juicio para una fecha muy lejana. [16] De este modo el célebre maestro de elocuencia fue refutado por el joven discípulo con su

confutatus est et captionis uersute
excogitatae^[8] frustratus fuit.

propio argumento y quedo sin efecto la
artimaña argumental tan astutamente
ideada.

Variantes textuales: (*sigla*: Marshall) ^[1] *Lis* ζ : *is* VPR || ^[2] *primo* VR : *primum* P : *priman* Gronov || ^[3] *<et>* add. ζ || ^[4] *tum* R : *cum* VP || ^[5] *consistendeque* P : *consistende* VR : *constituendaeque* Saris : *consciendaeque* Lachmann || ^[6] *potui* R : *o tu* V : *opto* P || ^[7] *si* P : *sic* VR || ^[8] *excogitate* VR : *et excogitate* P.

VI

Representaciones antiguas del discurso protagórico (siglos V y IV)

VI.1

Autores dramáticos

VI.1.A

Comedia ática antigua

VI.1.A.a

Referencias a Protágoras

T32. Athen. *Deipn.* 5.218C [80A11 (DK), 43T18a (LM), Eup. *Kólakes* test. ii (*PCG*)]

ἐν οὖν τούτῳ τῷ δράματι Εὐπολις τὸν
Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει [...]

En esta obra, Éupolis pone en escena a
Protágoras como habiendo llegado <sc. a
Atenas> [...]

T33. Eup. *Kólakes apud* línea 1: (a) D.L. 9.50; (b) Steph.Byz. 620,3; líneas 2-3: Eust. *in Od.* 1547,52 [80A1, A11 (DK), 43T18b (LM), Eup. fr. 157 (*PCG*), Eup. fr. 157a-b (*FrC* 8.2)]

ἐνδον^[1] μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήιος,
* ὅς^[2] ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος^[3]
περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν^[4] ἐσθίει *

Dentro está Protágoras, el de Teos, | * el
impío que se posiciona en una impostura |
acerca de asuntos celestiales, pero que
come cosas terrestres. *

Variantes textuales: ^[1] ἐνδον Cobet : ἐνδο θBPF : ἐνδοθι D, Frob [Runkel (1829), Meineke (1839-1857), Töppel (1846)] || ^[2] ὅς Kaibel (1899) || ^[3] ἀλιτήριος Eust. : corregido por Porson (1812) || ^[4] χαμᾶθεν Eust. : corregido por Porson (1812).

Cf. Athen. V 218c || Para la línea 2: Ar. fr. 691 (*PCG*), ver Pearson *ad Soph. fr. 737* || *ἀλαζόνες*: Ar. *Nu.* 102, 1492, cf. *Au.* 1016 || *ἀλιτήριος*: fr. 103; cf. Men. fr. 746,3 (*PCG*) || Ar. *Nu.* 333, 360, fr. *401.

T34. Eup. *Kólakes apud* D.L. 9.55 [80A11 (DK), 43T18c (LM), Eup. fr. 158 (*PCG* = *FrC* 8.1)]

πίνειν γὰρ αὐτὸν^[1] Πρωταγόρας ἐκέλευ' ^[2],
ἴνα
πρὸ τοῦ^[3] κυνὸς τὸν πλεύμον' ^[4] ἐκπλυτον^[5]
φορῆ^[6]

Protágoras le ordenaba <a Calias> beber,
para que | tenga sus pulmones bien lavados
ante la constelación del perro.

Variantes textuales: ^[1] αὐτὸν Grotius [Meineke (1839-1857), Kock (1880-1888), Storey (2011)] : [αὐτὸν] ó Runkel (1829) : ó Plut. [Töppel (1846)] : omitido en Macr. || ^[2] ὁ Πρωταγόρας ἐκέλευ' γὰρ πίνειν, ἴνα Fritzsche || ^[3] τοῦ Macr., Athen., Gal. [Runkel (1829), Meineke (1839-1857), Töppel (1849), Kock (1880-1888), Storey (2011)] : τὸν Plut. || ^[4] πλεύμον' Plut. [Töppel (1846)] : πνεύμον Macr., Athen., Gal. [Runkel (1829), Meineke (1839-1857), Kock (1880-1888), Storey (2011)] || ^[5] ἐκπλυτον Fritzsche [Storey (2011)] : ἐκλυτον Athen., Gal. [Runkel (1829)] : ἐκλυρον Plut., Macr. [Meineke (1839-1857), Töppel (1846)] : ἐκκλυστον Reiske [Kock (1880-1888)] || ^[6] φορῆ Plut., Athen. (Gal.) [Runkel, Meineke (1839-1857), Töppel (1846), Kock (1880-1888), Storey (2011)] : ἐχη Macr.

Cf. Thgn. 1039: ἀφρονες ἄνθρωποι καὶ νήπιοι, οἵτινες οἶνον / μὴ πίνουσ' ἄστρου καὶ κυνὸς ἀρχομένου. || Simpl. *In Epiet. ench.* 45, 130,5: πολὺν οἶνον πίνειν ἔστι ... πρὸ κυνός, cf. Hes. *Op.* 585, Alc. 1.1.

VI.1.A.b

Alusión a temas protagóricos: argumentación

T35. Ar. *Nu.* 112-15 [80C2 (DK), 43T19a (LM)]

[Στ.] εἶναι παρ' αὐτοῖς φασὶν ἄμφω τῷ λόγῳ,
τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα.
τούτοιιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα,
νικᾶν λέγοντά φασι τὰδικώτερα. [...]

[Estrepsíades:] Cuentan que entre ellos se encuentran los dos razonamientos, | el fuerte <*i.e.* bueno>, en cualquier situación, y el débil <*i.e.* malo>. | Y cuentan que uno de estos dos, el débil <*i.e.* malo>, | es capaz de triunfar mediante argumentos en las causas injustas. [...]

T36. Ar. *Nu.* 882-85 [43T19b (LM), (≠DK)]

[ΣΤ.] [...] ὅπως δ' ἐκείνω τὸν λόγῳ
μαθήσεται,
τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα,

[Estrepsíades:] [...] Haz que aprenda los dos argumentos, el fuerte <*i.e.* el bueno>, sea el que sea, y el débil <*i.e.* el malo>, aquel que vence al fuerte diciendo cosas

ὅς τ'ἀδίκᾳ λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα·
ἐὰν δὲ μὴ, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ.

injustas. Y si no ambos, al menos el
injusto, cueste lo que cueste.

VI.1.A.c

Aplicación cómica de temas protagóricos

(α) Corrección del lenguaje

T37. Ar. *Nu.* 658-93 [80C3 (DK), 43T19c (LM)].

[Σω.] ἀλλ' ἕτερα δεῖ σε πρότερα τούτου^[1]
μανθάνειν, | τῶν τετραπόδων ἅπ' ἐστὶν
ὀρθῶς ἄρρῆνα.

[Sócrates:] Pero antes de eso hay cosas
que aprender: por ejemplo, qué
cuadrúpedos son propiamente hablando
machos.

[Στ.] [660] ἀλλ' οἶδ' ἔγωγε τ'ἄρρῆν', εἰ μὴ
μαίνομαι | κριός, τράγος, ταῦρος, κύων,
ἄλεκτρῶν.

[Estrepsíades:] Yo a los masculinos los
conozco, si no estoy loco: el carnero, el
macho cabrío, el toro, el perro, el ave
[*alektryón*].

[Σω.] ὄρᾱς ἂ πάσχεις; τὴν τε θήλειαν καλεῖς
| ἄλεκτρύονα^[2] καὶ ταῦτ'οἶ^[3] καὶ τὸν ἄρρῆνα.

[Sócrates:] ¿Ves lo que te ocurre? Llamas
a la hembra “ave” y con el mismo nombre
al macho.

[Στ.] πῶς^[4] δὴ, φέρε;

[Estrepsíades:] ¿Cómo es eso? Vamos.

[Σω.] πῶς; ἄλεκτρῶν κάλεκτρῶν.

[Sócrates:] ¿Cómo? Ave y ave.

[Στ.] [665] νῆ τὸν Ποσειδῶ. νῦν δὲ πῶς με
χρῆ καλεῖν;

[Estrepsíades:] Claro, por Poseidón.
¿Cómo tengo que llamarles ahora?

[Σω.] ἄλεκτρυάιναν, τὸν δ' ἕτερον
ἄλέκτορα.

[Sócrates:] Aviarda, y al otro, aviardo.

[Στ.] ἄλεκτρυάιναν; εὖ γε, νῆ τὸν Ἄέρα· |
ὥστ' ἀντὶ τούτου τοῦ διδάγματος μόνου |
διαλφιδώσω σου κύκλω τὴν κάρδοπον.

[Estrepsíades:] ¿Aviarda? ¡Bien, por el
aire! Solo por esta enseñanza te voy a
llenar de harina hasta el tope la *kárdopo*.

[Σω.] [670] ἰδοὺ μάλ' αὖθις· τοῦθ' ἕτερον.
τὴν κάρδοπον | ἄρρῆνα καλεῖς θήλειαν
οὔσαν.

[Sócrates:] Mira, de nuevo, dices *kárdopo*
como masculino cuando es femenino.

[Στ.] τῷ τρώπῳ; | ἄρρῆνα καλῶ ἄγω
κάρδοπον;

[Estrepsíades:] ¿Cómo? ¿Qué digo
kárdopo como masculino?

[Σω.] μάλιστά γε, | ὥσπερ γε καὶ
Κλεώνυμον.

[Sócrates:] Exactamente, como cuando
dices Cleónimo.

[Στ.] πῶς δὴ; φράσον.

[Estrepsíades:] ¿Cómo? Explícate.

[Σω.] ταῦτόν δύναται σοι κάρδοπος Κλεωνύμω.

[Στ.] [675] ἀλλ', ὠγάθ', οὐδ' ἦν κάρδοπος Κλεωνύμω, | ἀλλ' ἐν θυείᾳ στρογγύλῃ γ' ἀνεμάττετο. | ἀτὰρ τὸ λοιπὸν πῶς με χρὴ καλεῖν;

[Σω.] ὅπως; | τὴν καρδόπην, ὡσπερ καλεῖς τὴν Σωστράτην.

[Στ.] τὴν καρδόπην θήλειαν;

[Σω.] ὀρθῶς γὰρ λέγεις.

[Στ.] [680] ἐκεῖνο δ' ἦν ἄν^[5] «καρδόπη Κλεωνύμη^[6]».

[Σω.] ἔτι δέ γε^[7] περὶ τῶν ὀνομάτων μαθεῖν σε δεῖ, | ἄττ' ἄρρεν' ἐστίν, ἄττα δ' αὐτῶν θήλαια.

[Στ.] ἀλλ' οἶδ' ἔγωγ' ἃ θήλαε' ἐστίν.

[Σω.] εἰπέ δή.

[Στ.] Λύσιλλα, Φίλινα, Κλειταγόρα, Δημητρία.

[Σω.] ἄρρενα δὲ ποῖα τῶν ὀνομάτων;

[Στ.] [685] μυρία. | Φιλόξενος, Μελησίας, Ἀμυνίας.^[8]

[Σω.] ἀλλ', ὦ πόνηρε, ταῦτά γ' ἔστ' οὐκ ἄρρενα.

[Στ.] οὐκ ἄρρεν' ὑμῖν^[9] ἐστίν;

[Σω.] οὐδαμῶς γ', ἐπεὶ | πῶς ἂν καλέσειας ἐντυχῶν Ἀμυνία;

[Στ.] [690] ὅπως ἂν; ὠδί· «δεῦρο δεῦρ', Ἀμυνία».

[Σω.] ὄραξ; γυναῖκα τὴν Ἀμυνίαν καλεῖς.

[Στ.] οὐκ οὐν δικαίως, ἥτις οὐ στρατεύεται; | ἀτὰρ τί ταῦθ' ἃ πάντες ἴσμεν μανθάνω;

[Σόκρ.] Lo mismo vale para tí *kárdopo* que Cleónimo.

[Estrepsiades:] Pero querido, Cleónimo no tenía *kárdopo*, sino que en un mortero redondo amasaba... Pero, de ahora en adelante, ¿cómo tengo que decir?

[Σόκρ.] ¿Cómo? *Kárdopa*, así como dices Sóstrata.

[Estrepsiades:] ¿La *kárdopa*, en femenino?

[Σόκρ.] Eso es hablar correctamente.

[Estrepsiades:] Entonces la cosa sería así: *kárdopa*, Cleónima.

[Σόκρ.] Todavía tienes mucho que aprender acerca de los nombres, <esto es> cuáles son masculinos, cuáles femenino.

[Estrepsiades:] Pero sé los que son femeninos.

[Σόκρ.] Dílos.

[Estrepsiades:] Lisila, Filina, Clitágora, Demetria.

[Σόκρ.] ¿Y cuáles son los nombres masculinos?

[Estrepsiades:] Millares, Filoxeno, Melesias, Aminias.

[Σόκρ.] Malvado, esos no son masculinos.

[Estrepsiades:] ¿Para ustedes no son masculinos?

[Σόκρ.] De ninguna manera. ¿Pues cómo llamarías a Aminias, si te encontraras con él?

[Estrepsiades:] ¿Cómo? Así: “¿Aquí, aquí, Aminia!”

[Σόκρ.] ¿Ves? Llamas a Aminias como mujer.

[Estrepsiades:] ¿No es justo acaso, si “ella” no hace servicio militar? Pero ¿por qué me enseñas lo que todos sabemos?

Variantes textuales: (sigla: Dover 1968 + Sommerstein 1982) ^[1] δει σε πρότερα τούτου (Dover, Sommerstein) : πρότερα τούτον δει σε V : σε δει πρότερον τούτου E^{ac} : δει σε πρότερον τούτον E^{pc}K^{ac}Θ (-ρα Θ^{pc}) : δει σε πρότερον τούτων R || ^[2] ἀλεκτρύονα seguido de ἄρρενα V || ^[3] καὶ ταὐτὸ (Hermann, Sommerstein) : κατ' αὐτὸ V^Eac : seguido de ἀλλ' οἰδ' ἔγωγε R : κατὰ ταὐτὸ RVⁿN^θac (Dover) : κα ταὐτὸν E^{pc}K^θpc : καταταυτὸν λ^ΣE || ^[4] πῶς omitido en V || ^[5] δ' ἦν ἄν (Sommerstein) : † δ' ἦν ἄν † (Dover) || ^[6] Κλεωνύμη Ct3 (Sommerstein) : Κλεωνύμη códices || ^[7] ἔτι δέ γε Θ^l (Dover, Sommerstein) : ἔτι γε RVE^{ac} : ἔτι K : ἔτ' ἔτι γε E^{pc}N : ἔτι δὲ γε Θ² || ^[8] Ἀμυνίας RVⁿ, Libanius, códices (Coulon, Molitor, Mastromano, Sommerstein) : Ἀμεινίας V (Dover) || ^[9] ἡμῖν Θ^{pc} : ἡμῖν RVΘ^{acn}.

Cf. *supra* T15. Arist. *Rh.* 3.5, 1407b7-8 || T16. Arist. *SE* 14, 173b17-22 || T17. D.L. 9.52.

(β) Argumentación

T38. Ar. *Nu.* 961-1023 [(≠DK); (≠LM)]

[Κρ.] [961] λέξω τοίνυν τὴν ἀρχαίαν παιδείαν ὡς διέκειτο,

ὅτ' ἐγὼ τὰ δίκαια λέγων ἦνθουν καὶ σωφροσύνη 'νερόμιστο.

πρώτον μὲν ἔδει παιδὸς φωνὴν γρύξαντος μηδέν' ἀκοῦσαι.

εἶτα βαδίξειν ἐν ταῖσιν ὁδοῖς εὐτάκτως εἰς κιθαριστοῦ

[965] τοὺς κωμήτας γυμνοὺς ἀθρούς, κεί κριμνάδη καταναίφοι.

εἶτ' αὐτὸν προμαθεῖν ἄσμι' ἐδίδασκεν τῷ μηρῷ μὴ ξυνέχοντας,

ἢ "Παλλάδα περσέπολιν^[1] δεινάν" ἢ "τηλέπορον τι βόαμα",

ἐντειναμένους τὴν ἀρμονίαν ἦν οἱ πατέρες παρέδωκαν.

[969] εἰ δέ τις αὐτῶν βωμολοχεύσαιτ' ἢ κάμψειέν τινα καμπὴν

^[2] [971] οἷας οἱ νῦν, τὰς κατὰ Φρῦνιν ταύτας τὰς δυσκολοκάμπτους,

ἐπετρίβετο τυπτόμενος πολλὰς ὡς τὰς Μούσας ἀφανίζων.

ἐν παιδοτρίβου δὲ καθίζοντας τὸν μηρὸν ἔδει προβάλεσθαι

τοὺς παιδάς, ὅπως τοῖς ἐξωθεν μηδέν δείξειαν ἀπηγές.

[Argumento mejor:] Bien, voy a decir cómo estaba establecida la educación antigua | cuando yo florecía diciendo lo que es justo y la moderación era costumbre. | En primer lugar, era común que no se escuchara voz alguna de un niño, ni un gruñido. | Luego, los de un mismo barrio debían ir caminando ordenadamente a casa del maestro de música, | [965] desprovistos de capa, aunque cayeran copos de nieve compactos como la harina. | Allí, sentados sin encimar los muslos, el maestro les enseñaba a cantar, | una canción tal como "Palas, la terrible, destructora de *póleis*", o | "grito que llega de lejos", cantando al modo en que sus padres les transmitieron. | [969] Y si alguno de ellos hacía alguna payasada o una de esas inflexiones de voz | [971] como esas que se hacen ahora al estilo de las de Frínis, | caía al suelo golpeado por faltar a las Musas. | En el gimnasio, los chicos, cuando se sentaban debían cubrirse con los muslos | para no mostrar a los espectadores nada que fuera indecente, | [975] y luego, al levantarse de nuevo, debían alisar la arena | cuidando de no dejar a a vista de sus cortejantes la marca de su virilidad. | En ese entonces ningún

[975] εἶτ' αὖ πάλιν^[3] αὖθις
ἀνισταμένους^[4] συμψῆσαι και
προνοεῖσθαι

εἶδωλον τοῖσιν ἐρασταῖσιν τῆς ἥβης μὴ
καταλείπειν.

ἠλείψατο δ' ἂν τοῦμφαλοῦ οὐδεὶς παῖς
ὑπένερθεν τότ' ἂν, ὥστε

τοῖς αἰδοίοισι δρόσος και χνοῦς ὥσπερ
μήλοισιν ἐπήνθει.

οὐδ' ἂν μαλακὴν φυρασάμενος τὴν
φωνὴν πρὸς τὸν ἐραστήν

[980] αὐτὸς ἑαυτὸν προαγωγέων τοῖν
ὀφθαλμοῖν ἐβάδιζεν.

οὐδ' ἀνελέσθαι δειπνοῦντ' ἐξῆν
κεφάλαιον τῆς ῥαφανίδος,

οὐδ' ἀννηθον^[5] τῶν πρεσβυτέρων
ἀρπάζειν οὐδὲ σέλινον,

οὐδ' ὀψοφαγεῖν οὐδὲ κιχλιζειν οὐδ' ἴσχειν
τὼ πόδ' ἐναλλάξ.

[Ht.] ἀρχαῖά γε και Διπολιώδη και
τεττίγων ἀνάμεστα

[985...] και Κηδείδου^[6] και Βουφονίων.

[Kr.] [...985] ἀλλ' οὖν ταῦτ' ἐστὶν
ἐκεῖνα

ἐξ ὧν ἄνδρας Μαραθωνομάχας ἡμῶν
παιδευσὶς ἔθρεψεν.

σὺ δὲ τοὺς νῦν εὐθύς ἐν ἱματίοισι
διδάσκεις ἐντετυλίχθαι,

ὥστε μ' ἀπάγγεσθ' ὅταν ὀρχεῖσθαι
Παναθηναίους δέον αὐτοῦς

τὴν ἀσπίδα τῆς κωλῆς προέχων ἀμελῆ
τῆς^[7] Τριτογενείης.

[990] πρὸς ταῦτ', ὦ μειράκιον, θαρρῶν
ἐμὲ τὸν κρείττω λόγον αἰροῦ.

κάπιστήσει μισεῖν ἀγορὰν και
βαλανείων ἀπέχεσθαι,

και τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνεσθαι κἄν
σκώπτῃ τίς σε φλέγεσθαι,

και τῶν θάκων τοῖς πρεσβυτέροις
ὑπανίστασθαι προσιούσιν,

jovencito se untaba con aceite por
debajo del ombligo, | y en sus partes
íntimas había una suave pelusa,
mojada de rocío, floreciendo como en
los membrillos. | Ni suavizando la voz
con ternura hacia el amante, | [980]
insinuándose con la mirada. | No le
era permitido servirse la cabeza del
rabano en la mesa, | ni arrebatarse a sus
mayores el hinojo, ni el apio, | ni
comer platos delicados, ni reír a
carcajadas ni mantener las piernas
cruzadas.

[Argumento peor:] Qué anticuadas
son esas cosas, que huelen a Dipolias,
plagado de cigarras, | [985...] de
Cecides y de rituales Bufonios por
todas partes.

[Argumento mejor:] [...985] Sin
embargo, estas son las cosas | con las
que mi educación formó a los
hombres [*ándras*] que lucharon en
Maratón. | En cambio, tú enseñas a
los jóvenes de hoy a involucrarse en
capas desde el principio, | al punto
que me ahogo de rabia cuando,
teniendo que bailar en las Panateneas,
| se ponen el escudo delante a la altura
de la cadera, sin respeto por la
Tritogenia. | [990] (*Dirigiéndose a
Fidípides*) Teniendo en vista estas
cosas, jovencito, elígeme con
confianza a mí, el Argumento mejor.
| Aprenderás a odiar el ágora, a rehuir
de los baños públicos, | a avergonzarte
de lo vergonzoso, a enojarte cuando
alguien se burla de ti, | a ceder el
asiento a tus mayores cuando se
acerquen, | a no portarte mal con tus
padres | [995] ni a realizar ninguna

καὶ μὴ περὶ τοὺς σαυτοῦ γονέας
σκαίουργεῖν, ἄλλο τε μηδὲν

[995] αἰσχρὸν ποιεῖν, ὅ τι τῆς Αἰδοῦς
μέλλει^[8] τᾶγαλμ' † ἀναπλήσειν †.^[9]

μηδ' εἰς ὀρχηστρίδος εἰσάττειν, ἵνα μὴ
πρὸς ταῦτα κεχηγῶς

μήλω βληθεὶς ὑπὸ πορνιδίου τῆς
εὐκλείας ἀποθραυσθῆς.

μηδ' ἀντειπεῖν τῷ πατρὶ μηδὲν μηδ'
Ἴαπετὸν καλέσαντα

μνησικακῆσαι τὴν ἡλικίαν ἐξ ἧς
ἐνεοττοτροφῆθης.

[Ητ.] [1000] εἰ ταῦτ', ὦ μειράκιον,
πεῖσει τούτῳ, νῆ τὸν Διόνυσον

τοῖς Ἴπποκράτους υἱέσιν εἴξεις καὶ σε
καλοῦσι βλιτομάμμαν.

[Κρ.] ἀλλ' οὖν λιπαρὸς γε καὶ εὐανθῆς ἐν
γυμνασίοις διατρίψεις,

οὐ στωμύλλων κατὰ τὴν ἀγορὰν
τριβολεκτράπελ', οἶάπερ οἱ νῦν,

οὐδ' ἐλκόμενος περὶ πραγματίου
γλισχαντιλογέξεπιτίπτου,

[1005] ἀλλ' εἰς Ἀκαδήμειαν κατιῶν
ὑπὸ ταῖς μορίαις ἀποθρέξει^[10]

στεφανωσάμενος καλάμῳ γλαυκῷ^[11]
μετὰ σῶφρονος ἡλικιώτου,

μίλακος ὄζων καὶ ἀπραγμοσύνης καὶ
λευκῆς φυλλοβολούσης,

ἦρος ἐν ὥρᾳ χαίρων, ὅπότεν πλάτανος
πτελέα ψιθυρίζῃ.

ἦν ταῦτα ποιῆς ἀγῶ φράζω

[1010] καὶ πρὸς τούτοισιν ἔχῃς^[12] τὸν
νοῦν

ἔξεις αἰεὶ

στηθος λιπαρόν, χροῖαν λαμπράν,

ὦμους μεγάλους, γλώτταν βαιάν,

πυγὴν μεγάλην, πόσθην μικράν.

[1015] ἦν δ' ἄπερ οἱ νῦν ἐπιτηδεύης,

πρῶτα μὲν ἔξεις

χροῖαν ὠχράν, ὦμους μικρούς,

otra acción vergonzosa que †
deshonre † la estatua del Pudor, | ni
meterse en casa de una bailarina, para
que no quedes con la boca abierta |
atraído con la manzana que te arroje
una putita y arruine tu reputación, |
ni a contradecir a tu padre en nada, ni
a llamarlo Jápeto | echándole en cara
los años que ha dedicado a criarte
como a un pollito.

[Argumento peor:] [1000] Si sigues
sus consejos, jovencito, por Dioniso, |
te parecerás a los hijos de Hipócrates
y te llamarán “nene de mamá”.

[Argumento mejor:] Lo cierto es que,
con un cuerpo reluciente y
florecente, pasarás el tiempo en los
gimnasios | y no charlateando sobre
temas espinosos en el ágora, como lo
hace la generación actual, | ni siendo
arrastrado a los tribunales por alguna
pequeña disputa pegajosa,
contenciosa y condenable. | [1005]
Por el contrario, bajarás a la
Academia, bajo los olivos sagrados,
emprenderás | una carrera, llevando
una corona de junco verde, en
compañía de un joven prudente de tu
edad, | oliendo a roble, a indiferencia
política y a álamo blanco de hojas
caídas, | deleitándote en tiempo de
primavera, cuando el plátano
cuchichea con el olmo. | Si haces lo
que te indico, | [1010] y dedicas tus
esfuerzos a ello, | siempre tendrás | un
pecho reluciente, una piel brillante, |
unos hombros anchos, una lengua
pequeña, | unas nalgas grandes, la pija
diminuta. | [1015] Pero si sigues las
prácticas de los jóvenes de ahora, |
pronto tendrás la tez pálida, hombros
pequeños, | el pecho delgado, la
lengua grande, | las nalgas diminutas,
la pija grande, | y un decreto extenso.
| (*Señalando al Argumento peor*)

στῆθος λεπτόν, γλώτταν μεγάλην,
 πυγῆν μικράν, κωλῆν μεγάλην,
 ψήφισμα μακρόν· καί σ' ἀναπείσει
 [1020] τὸ μὲν αἰσχροὺν ἅπαν καλὸν
 ἠγεῖσθαι,
 τὸ καλὸν δ' αἰσχρόν,
 καὶ πρὸς τούτοις τῆς Ἀντιμάχου
 καταπυγούσης ἀναπλήσει.

[1020] ÉI te convencerá para que
 creas que todo lo vergonzoso es
 bueno | y todo lo buen es vergonzoso,
 | y, además de esto, de Antímaco | se
 te pegará la mariconada.

Variantes textuales: (sigla: Dover 1968 + Sommerstein 1982) ^[1] περσέπολιν AΣ^K, Aristid. : περσέπολιν RVn Σ^{RVEM}, Stob. : Σ^U exhibe ambas formas || ^[2] [970] es una línea insertada por Valckenaer citada en la *Suda* (χ296), la cual está ausente en los manuscritos, los papiros, las citas antiguas y en *Suda* δ1650, κ2647. Secluida por Sommerstein, Dover. || ^[3] αὐ πάλιν omitido en S || ^[4] ἀνισταμένους n *Suda*, Stob. (Sommerstein) :]νοὺς Π4³ :]νοὺς Π4³ : ἀνιστάμενον RV (Dover) : ἀνισταμένους τοὺς παῖδας S || ^[5] οὐδ' ἄνηθον Dindorf : οὐδ' ἄνηθον RV, *Suda*, Stob. :]θον Π4 : οὐδ' ἄν ἄνηθον EKNΘ || ^[6] Κηδεῖδου Π8², *Suda*^V, cf. *IG I²* 770.3, *Et.Mag.* 166.4, Phot. (Sommerstein) : Κηθεῖδου ἹHes. : Κειδου Stob. : Κηκίδου Π4^V codices de *Suda*^{rell.} Σ^{RVV}s1 λΣ^E λ*Suda* (Dover) : Κικίδου E λΣ^E : Κυκείδου N || ^[7] τῆς códices de Stob. (Sommerstein) : τις Ct1^{ac} (Dover) || ^[8] μέλλει Σ^V *Suda* Σ(i)^E (Sommerstein) : μέλλεις códices de *Suda*, ἹΣ(ii)^E, Stob. (Dover) || ^[9] † ἀναπλήσειν † RVEKΘ¹ *Suda*, Stob. : ἀναπλάσειν NΘ² : ἀναπλάσειν Thom. : περὶ. πάλᾳξειν (παλάσειν Kock), cf. Σ^E μολύνειν || ^[10] ἀποθρέξει Rn', Stob. : ἀποθρέξεις KNΘ, *Suda*, Σ Soph. OC 701 : ὑποθρέξει E : καταθρέξεις V || ^[11] γλανκῶ Cantarella, Sommerstein : omitido en RV : λευκῶ n, *Suda*, Stob. (Dover) || ^[12] τούτοισιν ἔχρης Bergk, Sommerstein : τούτοισιν προσέχρης Meineke : τουτοι[Π8 : τούτοις (ταύτης Θ^{ac}) προσέχρης códices (Dover).

VI.1.B Tragedia ática

VI.1.B.a Noticias sobre las referencias a Protágoras en la tragedia

T39. D.L. 9.55 [80A1 (DK), 31P23 (LM), 328F217 (*FGH*), T40 (*TrGF*)]

φησὶ δὲ Φιλόχορος πλέοντος αὐτοῦ εἰς
 Σικελίαν τὴν ναῦν καταποντωθῆναι· καὶ
 τοῦτο αἰνίττεσθαι Εὐριπίδην ἐν τῷ Ἰξίονι.

Filócoro dice que navegando hacia Sicilia
 su nave naufragó y que a esto alude
 Eurípides en *Ixíon*.

Cf. N31. D.L. 9.54.

VI.1.B.b

Posible alusión a temas «protagóricos» en la tragedia

(α) Relativismo epistemológico

T40. *S. Alead. apud Stob.* 4.25 [43T41 (LM); F86.3 (*TrGF*); (≠DK)]

τό τοι νομισθὲν τῆς ἀληθείας κρατεῖ.

Lo que se tiene por costumbre domina sobre la verdad.

T41. *E. Hel.* 117-19, 121-22 [43T42a (LM); (≠DK)]

[EΛ.] εἶδες σὺ τὴν δύστηνον; ἢ κλύων λέγεις;

[Helena:] ¿Has visto tú a la desdichada, o hablas de oídas?

[TE.] ὥσπερ σέ γ', οὐδὲν ἤσσον, ὀφθαλμοῖς ὄρω.

[Teucro:] La he visto con mis ojos, no menos que a ti ahora.

[EΛ.] σκοπεῖτε μὴ δόκησιν εἶχετ' ἐκ θεῶν. [...]

[Helena:] Piensa que pudiste haber recibido una <sensación> aparente enviada por los dioses. [...]

[EΛ.] οὕτω δοκεῖτε τὴν δόκησιν ἀσφαλῆ;

[Helena:] Así, pues, ¿crees que tu visión fue confiable?

[TE.] αὐτὸς γὰρ ὅσσοις εἰδόμην· καὶ νοῦς ὄρω.

[Teucro:] La he visto con mis propios ojos, y el intelecto ve.

T42. *E. Hel.* 1138-42 [43T42b (LM); (≠DK)]

ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον,

¿Qué es dios y qué no es dios, o qué está en medio? | ¿Qué mortal después de buscarlo podrá decirlo, | cuando ha descubierto el límite más lejano, cuando ve que los dioses | tienen una posición y luego saltan a otra, | con vueltas inesperadas y contradictorias?

τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν

μακρότατον πέρας εὐρεῖν ὅς τὰ θεῶν ἐσορᾷ

δεῦρο καὶ αὐθις ἐκεῖσε καὶ πάλιν ἀντιλόγοις

πηδῶντ' ἀνελπίστοις τύχαις;

(β) Sobre la argumentación

T43. E. *Antiope apud* Anon. *De lyr. poetis* in *Append. Lex.Vindob.* p. 322 (Nauck)[43T66 (LM), F189 (*TrGF*); (≠DK)]

[AM.] ἐκ παντὸς ἂν τις πράγματος δισσῶν λόγων
ἀγῶνα θεῖτ' ἂν, εἰ λέγειν εἶη σοφός.

[Anfión(?):] Acerca de todo asunto se puede establecer una disputa | entre dos argumentos, si él tuvo la destreza en el discurso.

T44. E. *Ba.* 199-203 [80C4 (DK); (≠LM)]

[Κα.] οὐ καταφρονῶ ἄγω τῶν θεῶν θνητὸς γεγώς.
[Τε.] οὐδὲν σοφίζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν.
πατρῖους παραδοχάς, ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,
οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἤρρηται φρενῶν.

[Cadmó:] No desprecio a los dioses, yo que soy un mortal.

[Tiresias:] Tampoco nos hacemos los sabios ante las divinidades. | Porque las tradiciones que vienen de nuestros padres, tan antiguas como el tiempo, | ningún discurso las demolerá, aunque las mentes agudas descubran lo sabio.

T45. Critias [?] *Peirithous apud* Stob. III 37, 15 [88B22 (DK), 43T67 (LM), 43F11 (*TrGF*); E. fr. 598 (*TGF*)]

τρόπος δὲ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμου.
τὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν διαστρέψαι ποτέ
ρήτωρ δύναιτο, τὸν δ' ἄνω τε καὶ κάτω
λόγοις σπαράσσω πολλὰκις λυμαίνεται.

Un carácter honesto es más beneficioso que la convención: | al primero, ningún orador podría pervertirlo; | mientras que el segundo, a menudo se arruina | agitándolo de arriba abajo con discursos.

(γ) Acerca de la enseñanza de la virtud

T46. E. *Supp.* 911-17 [ad 80B3 (DK), 43T71 (LM)]

[ΑΔ.]
τὸ γὰρ τραφῆναι μὴ κακῶς αἰδῶ φέρει.
αἰσχύνεται δὲ τὰγάθ' ἀσκήσας ἀνήρ

[Adrasto:] Ser educado correctamente conlleva un sentimiento de vergüenza; | y todo hombre [*anér*] que ha sido formado en cosas buenas se avergüenza | de comportarse mal. La buena masculinidad

κακὸς γενέσθαι πᾶς τις. ἢ δ' εὐανδρία
 διδακτόν, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκεται
 λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει.
 ἂ δ' ἂν μάθη τις, ταῦτα σώζεσθαι φιλεῖ
 πρὸς γήρας. οὕτω παῖδας εὖ παιδεύετε.

| es algo que se puede enseñar, ya que
 incluso a un infante se le enseña | a hablar
 y a escuchar cosas sobre las que es
 ignorante. | Y lo que alguien aprende,
 tiende a conservarlo | hasta la vejez. Por lo
 tanto, enseña bien a tus hijos.

VI.2 *Platónicas*

VI.2.A

Figura de Protágoras en «Protágoras»

VI.2.A.a

Caracterización de Protágoras como sofista

T47. Pl. *Prt.* 317b [80A5 (DK), 31D35 (LM)]

[ΠΡ.] ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν
 ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι
 καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους [...]

[Protágoras:] Yo he tomado un camino
 totalmente opuesto al de ellos <sc. los
 ‘antiguos sofistas’>, pero admito ser
 “sofista” y educar a los humanos.

VI.2.A.b

Caracterización de las enseñanzas de Protágoras

T48. Pl. *Prt.* 318a [80A5 (DK), 31D36 (= 42R12) (LM)]

[ΠΡ.] ὦ νεανίσκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ
 συνῆς, ἢ ἂν ἡμέραι ἐμοὶ συγγένη, ἀπιέναι
 οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ
 ταῦτά ταῦτα· καὶ ἐκάστης ἡμέρας αἰεὶ ἐπὶ τὸ
 βέλτιον ἐπιδιδόναι.

[Protágoras:] Bien, joven, si te unes a mí lo
 que obtendrás es que si un día te
 conviertes en mí discípulo, te irás a tu casa
 habiendo llegado a ser mejor <que como
 llegaste>, y al día siguiente otro tanto, y
 <así> cada día avanzarás hacia lo mejor.

T49. Pl. *Prt.* 318e-319a [80A5 (DK), 31D37 (= 42R11b) (LM)]

[ΠΡ.] οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἀκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογιμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες (καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἰππίαν ἀπέβλεψεν), παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἤκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

[Protágoras:] Los otros, pues, maltratan a los jóvenes. A quienes, una vez que los liberaron de las técnicas, los conducen nuevamente hacia las técnicas en contra de su voluntad [*akontas*], enseñándoles cálculo, astronomía, geometría y música (y en eso miro a Hipias); pero si llega conmigo, no aprenderá otra cosa, sino aquella por la cual viene. El objeto de mi enseñanza es el deliberar bien [*eubolia*] en asuntos del *oikós* —es decir, cómo podría administrar su casa de la mejor manera—, y en los asuntos de la *pólis* —es decir, cómo podría ser el más capaz tanto para actuar como para hablar.

Texto paralelo: T49.1. Pl. R. 600c [(≠DK); (≠LM)]: (...) Πρωταγόρας (...) ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν παριστάνει ἰδίᾳ συγγιγνόμενοι ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὐτῶν διοικεῖν οἰοί τ' ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσιν τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὔτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἐταῖροι. [...*Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos y muchos otros, en sus charlas privadas, pueden convencer a sus semporáneos de que no serán capaces de administrar ni su oikós ni su pólis si ellos no supervisan su educación, y por esta sabiduría sus discípulos los aman tan apasionadamente que sólo les falta pasearlos por sobre sus cabezas.*"]

VI.2.B

Explicación 'protagórica' de lo humano-medida en «Teeteto»

T50. Pl. *Tht.* 166d-167d [80A21a (DK), 31D38 (LM)]

[ΠΡ. *apud* ΣΩ.] [166d] [...] ἐγὼ γὰρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα^[1], μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μυρίον μὲντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῶ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ^[2] μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὅς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται^[3] καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι. τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῷ ῥήματί μου δῶκε, ἀλλ' ὥδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω. [166e] οἶον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν^[4] ἐλέγετο ἀναμνήσθητι,

[Sócrates (hablando en nombre de Protágoras):] [166d] Afirmando, pues, que la verdad es tal como lo he escrito: cada uno de nosotros es, en efecto, «medida» de lo que es y de lo que no es. Sin embargo, entre una persona y otra hay una enorme diferencia con respecto a esto mismo, porque las cosas que son —es decir, aparecen— para uno, son diferentes de las que son —es decir, aparecen— para otro. Y en cuanto a la sabiduría y al sabio, ni siquiera estoy cerca de decir que no haya tal cosa. Por el contrario, llamo 'sabio' a aquel que logra producir, en cualquiera de nosotros, un cambio; de modo

ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἂ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τάναντία ἔστι καὶ φαίνεται. [167a] σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι—οὐδὲ γὰρ δυνατόν—οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν κάμων ἀμαθὴς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἀλλοῖα, μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἢ ἕτερα ἔξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἱατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις. ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἂ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. [167b] ἀλλ' οἶμαι πονηρᾶ^[5] ψυχῆς ἕξει δοξάζοντα συγγενῆ αὐτῆς^[6] χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. καὶ τοὺς σοφούς, ὧ φιλε Σώκρατες, πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ μὲν σώματα^[7] ἱατροῦς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ^[8] γεωργούς. φημὶ γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῇ, [167c] χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς^[9] ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι^[10] ποιεῖν. ἐπεὶ οἶά γ' ^[11] ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ^[12] ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν. καὶ οὕτω σοφώτεροί τέ εἰσιν ἕτεροι ἑτέρων καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει, καὶ σοί, [167d] ἔάντε βούλη ἔάν τε μὴ, ἀνεκτέον ὄντι μέτρω· σώζεται γὰρ ἐν τούτοις^[13] ὁ λόγος οὕτως.

que, a quien las cosas que se le aparecen —es decir, son— como malas, por el cambio producido, se le aparecen —es decir, son— como buenas. Pero no persigas mi argumento en su forma verbal, trata de entender el contenido de lo que digo. [166e] En lo que sigue voy a argumentarlo más claramente. Recuerda lo que se estaba diciendo antes: para un enfermo lo que come se le aparece —es decir, para él 'es'— amargo, mientras que para un sano es —es decir, 'se le aparece como'— lo contrario. [167a] Ahora bien, no hay que plantear ninguna de esas alternativas como la más sabia —pues, ello no es posible—; tampoco hay que acusar al enfermo de ignorante por tener las opiniones que tiene, ni tampoco decir que el sano es sabio por tener <opiniones> diferente. Hay que efectuar un cambio en otra dirección, pues una condición [*hēxis*] <i.e. estar sano> es mejor <i.e. que estar enfermo>. Esto ocurre también en la educación [*paideia*], donde hay que operar un cambio desde una condición hacia otra que sea mejor. El médico produce ese cambio con fármacos, mientras que el sofista con discursos [*lógos*]. En realidad, nadie pudo lograr que alguien que tiene opiniones falsas tengo luego opines verdades, pues no es posible opinar lo que no es, ni <opinar> cosas diferentes de las que uno experimenta, y eso siempre es verdad. [167b] Sin embargo, creo yo, uno puede hacer que quien, debido a una disposición perjudicial de su alma, tiene opiniones que son conformes a dicha disposición, tenga opiniones tales que sean beneficiosas para su alma <en conformidad con una nueva disposición>. Efectivamente, algunos, debido a su inexperiencia, llaman 'verdaderas' a esas apariencias [*phantasmata*]; yo, en cambio, las llamo 'mejores que otras', no 'más verdaderas'. Pero, querido Sócrates, no necesito llamar 'batriaco' a los sabios [cf. **R7**: Pl. *Thr.* 166d], sino que a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos', y a los que se ocupan de las plantas 'agricultores'. Sostengo, en efecto, que cuando alguna de ellas está enferma, los agricultores incluso infunden en las plantas [167c] sensaciones que son beneficiosas y saludables, además de verdaderas, en lugar de las sensaciones perjudiciales que tienen cuando enferman, y que, al menos, los oradores sabios y buenos hacen que a las *póleis* les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Porque lo que a cada *pólis* le parece [*dokein*] justo y honorable [*kalá*], es así para

esa *pólis*, por el tiempo que así lo acostumbren [*nomíze*]. Pero el sabio es el que hace que para ellos <i.e. los ciudadanos> cada cosa sea y lo consideren beneficioso en lugar de perjudicial. Siguiendo el mismo argumento, también el sofista es sabio, ya que es capaz de enseñar [*paidagogein*] a sus alumnos [*paideuómenos*] de esta manera, por lo que merece recibir mucho dinero de quienes educó [*paideutheisin*]. Y así es como unos son más sabios que otros y ninguno tiene opiniones falsas, y tú, [167d] quieras o no, debes aceptar que eres medida, pues con estas consideraciones mi discurso [*lógos*] se mantiene a salvo.

Variantes textuales: (sigla: Duke *et al.* 1995) ^[1] ἔγραφα W || ^[2] τὸ βWP : τῶ T || ^[3] φαίνηται W ||
^[4] πρόσθεν βW : ἐμπροσθεν T || ^[5] πονηρᾶ en la edición Aldina : πονηρᾶς βTW || ^[6] αὐτῆς Laur. 85.6
(Duke *et al.*) : ἐαυτῆς BTW (Burnet) : ἐαυτῆ D || ^[7] σώματα βT : τὰ σώματα W || ^[8] φυτὰ βT : τὰ
φυτὰ W || ^[9] ἀληθεῖς : ἀληθείας Schleiermacher : πάθας Richards : ἔξεις Diès || ^[10] εἶναι secluido por
Schanz: Heindorf antes de εἶναι adiciona καὶ || ^[11] οἷά γ' : ἄττ' Cobet || ^[12] καὶ omitido en W ||
^[13] ἐν τούτοις después de οὗτος en W

Cf. **T48.** Pl. *Prt.* 318a || **T49.** Pl. *Prt.* 318e-319a || **T49.1.** Pl. *R.* 600c

VI.2.C

Posiciones políticas del discurso protagórico

VI.2.C.a

Mito de Protágoras en el «*Protágoras*» de Platón

(α) Elección de la forma del argumento

T51. Pl. *Prt.* 320c [31D39 (LM), (≠ DK)]

[PIP.] [...] πότερον ἡμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιέλθῶν;

πολλοὶ οὖν αὐτῷ ὑπέλαβον τῶν παρακαθημένων ὁποτέρως βούλοιο οὕτως διεξιέναι.

[PIP.] δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ἢμῖν λέγειν [...].

[Protágoras:] [...] <sc. Sócrates,> ¿Cómo se los demostraré [*epideíxo*]? ¿narrando un mito [*mython*], como un viejo a los jóvenes, o mediante un discurso [*lógoi*]?

Entonces, muchos de los que estaban sentados cerca de él, dijeron que expusiera del modo que quisiera.

Entonces, dijo, me es más agradable
[*khariésteron*] relatarles un mito [...].

(β) El mito

T52. Pl. *Prt.* 320c-322d [80C1 (DK), 31D40 (LM)]

[Generación de las especies mortales (320c-d)]

[ΠΡ.] [320c] Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη [d] οὐκ ἦν. ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἰμαρμένους^[1] γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείζαντες^[2] καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται. ἐπειδὴ δ' ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἔμελλον, προσέταξαν Προμηθεὶ καὶ Ἐπιμηθεὶ κοσμήσαι τε καὶ νεῖμαι^[3] δυνάμεις ἐκάστοις ὡς πρέπει.^[4]

[Protágoras:] [320c] Hubo un tiempo en el que había dioses, pero aún [d] no existían especies mortales. Cuando también a éstas les llegó el tiempo decretado por el destino para su nacimiento, los dioses las modelaron en el interior de la tierra, haciendo una mezcla de tierra y fuego y de todo aquello que con la tierra y el fuego se combina. Y cuando iban a sacarlas a la luz, encargaron a Prometeo y Epimeteo organizar y distribuir capacidades a cada una como fuera conveniente.

[Distribución de las capacidades (320d-321b)]

Προμηθεὶα δὲ παραιτεῖται Ἐπιμηθεὺς αὐτὸς νεῖμαι, «Νείμαντος δ' ἐμοῦ,^[5]» ἔφη, «ἐπίσκεψαι.» καὶ οὕτω^[6] πείσας νέμει.^[7] νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσήπτεν,^[8] [e] τὰ δ' ἀσθενεστέρα τάχει ἐκόσμη. τὰ δὲ^[9] ὥπλιζε, τοῖς δ'^[10] ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν. ἅ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν,^[11] πτηνὸν φυγῆν^[12] ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν. ἅ δὲ ἠϋξε^[13] μεγέθει,^[14] τῷδε [321a] αὐτῷ αὐτὰ^[15] ἔσωζεν.^[16] καὶ τὰλλα^[17] οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή τι γένος ἀίστωθει. ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε,^[18] πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμαρίαν^[19] ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξίν^[20] καὶ στερεοῖς^[21] δέρμασιν, ἰκανοῖς μὲν ἀμῦναι^[22] χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς^[23] εὐνάς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι^[24] τὰ αὐτὰ ταῦτα

Epimeteo le pide a Prometeo hacer la distribución él mismo: “Una vez que haya concluido la distribución —le dijo— contrólalo tú”. Luego de haberlo convencido de este modo, hace la distribución. Así fue que en la distribución, a unas les dio fuerza sin rapidez; [e] a otras, más débiles, las proveyó de velocidad. A unas les dio armas, y para las que había otorgado una naturaleza inerme, tramó un plan con una capacidad para que pudieran salvarse. Asimismo, a las que hizo pequeñas, les otorgó alas para huir o un refugio subterráneo; mientras que a las que hizo grandes, con esa misma [321a] cualidad se podían poner a salvo. Y fue distribuyendo de igual manera las demás capacidades, equilibrándolas; planeó todo esto con cuidado de que no desapareciera ninguna

στρωμνῆ οἰκεία^[25] τε καὶ αὐτοφυῆς ἐκάστω·
καὶ [b] ὑποδῶν^[26] τὰ μὲν ὄπλαίς, τὰ δὲ
<θριξίν καί> δέρμασιν στερεοῖς καὶ
ἀναίμοις.^[27] τὸν τεύθεν τροφὰς ἄλλοις^[28]
ἄλλας ἐξεπόριζεν,^[29] τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην,
ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς^[30] δὲ ῥίζας·
ἔστι δ'^[31] οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζώων
ἄλλων βοράν.^[32] καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν
προσῆψε, τοῖς δ'^[33] ἀναλίσκομένοις ὑπὸ
τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει
πορίζων.

especie. Una vez que las proveyó de medios suficientes para refugiarse de la destrucción mutua, planeó los medios que les darían comodidad para afrontar las estaciones que Zeus envía, vistiéndolas con cabello denso y pieles duras, capaces de otorgar protección en el invierno, y capaces también de apartar los calores, de manera que les sirvieran a cada uno cuando fueran a su lecho. A unos [b] calzó con garras; a otros, con pieles duras y sin sangre. A continuación, proveyó a cada una de distintos medios de alimentación: a unas del manto vegetal; a otras, frutos de los árboles; a otras, raíces. También hay a quienes dio el ser comida de otros animales; a unas los procuró de escasa descendencia, y a las que eran consumidos por aquellos, por el contrario, de abundancia de descendencia, proporcionándoles la preservación de su especie.

[Descuido de Epimeteo (321b-c)]

ἄτε δὴ^[34] οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ
Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν [c] καταναλώσας
τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα.^[35] λοιπὸν δὴ
ἀκόσμητον ἔτι^[36] αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων^[37]
γένος, καὶ ἠπόρει ὅτι χρήσαιτο. ἀποροῦντι δὲ
αὐτῷ ἔρχεται^[38] Προμηθεὺς ἐπισκεψόμενος
τὴν νομήν, καὶ ὄρα τὰ μὲν ἄλλα ζῶα ἐμμελῶς
πάντων ἔχοντα, τὸν δὲ ἀνθρώπον γυμνόν τε
καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἀστρωτον καὶ ἀοπλον·
ἦδη δὲ καὶ ἡ εἰμαρμένη ἡμέρα παρήν,^[39] ἐν ἣ
ἔδει καὶ ἀνθρώπον ἐξίέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς.

Pues bien, como Epimeteo no era demasiado sabio, le pasó [c] desapercibido que había consumido todas las capacidades en las especies irracionales; aún le quedaba sin preparar el género humano, y no sabía qué hacer con él; en su duda, llega Prometeo, para supervisar la distribución, y ve que los animales estaban adecuadamente provistos de todo, y en cambio los humanos estaban desnudos, descalzos, sin refugio y sin armas. Y ya estaba allí el día decretado por el destino, en el que también los humanos debían salir de la tierra a la luz.

[Donación de Prometeo: robo del fuego (321c-322a)]

ἀπορία οὖν ἐχόμενος^[40] ὁ Προμηθεὺς^[41]
ἦντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὔροι, [d]
κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχρον
σοφίαν σὺν πυρί—ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ
πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ^[42] ἢ χρησίμην
γενέσθαι—καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ.
τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἀνθρώπος
ταύτη ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν

Así pues, como Prometeo no sabía qué medio de preservación encontrar para los humanos, [d] roba a Hefesto y a Atenea el saber de las artes técnicas [*éntechnon sophian*] junto con el fuego —y es que es imposible adquirirla o utilizarla sin el fuego—, y así, fue entregado como regalo a los humanos. De este modo los humanos

γὰρ παρὰ τῷ Διί. τῷ δὲ Προμηθεΐ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν—πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς^[42] φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν—εἰς δὲ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἡφαίστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ [e] ἐφιλοτεχνεῖτην,^[43] λαθῶν εἰσέρχεται, καὶ κλέψας τὴν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ [322a] βίου γίγνεται, Προμηθεῖα δὲ δι' Ἐπιμηθεῖα ὕστερον, ἥπερ λέγεται, κλοπῆς δίκῃ μετήλθεν.

adquirieron el saber para la vida, pero aún no tenía el saber para la vida en la *pólis*, pues este estaba en manos de Zeus. Prometeo ya no tuvo manera de entrar en la acrópolis, la morada de Zeus —y además, los guardianes de Zeus eran temibles—; pero entró a escondidas en la morada común de Atenea y Hefesto, donde [e] practicaban sus técnicas, y, tras robar la técnica del fuego de Hefesto y las demás técnicas de Atenea, se las entrega a los humanos. A partir de allí, los humanos [322a] adquieren recursos para la vida, y, más tarde, según se dice, Prometeo se vio enfrentado a una acusación por robo (a causa de Epimeteo).

[Desarrollos técnicos (322a-b)]

Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἀνθρώπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρῦεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν· ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκῆσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνάς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἤϋρετο. οὕτω δὲ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς [b] ἀνθρωποὶ ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφὴν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής —πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική— ἐζήτουν δὲ ἀθροίζεσθαι καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις.

Así fue que los humanos participaron de la condición divina, al principio, a causa de su parentesco con el dios, fue el único de los animales que reconoció a los dioses, y se dedicó a levantar altares e imágenes de ellos; más tarde, gracias a esta técnica articuló voz y palabras, y descubrió las moradas, los vestidos, los calzados, las mantas y los alimentos de la tierra. Así provistos, en un comienzo [b] los humanos vivían separados y las *póleis* no existían; eran, por consiguiente, destruidos por los animales salvajes, porque eran más débiles que ellos en todo. Aunque las técnicas especializadas les eran suficiente como ayuda para el alimento, les eran insuficiente para luchar contra las fieras —pues aún carecían de la técnica para la vida en *pólis*, en la cual la guerra forma parte de ella—. Así fue que tratando de asociarse y salvarse surgieron las *póleis*.

[Donación de Zeus (322b-d)]

ὅτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο. [c] Ζεὺς οὖν δεῖσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἐμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε

Pues bien, una vez que se asociaron, cometían injusticias unos contra otros, por no tener la técnica para la vida en *pólis* [*politikèn téchnen*]; de modo que, al diseminarse nuevamente comenzaron a

καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίῃ δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις. «Πότερον ὡς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νεύω; νενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοὶ καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ [d] οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νεύω;» «Ἐπὶ πάντας,» ἔφη ὁ Ζεὺς, «καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχουσι ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θὲς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.»

ser destruidos. [c] Zeus, en consecuencia, temiendo que nuestra especie se destruyera por completo, envía a Hermes con la vergüenza [*aidós*] y la justicia [*dike*] para los humanos, para que sirvieran como principios rectores de las *póleis*, y como lazos vinculantes de la amistad. Entonces, Hermes pregunta a Zeus cómo debía entregar la justicia y la vergüenza a los humanos: “¿Los distribuyo del mismo modo en que les han sido dadas las técnicas? Éstas han sido distribuidas así: un humano que posee la técnica médica es suficiente para muchos individuos, y [lo mismo] los demás especialistas; ¿distribuyo la justicia y la vergüenza [d] entre los humanos de este modo o los he de distribuir a todos?” “A todos —respondió Zeus—, y que todos participen; pues si pocos de ellos participaran, como ocurre en las demás técnicas, no podría haber *póleis*. Y una ley dales de mi parte: a quien no sea capaz de participar en la vergüenza y la justicia que le den muerte, como si fuera una peste para la *pólis*”.

[320d] ^[1] εἰμαρμένους TP Ast : εἰμαρμένους BW : ὁ εἰμαρμένους Heindorf || ^[2] μείξαντες Burnet : μίξαντες BTδ || ^[3] νεύω BTP : εἶναι W || ^[4] πρέπει πρέπει Palθ || ^[5] δ' ἐμοῦ Bekker (seguido por Ast, Stallbaum, Hermann, Hirschig, Schanz, Kroschel, Sauppe) : δέ μου BTW (seguido por Adam-Adam, Burnet, Nestle, Croiset) || ^[6] οὕτω SPar1811 Vat2196 : οὕτως BTδ || ^[7] νέμει TW : νεύωι BP || [320e] ^[8] προσήπτεν BT : προσήπτε δ || ^[9] τὰ δ' ἀσθενεστέρων... τὰ δὲ (c1-2) Exc^{par ss} (seguido por Heindorf, Beck, Bekker, Ast, Stallbaum, Hirschig, Schanz, Kroschel, Sauppe, Adam-Adam, Nestle Manuwald) : τοὺς δ' ἀσθενεστέρους... τοὺς δὲ BTδ Exc^{par ac} (seguido por Hermann, Burnet, Croiset) || ^[10] τοῖς δ' BTP : τοὺς δὲ W || ^[11] ἤμπισχεν T (seguido por Adam-Adam, Burnet, Nestle, Croiset) : ἤμπισχε BP : ἤμπισχε W (seguido por Bekker, Ast, Stallbaum, Hirschig, Hermann, Kroschel, Sauppe) || ^[12] γυγίν]-u- agregado en T^{tr} || ^[13] ἠύξε BP : ἠύχει W || ^[14] μεγέθει Tδ : μεγέθη B || [321a] ^[15] αὐτὰ ταῦτα δ || ^[16] ἔσφωζεν BT : ἔσφωξε δ || ^[17] τᾶλα Exc^{par} : τᾶλλ' Γ (Bekker) : τᾶλλα Tδ : τᾶλλα B : τᾶλλα ParVat219Ξ₁ (seguido por Ast) : πάντα Lob || ^[18] ἐπήρκεσε BT : ἐπήρκεσεν δ || ^[19] εὐμαρίαν BT (Schanz) ; seguido por Adam-Adam, Manuwald) : εὐμαρείαν δ || ^[20] θριξίν B : θριξί Tδ || ^[21] στερεοῖς]-o- T^{tr} || ^[22] ἀμύναι ἀμύναι δ || ^[23] εἰς Ω : ἐς BTδ || ^[24] ὑπάρχοι BTPW^{su} : ὑπάρχη W || ^[25] οἰκία δ : οἰκία T : οἰκία B || ^[26] ὑποδῶν (Cobet) : ὑπὸ ποδῶν BTδ || [321b] ^[27] <θριξίν καὶ> δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις] θριξίν καὶ δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις B : θριξί καὶ δέρμασι στερεοῖς καὶ ἀναίμοις Tδ (seguido por Bekker, Ast, Stallbaum, Hirschig) : texto sospechoso. || ^[28] ἀλλοῖς Tδ : ἀλλήλοισ B || ^[29] ἐξεπόριζεν BTP : ἐξεπόριζε W || ^[30] τοῖς] τοῦτοις (Naber) || ^[31] δ' BTP : δὲ W || ^[32] βορᾶν] T^{pc} : βορρᾶν T^{ac} || ^[33] δ' BTP : δὲ W || ^[34] δὴ] δὲ (Kroschel) || ^[35] εἰς τὰ ἄλογα Tδ : omitido en B, suprimido por Ast (seguido por Schanz, Kroschel, Sauppe, Adam-Adam) || [321c] ^[36] δὴ ἀκόσμητον ἔτι Tδ : διακοσμητὸν ἔτι B : δὴ ἔτι ἀκόσμητον Ω || ^[37] ἀνθρώπων BTδ : τῶν ἀνθρώπων ParΞ₁^{2su} || ^[38] ἔρχεται ἐπέρχεται (Stallbaum, Ast) || ^[39] παρήν T : παρ' ἦν P^{su}W : παρή B || ^[40] ἐχόμενος TW : σχόμενος B (seguido por Sauppe, Burnet) || ^[41] Προμηθεὺς] προμηθεὺς W || [321d] ^[42] τῷ BTδ Par : τοι T^{su} || ^[43] διὸς BTδ : τοῦ διὸς Procl. || [321d] ^[44] ἐφιλοτεχνεῖτην BTP : διεπιμηθεῖα W || [45]

(γ) Interpretación del mito

T53. Pl. *Prt.* 322d6-323a4 [31D41 (LM), (≠DK)]

[PIP.] [322d] οὕτω δὲ, ὦ Σώκρατες, καὶ διὰ ταῦτα οἱ τε ἄλλοι καὶ Ἀθηναῖοι, ὅταν μὲν περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς ἢ λόγος ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς, ὀλίγοις οἴονται μετεῖναι συμβουλῆς, καὶ ἐάν τις ἐκτὸς ὧν τῶν ὀλίγων συμβουλεύῃ, [322e] οὐκ ἀνέχονται, ὡς σὺ φῆς—εἰκότως, ὡς ἐγὼ φημι—ὅταν δὲ εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, [323a] ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις. αὕτη, ὦ Σώκρατες, τούτου αἰτία.

[Protágoras:] [322d] De ese modo, Sócrates, y por este motivo, todos, incluidos los atenienses, opinan que cuando se habla acerca de la excelencia en la técnica de la carpintería [*aretés tektonikés*] o de alguna otra habilidad, creen que pocos deben participar en la deliberación, y si alguien no está entre esos pocos y se pone a deliberar, [322e] no lo soportan, como tú dices —y con razón, yo mismo también lo afirmo—; pero cuando van a una deliberación acerca de la excelencia en los asuntos de la *pólis* [*politikés aretés*], [323a] la cual en su totalidad debe referirse a la justicia y la moderación, como es razonable aceptan a todos los humanos, ya que a cada uno le corresponde participar de esa excelencia, o no habría *póleis*. Ésa, Sócrates, es la causa de esto <sc. del mito [T51]>.

VI.2.C.b

Educación para la vida en la *pólis* (*politikés*)

(α) Todos participan de la excelencia en los asuntos de la *pólis* (*politikés aretés*)

(α.1) Todos participan en la justicia

T54. Pl. *Prt.* 323a-c [(≠DK); (≠LM)]

[PIPΩ.] [323a][...] ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ὥσπερ σὺ λέγεις, ἐάν τις φῆ ἄγαθὸς ἀύλητῆς εἶναι, ἢ ἄλλην ἠγνινοῦν τέχνην ἢν μὴ ἐστίν, ἢ καταγελῶσιν [b] ἢ χαλεπαίνουσιν, καὶ οἱ οἰκεῖοι προσιόντες νουθετοῦσιν ὡς μαινόμενον· ἐν δὲ δικαιοσύνη καὶ ἐν

[Protágoras:] [323a] [...] en las demás virtudes, tal como tú dices <sc. Sócrates>, si alguien afirma que toca bien el *aulós* o que es bueno es cualquier otra técnica sobre la cual no lo es, [b] los demás se

τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἀδικός ἐστιν, ἐάν οὗτος αὐτὸς καθ' αὐτοῦ τάληθῆ λέγει ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγοῦντο εἶναι, τάληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καὶ φασιν πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, ἐάντε ὦσιν ἐάντε μὴ, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον [δικαιοσύνην]. ὡς ἀναγ[κ]καῖον οὐδένα ὄντιν' οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις.

Ἵτι μὲν οὖν πάντ' ἀνδρα εἰκότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς, ταῦτα λέγω.

burlan o se irritan y los suyos se acercan y lo amonestan porque consideran que se encuentra fuera de sí. Pero, en lo que respecta a la justicia [*diakaiosýne*] y las demás excelencias para la vida ciudadana [*politikḗ aretḗ*], aunque supieran que alguien es injusto, si este dijera la verdad por sí ante muchos, lo que en otra circunstancia se consideraba que era prudencia —es decir, decir la verdad—, ahora lo consideran una locura, pues se dice que todos deben de declararse justos, lo sean o no, o que está fuera de sí quien no pretende ser justo, [c] pensando que es necesario que no haya nadie que deje de participar en ella, de una u otra forma, o <se considera> que no estaría entre los humanos.

Así pues, es natural que admitan a cualquier hombre [*ándra*] como consejero en lo relativo a esta excelencia, porque consideran que todos participan de ella, eso es lo que sostengo.

(α.2) La excelencia en los asuntos de la *pólis* (*politikḗs aretḗs*) procede de la instrucción

T55. Pl. *Prt.* 324a-c [(≠DK); (≠LM)]

[ΣΩ.] [324a3] [...] καὶ μαθήσεως κτητῆς οὔσης. εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι τὸ κολάζειν, ὦ Σώκρατες, τοὺς ἀδικούντας τί ποτε δύναται, αὐτὸ σε διδάξει ὅτι οἱ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετῆν. οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικούντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἡδίκησεν, ὅστις [b] μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται. ὃ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὐθις ἀδικήσῃ μῆτε αὐτὸς οὗτος μῆτε ἄλλος ὁ τούτων ἰδὼν κολασθέντα. καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων διανοεῖται παιδευτῆν εἶναι ἀρετῆν· ἀποτροπῆς γοῦν ἕνεκα κολάζει. ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν ὅσοιπερ [c] τιμωροῦνται καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. τιμωροῦνται δὲ καὶ κολάζονται οἱ τε ἄλλοι ἄνθρωποι οὓς ἂν οἴωνται ἀδικεῖν, καὶ οὐχ ἥμισυ

[Protágoras:] [...] En efecto, si quieres considerar, Sócrates, para qué sirve castigar a los que cometen injusticia, ello te enseñará que los seres humanos consideran que la excelencia es algo que se puede proveer. Porque nadie castiga a los que cometen injusticia teniendo eso en mente y a causa de que cometieron injusticia, salvo que, [b] como una bestia, se venguen irracionalmente. En cambio, el que trata de imponer un castigo de modo racional no lo impone a causa de una injusticia pasada —pues lo que ya se ha hecho no puede deshacerse—, sino en función del futuro, para que no vuelva a cometer injusticia ni él mismo ni otro al ver que fue castigado. Con esto en mente,

Ἀθηναῖοι οἱ σοὶ πολῖται· ὥστε κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ Ἀθηναῖοι εἰσι τῶν ἡγουμένων παρασκευαστὸν εἶναι καὶ διδακτὸν ἀρετῆν.

considera que la excelencia es enseñable, pues impone un castigo para prevenir. Así pues, ésta opinión la tienen todos los que se vengan, [c] ya sea privado como público. Todos los humanos, así como tus conciudadanos atenienses, se vengan y castigan a quienes creen que cometen una injusticia; de manera que, de acuerdo con este argumento, también los atenienses están entre quienes creen que la excelencia es algo que se puede proporcionar y enseñar.

(β) Acerca de la enseñanza de la excelencia (*areté*)

(β.1) Consideraciones sobre la enseñanza

T56. Pl. *Prt.* 324d-325b [(≠DK); (≠LM)]

[ΠΙΡΩ.] [324d] [...] ὧδε γὰρ ἐννόησον· πότερον ἔστιν τι ἐν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ ἀναγκαῖον πάντας τοὺς πολίτας μετέχειν, [c] εἴπερ μέλλει πόλις εἶναι; ἐν τούτῳ γὰρ αὕτη λύεται ἢ ἀπορία ἦν σὺ ἀπορεῖς ἢ ἄλλοθι οὐδαμοῦ. εἰ μὲν γὰρ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἐν οὐ τεκτονικῇ οὐδὲ χαλκεῖα οὐδὲ κεραμεῖα [325a] ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετῆν—εἰ τοῦτ' ἔστιν οὐ δεῖ πάντας μετέχειν καὶ μετὰ τούτου πάντ' ἀνδρα, ἐάν τι καὶ ἄλλο βούληται μανθάνειν ἢ πράττειν, οὕτω πράττειν, ἀνευ δὲ τούτου μή, ἢ τὸν μὴ μετέχοντα καὶ διδάσκειν καὶ κολάζειν καὶ παῖδα καὶ ἀνδρα καὶ γυναῖκα, ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται, ὅς δ' ἂν μὴ ὑπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος, ὡς ἀνίατον ὄντα τοῦτον [b] ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων ἢ ἀποκτείνειν—εἰ οὕτω μὲν ἔχει, οὕτω δ' αὐτοῦ πεφυκότος οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες εἰ τὰ μὲν ἄλλα διδάσκονται τοὺς υἱεῖς, τοῦτο δὲ μή, σκέψαι ὡς θαυμασίως γίνονται οἱ ἀγαθοί.

[Protágoras:] [324d] [...] considera esto, entonces, ¿existe o no una sola cosa de la cual necesariamente todos los ciudadanos participan para que haya realmente una *pólis*? Pues la dificultad que planteas se resuelve en eso o no se resuelve. Porque si existe y ese algo individual no es la construcción, ni la herrería ni la alfarería, [325a] sino la justicia, la moderación y la piedad —y en una palabra, la unidad de tales cosas es la excelencia del hombre [*ándra*]—; si es necesario que todos participen de ella y con ella —y sin ella, nunca— todo humano ha de actuar —incluso si quiere aprender o practicar otra cosa—; y a quien no participe de ella se le ha de enseñar y castigar—sea niño, varón o mujer— hasta que, por este castigo, se haga mejor; y si a quien no presta atención cuando es castigado y enseñado [b] se le debe expulsar de las *póleis* o ejecutar por incurable; si es así, entonces fijate que sorprendentes son estos hombres que son buenos por naturaleza ya que enseñan a sus hijos otras cosas, pero eso no.

(β.2) Preocupación por la excelencia (*areté*) en el ámbito privado

T57. Pl. *Prt.* 325b-c [(≠DK); (≠LM)]

[ΠΙΡΩ.][325b] [...] διδακτοῦ δὲ ὄντος καὶ θεραπευτοῦ τὰ μὲν ἄλλα ἄρα τοὺς υἱεῖς διδάσκονται, ἐφ' οἷς οὐκ ἔστι θάνατος ἢ ζημία ἐὰν μὴ ἐπίστωνται, ἐφ' ᾧ δὲ ἢ τε ζημία θάνατος αὐτῶν τοῖς παισὶ καὶ φυγαὶ μὴ μαθοῦσι [c] μὴδὲ θεραπευθεῖσιν εἰς ἀρετήν, καὶ πρὸς τῷ θανάτῳ χρημάτων τε δημεύσεις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν συλλήβδην τῶν οἰκῶν ἀνατροπαί, ταῦτα δ' ἄρα οὐ διδάσκονται οὐδ' ἐπιμελοῦνται πᾶσαν ἐπιμέλειαν; οἴεσθαι γε χρή, ὦ Σώκρατες, ἐκ παιδῶν σμικρῶν ἀρξάμενοι, μέχρι οὐπερ ἂν ζῶσι, καὶ διδάσκουσι καὶ νοθετοῦσιν.

[Protágoras:] [325b5] [...] y si <sc. la excelencia> es enseñable y viene gracias al cuidado, entonces, ¿piensas que <sc. los humanos buenos por naturaleza> enseñan a sus hijos otras cosas (en las cuales la muerte no es el castigo en caso de que no las sepan), y en cambio aquello para lo cual la pena es la muerte y el destierro para sus hijos [c], si no lo aprenden ni han recibido los cuidados que llevan a esa excelencia, y además de la muerte, la confiscación de los bienes, y, por decirlo en una palabra, la ruina de las familias, eso, sin embargo, no lo hacen aprender ni dedican a ello todo su cuidado? Es preciso creer que sí, Sócrates. Empezando desde que los niños son pequeños, y mientras dura su vida, los enseñan y corrigen con reprendas [...]

(β.3) Preocupación por la excelencia (*areté*) en el ámbito público

T58. Pl. *Prt.* 326c-e [(≠DK); (≠LM)]

[ΠΙΡΩ.] [...] [326c] ἐπειδὴν δὲ ἐκ διδασκάλων ἀπαλλαγῶσιν, ἢ πόλις αὐ τοὺς τε νόμους ἀναγκάζει μαρθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα, [d] ἵνα μὴ αὐτοὶ ἐφ' αὐτῶν εἰκῆ πράττωσιν, ἀλλ' ἀτεχνῶς ὡσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μήπω δεινοῖς γράφειν τῶν παιδῶν ὑπογράφαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι οὕτω τὸ γραμματεῖον διδῶσιν καὶ ἀναγκάζουσι γράφειν κατὰ τὴν ὑφήγησιν τῶν γραμμῶν, ὡς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράφασα, ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὐρήματα, κατὰ τούτους ἀναγκάζει καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, ὅς δ' ἂν ἐκτὸς βραίνῃ τούτων, κολάζει· καὶ ὄνομα τῇ κολάσει ταύτῃ καὶ παρ' ὑμῖν [e] καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, ὡς

[Protágoras:] [...] [326c] Y cuando <sc. los ricos> los dejan <sc. a sus hijos> con los maestros, la *pólis* a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir conforme a su ejemplo [*katà parádeigma*], para que no actúen por su cuenta [d] de cualquier manera; sino como los maestros de escritura de los niños que aún no manejan la técnica de la escritura, ellos <sc. los maestros> bosquejan [*hypográphantes*] las letras con el estilete, le entregan <sc. a sus alumnos> la tableta con las letras y les

εὐθινοῦσης τῆς δίκης, εὐθύνοι. τοσαύτης οὖν τῆς ἐπιμελείας οὔσης περὶ ἀρετῆς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, θαυμάζεις, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀπορεῖς εἰ διδασκτόν ἐστιν ἀρετῆ; ἀλλ' οὐ χρὴ θαυμάζειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον εἰ μὴ διδασκτόν.

obligan a escribir teniendo como guía [*huphēbesin*] las letras. Del mismo modo la *pólis* bosqueja [*hypogrāpsasa*] las leyes — invención de antiguos y buenos legisladores—, les obliga a gobernar y ser gobernado por ellas, y castiga a quienes se apartan de ellas. El nombre de este castigo, tanto entre ustedes como en muchos otros lugares es [e] “enderezamiento” [*euthynai*], porque la justicia endereza [*euthynouses*]. Así pues, siendo tan grande el cuidado en torno a la excelencia, tanto en privado como en público, ¿te asombras, Sócrates, y dudas de que la virtud es algo que se pueda enseñar? Por el contrario, no hay que asombrarse de esto, sino más bien de que no pudiera enseñarse.

(β.4) Relatividad de la excelencia [*aretē*]

T59. Pl. *Prt.* 326e-328a [(≠DK); (≠LM)]

[ΠΡΩ.] [326e] Διὰ τί οὖν τῶν ἀγαθῶν πατέρων πολλοὶ υἱεῖς φαῦλοι γίγνονται; τοῦτο αὐτὰ μάθε· οὐδὲν γὰρ θαυμαστόν, εἴπερ ἀληθῆ ἐγὼ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἔλεγον, ὅτι τούτου τοῦ [327a] πράγματος, τῆς ἀρετῆς, εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ἰδιωτεύειν. εἰ γὰρ δὴ ὁ λέγω οὕτως ἔχει—ἔχει δὲ μάλιστα πάντων οὕτως—ἐνθυμήθητι ἄλλο τῶν ἐπιτηδευμάτων ὅτιοῦν καὶ μαθημάτων προελόμενος. εἰ μὴ οἶόν τ' ἦν πόλιν εἶναι εἰ μὴ πάντες αὐληταὶ ἦμεν ὅποῖός τις ἐδύνατο ἕκαστος, καὶ τοῦτο καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ πᾶς πάντα καὶ ἐδίδασκε καὶ ἐπέπληττε τὸν μὴ καλῶς αὐλοῦντα, καὶ μὴ ἐφθόνηι τούτου, ὥσπερ νῦν τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων οὐδεὶς φθονεῖ οὐδ' [b] ἀποκρύπτεται ὥσπερ τῶν ἄλλων τεχνημάτων— λυσιτελεῖ γὰρ οἶμαι ἡμῖν ἢ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετῆ· διὰ ταῦτα πᾶς παντὶ προθύμως λέγει καὶ διδάσκει καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα—εἰ οὖν οὕτω καὶ ἐν αὐλήσει πᾶσαν προθυμίαν καὶ ἀφθονίαν εἶχομεν ἀλλήλους διδάσκειν, οἶει ἂν τι, ἔφη, μᾶλλον, ὦ Σώκρατες, τῶν ἀγαθῶν αὐλητῶν ἀγαθοῦς αὐλητὰς τοὺς υἱεῖς γίγνεσθαι ἢ τῶν φαύλων; οἶμαι μὲν οὐ, ἀλλὰ ὅτου ἔτυχεν ὁ υἱὸς εὐφύεστατος γενόμενος εἰς αὐλησιν, οὗτος [c] ἂν ἐλλόγιμος ἠυξήθη, ὅτου δὲ ἀφύης, ἀκλεῆς· καὶ πολλὰκις μὲν ἀγαθοῦ αὐλητοῦ

[Protágoras:] [326e] ¿Por qué causa de padres buenos muchos hijos resultan malvados? Fijate bien: no hay que asombrarse, si es verdadero lo que he dicho antes; es decir, si para que exista una *pólis*, nadie debe ser desentendido [327a] en la excelencia <sc. en los asuntos de la *pólis*>; pues, si lo que digo es realmente así —y así es por encima de todo—, toma en consideración cualquier otra profesión y disciplina. Por ejemplo, si no fuera posible que la *pólis* existiera a menos que todos supiéramos tocar el *aulós* en la medida de nuestra capacidad, si cada cual enseñara a todos esta técnica en privado y en público, se reprochara al que no la toca con belleza y donde esta enseñanza no se le niega a nadie — así como ahora nadie se niega a compartir su conocimiento de lo que es justo y conforme a las leyes ni lo esconde, como ocurre en las demás disciplinas técnicas (y es que, creo, no resulta beneficiosa la mutua práctica de la justicia y la virtud; y por eso, todos hablan y enseñan con celo a todos los demás lo que es justo y conforme a las leyes)—; pues bien, si de esta manera también en el arte de tocar el

φαῦλος ἂν ἀπέβη, πολλάκις δ' ἂν φαύλου ἀγαθός· ἀλλ' οὖν αὐληταί γ' ἂν πάντες ἦσαν ἱκανοὶ ὡς πρὸς τοὺς ἰδιώτας καὶ μηδὲν αὐλήσεως ἐπαίοντα. οὕτως οἶου καὶ νῦν, ὅστις σοι ἀδικώτατος φαίνεται ἀνθρώπος τῶν ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τεθραμμένων, δίκαιον αὐτὸν εἶναι καὶ δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, εἰ δέοι αὐτὸν κρίνεσθαι [d] πρὸς ἀνθρώπους οἷς μήτε παιδεία ἐστὶν μήτε δικαστήρια μήτε νόμοι μηδὲ ἀνάγκη μηδεμία διὰ παντὸς ἀναγκάζουσα ἀρετῆς ἐπιμελίσθαι, ἀλλ' εἶεν ἀγριοὶ τινες οἰοίπερ οὖς πέρυσιν Φερεκράτης ὁ ποιητῆς ἐδίδαξεν ἐπὶ Ληναίῳ. ἡ σφόδρα ἐν τοῖς τοιούτοις ἀνθρώποις γενόμενος, ὥσπερ οἱ ἐν ἐκείνῳ τῷ χορῷ μισάνθρωποι, ἀγαπήσαις ἂν εἰ ἐντύχοις Εὐρυβάτῳ καὶ Φρυνώνδῳ, καὶ ἀνολοφύραι' ἂν ποθῶν τὴν τῶν ἐνθάδε [e] ἀνθρώπων πονηρίαν. νῦν δὲ τρυφᾶς, ὦ Σώκρατες, διότι πάντες διδάσκαλοί εἰσιν ἀρετῆς καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος, καὶ οὐδεὶς σοι φαίνεται· εἶθ', ὥσπερ ἂν εἰ ζητοῖς τίς διδάσκαλος τοῦ ἐλληνίζειν, οὐδ' ἂν εἷς φανείη, οὐδέ γ' ἂν οἶμαι εἰ ζητοῖς τίς ἂν ἡμῖν διδάξειεν τοὺς τῶν χειροτεχνῶν υἱεὶς αὐτὴν ταύτην τὴν τέχνην ἣν δὴ παρὰ τοῦ πατρὸς μεμαθήκασιν, καθ' ὅσον οἷός τ' ἦν ὁ πατήρ καὶ οἱ τοῦ πατρὸς φίλοι ὄντες ὁμότεχνοι, τούτους ἔτι τίς ἂν διδάξειεν, οὐ ῥάδιον οἶμαι εἶναι, ὦ Σώκρατες, τούτων διδάσκαλον φανῆναι, τῶν δὲ ἀπείρων παντάπασι ῥάδιον, οὕτω δὲ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων πάντων·

aulós, ése mejorará hasta ser destacado; y quien careciera de cualidades permanecería desconocido; y muchas veces, hijo de un buen tocador de *aulós*, ése mejoraría hasta ser destacado; y quien careciera de cualidades permanecería desconocido; y muchas veces, hijo de un buen tocador de *aulós* resultaría uno malo; y muchas otras, de uno malo, uno bueno; pero, en cualquier caso, serían todos ellos capaces tocadores de *aulós*. De esta misma forma, ahora has de creer que el que te parece más injusto de los que se han criado en sociedad y en el conocimiento de las leyes, sería personalmente justo y profesional de la justicia, [d] si hubiera de ser juzgado en comparación con otros carentes de educación, tribunales, leyes, ni imposición alguna que los fuerce a preocuparse siempre de la virtud, sino que fueran unos salvajes, exactamente como los que el año pasado presentó el poeta Ferécates en el festival de las Leneas. Si te encontraras entre semejantes humanos, como los misántropos se encontraban en aquel coro ¡cuánto te alegrarías de contrarte con Euríbatos y Frinondas, y con lamentos echarías de menos la maldad de los de aquí! Sin embargo, el hecho es que tienes la actitud del caprichoso, Sócrates, pues todos son maestros de la virtud, cada uno en la medida de sus posibilidades, ¡y nadie te lo parece! Exactamente igual que si estuvieras buscando quien es maestro de lengua griega, ninguno aparecería; tampoco —creo—, si buscaras quién nos pudiera enseñar a los hijos de los artesanos exactamente el mismo oficio que han aprendido de su padre, en la medida en que podían hacerlo su padre y los amigos de éste que fueran colegas de profesión; si buscaras, digo, quien les podría aún dar lecciones, creo que no sería fácil, Sócrates, que apareciera un maestro para ellos; en cambio, por supuesto que sí lo sería para los inexpertos. Así sucede con la virtud y con todo lo demás [...]

VI.2.C.c
Relativismo político-cultural

(α) Tesis del relativismo político-cultural

T60. Pl. *Tht.* 167c4-6 [(≠DK); (≠LM)]

[ΣΩ.] [...] οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.

[Sócrates:] [...] lo que a cada *pólis* le parece justo y bello, es así para esa *pólis*, por el tiempo que así lo establezca por costumbre [*νομίζο*].

(β) Derivaciones políticas del relativismo cultural

T61. Pl. *Tht.* 172a1-5 [(≠LM), (≠DK)]

[ΣΩ.] οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα καὶ δσα καὶ μή, οἷα ἂν ἐκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται νόμιμα αὐτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἐκάστη, καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ιδιώτην ιδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι.

[Sócrates:] Sin duda, también en lo que se refiere a asuntos que tienen que ver con lo político, lo honroso y lo vergonzoso, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío y cuanto cada *pólis* establezca y considere que es legal para sí misma, es verdaderamente así para ella. En estos asuntos ningún miembro de la comunidad tomado en su particularidad es más sabio que otro, así como tampoco lo es una *pólis* respecto de otra.

T62. Pl. *Tht.* 172b3-6 [(≠DK), (≠LM)]

[ΣΩ.] [...] ἐκεῖ οὐ λέγω, ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκτοις^[1] καὶ ὀσίοις καὶ ἀνοσίοις, ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι^[2] ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ^[3] ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον.

[Sócrates:] [...] en el área a la que me refiero —<es decir,> en el dominio de lo justo y lo injusto, de lo pío y lo impío—, están dispuestos <sc. Protágoras y los que sostienen su doctrina> a afirmar que no es posible que algunas de estas cosas <i.e. lo que se establece por convención> tenga por naturaleza un ser [*ousía*] propio, sino que la opinión de una comunidad se torna

verdadera en el momento en que le parece
y durante el tiempo que le parece.

Variantes textuales. ^[1] και ἀδίκους W, omitido en βT
αὐτοῦ Badham || ^[2] ἐθέλουσι δισχυρίζεσθαι W || ^[3] ἐαυτοῦ : ἐφ'

(γ) Alusión a las posiciones políticas del relativismo cultural

T63. Pl. *Lg.* 10.889d [A23c (SD)]

[AΘ.] [889d] [...] και δὴ και τὴν πολιτικὴν
σμικρόν τι μέρος εἶναι φασι κοινωνοῦν
φύσει, τέχνη δὲ τὸ πολὺ, οὕτω δὲ και τὴν
νομοθεσίαν [ε] πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνη δέ, ἥς
οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις.

[ΚΛ.] Πῶς λέγεις;

[AΘ.] Θεοῦς, ὦ μακάριε, εἶναι πρῶτόν
φασι οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν
νόμοις, και τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη
ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν
νομοθετούμενοι και δὴ και τὰ καλὰ φύσει
μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ
δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ'
ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοισ και
μετατιθεμένους αἰεὶ ταῦτα, ἃ δ' ἂν [890a]
μετάθωνται και ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα
εἶναι, γιγνόμενα τέχνη και τοῖς νόμοις ἀλλ' οὐ
δὴ τινι φύσει. [...]

[Ateniense:] [889d] [...] Y añaden que los
asuntos de la *pólis* tienen poco en común
con la naturaleza, sino casi todo con la
técnica. De modo que la legislación [ε]
toda no es por naturaleza, sino por la
técnica, con lo cual sus fundamentos no
son verdaderos.

[Clínias:] ¿Cómo lo entiendes?

[Ateniense:] Estos, querido amigo, dicen
que los dioses existen por la técnica, no
por naturaleza —es decir, por ciertas leyes
que son distintas en cada lugar y que cada
pueblo acordó consigo mismo al darse las
leyes—. Dicen que las cosas hermosas,
unas lo son por naturaleza, las otras por
ley, pero que las cosas justas de ninguna
manera lo son por naturaleza, sino que los
humanos se pasan la vida discutiéndolas
entre sí, [890a] cambiándolas
continuamente; y aquellas que son
cambiadas en cada ocasión son las que
dominan, surgiendo de la técnica y de las
leyes, no por naturaleza alguna. [...]

A.3. TESTIMONIOS DE LA RECEPCIÓN ANTIGUA DEL DISCURSO

PROTAGÓRICO [R]

I

El ataque de Demócrito

R1. Plut. *Adversus Colotes* 4 apud *Mor.* 1108F-1109A [68B156 (DK); 27R89 (LM); 7 (= 78) (Luri)]

ἐγκαλεῖ δ' αὐτῷ πρῶτον, ὅτι τῶν πραγμάτων ἕκαστον εἰπῶν^[1] οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον εἶναι συγκέχυκε τὸν βίον. ἀλλὰ τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρα τῷ σοφιστῇ τοῦτ' εἰπόντι μεμαχησθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν. οἷς οὐδ' ὄναρ ἐντυχῶν ὁ Κωλώτης ἐσφάλῃ περὶ λέξιν τοῦ ἀνδρός, ἐν ἣ διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ «δέν» ἢ τὸ «μηδέν» εἶναι, «δέν» μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα «μηδέν» δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.

Ahora, lo primero de lo que él <sc. Colotes> le acusa <a Demócrito> es que, suponiendo que nada posee una naturaleza mayor que otra, confunde la vida humana. Pero Demócrito dista tanto de esta opinión, que polemizó con Protágoras, el sofista que lo afirmó, y escribió contra él muchos argumentos convincentes, que Colotes nunca vio ni leyó, ni tan siquiera soñó; por ello malinterpretó un pasaje que está en las obras <de Demócrito>, donde afirma que “el ‘algo’ [tò dén] no tiene más existencia que la ‘nada’ [tò medén]”, denominando ‘algo’ [dén] al cuerpo [sôma], y ‘nada’ [medén] al vacío [kenón], pensando que el vacío tiene su propia naturaleza y subsistencia.

Variantes textuales. [1] ἐπιῶν mss. corregido por Xylander.

R2. Cic. *Acad.* 2.18.56 [27R109a (LM); 46.1 (Leszl)]

primun quidem me ad Democritum vocas, cui non adsentior potiusque refello^[1] propter^[2] id quod dilucide docetur a politioribus physicis, singularum rerum singulas proprietates esse. [...]

En primer lugar me convocas ante Demócrito, a quien más bien le refuto por aquel principio claramente demostrado por filósofos de la naturaleza más brillantes: que las cosas particulares tienen propiedades particulares. [...]

Variantes textuales. ^[1] potiusque A², refello V²: potius quale fallor vel. sim. cett || ^[2] propter V²: potest cett.

R3. Cic. *Acad.* 2.40.125 [27R109b (LM); 46.2 (Leszl)]

sin agis verecundis et me accusas non quod tuis rationibus non adsentiar sed quod nullis, vincam animun cuique adsentiar deligam —quem potissimum, quem? Democritum; semper enim, ut scitis, studiosus nobilitatis fui. urgebor iam omnium vestrum convicio: «tune aut inane quicquam putes esse, cum ita completa et conferta sint omnia, ut et^[1] quod^[2] movebitur <corpus>^[3] corporum^[4] cedat et qua quidque cesserit aliud ilico subsequatur, aut atomos ullas, e quibus quidquid efficiatur illarum sit dissimillimum, aut sine aliqua mente rem ullam effici posse praeclaram, innumerabilis supra infra dextra sinistra ante post alios dissimiles alios eiusdem modi mundos esse; et ut nos nunc simus ad Baulos Puteolosque videamus sic innumerabiles paribus in locis esse isdem nominibus honoribus rebus gestis ingeniis formis aetatibus isdem de rebus disputantes; et, si nunc aut si etiam dormientes aliquid animo videre videamur, imagines extrinsecus in animos nostros per corpus inrumpere? tu vero ne asciveris neve fueris commenticiis rebus adsensus; nihil sentire est melius quam tam prava sentire.»

Si te comportas con mayor modestia y me acusas, no de que no asienta a tus argumentos, sino de negárselo a todos, ¿venceré mi alma y escogeré a quien darle mi asentimiento?. ¿A quién prefiero? ¿A quién? A Demócrito; pues, como sabes, siempre he tenido un gusto de la nobleza. De inmediato seré apremiado con las reclamaciones por todos ustedes: ‘¿Pero podemos suponer que tú admitirías que existe el vacío, siendo que todo está lleno y repleto, que, cuando un cuerpo se mueve, cederá <su lugar> y, cuando lo ha cedido, otro ocupará su lugar inmediatamente? ¿O que hay algunos átomos, con los cuales se producen cosas que sin ninguna semejanza entre ellas? ¿O que sin la intervención de alguna mente pueda realizarse alguna cosa asombrosa? ¿Y, cuando un mundo posee el admirable ornamento que vemos en el, hay por encima, abajo, a la derecha, a la izquierda, delante, detrás, una infinidad de mundos, unos disímiles a él, otros similares al nuestro? ¿Y que, así como ahora estamos en las cercanías de Bauli y vemos a Puteoli, habría en lugares idénticos a estos, un número infinito de hombres con los mismos nombres, honores, acciones, ingenios, apariencias, edades, disputando sobre los mismos asuntos? Y, si ahora o cuando estamos durmiendo nos parece ver algo con el alma, ¿las imágenes que vienen del exterior irrumpen en nuestras almas a través del cuerpo? Tú no adoptes esas tonterías ni asientas a cosas imaginarias: ¡Es mejor no creer en nada que creer en cosas tan absurdas!

Variantes textuales. ^[1] *ut et dett Rom. : et AB : ut F2N* || ^[2] *quidquid Reid* || ^[3] *<corpus> Lambinus :* después de *<corpus>* Plasberg agrega *<ei aliquid e numero vicinorum>* || ^[4] *corporeum Reum.*

II

Discusiones con el pensamiento protagórico: el «Protágoras refutado»

II.1

Platón

II.1.A

El contexto de la cita de lo humano medida en «Teeteto»

R4. Pl. *Tht.* 151e-152a [80B1 (DK); 31R4 (LM)] [> supra T1.c]

[ΣΩ.] [...] αἴσθησις, φήσ, ἐπιστήμη;

[Sócrates:] [...] El saber [*episteme*], dices, es sensación [*aisthesis*].

[ΘΕ.] ναί.

[Teeteto:] Sí.

[ΣΩ.] κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που «πάντων χρημάτων μέτρον» ἄνθρωπον εἶναι, «τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν» [T1.c]. ἀνέγνωκας γάρ που;

[Sócrates:] No has dado una explicación [*lógos*] trivial de «saber» [*episteme*], sino <una parecida con> la que también solía dar Protágoras. Él ha dicho lo mismo, aunque de otro modo, pues sostiene que lo humano es «medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son». Seguramente lo has leído, ¿no?

[ΘΕ.] Ἄνεγνωκα καὶ πολλάκις.

[Teeteto:] Sí, lo he leído y mucho.

II.1.B

Interpretaciones de lo humano media en «Teeteto»

II.1.B.a

Relativismo individual

R5a. Pl. *Tht.* 152a [80B1 (DK); 31R5 (LM)]

[ΣΩ.] οὐκοῦν οὕτως πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;

[Sócrates:] ¿Y acaso no está diciendo <sc. Protágoras en T1> algo así como que cada cosa es para mí tal como me (a)parece [*phainetai*], y para ti son tal

como se te (a)parecen? Pues, ¿No somos humanos tu y yo?

R5b. Pl. *Tht.* 152c1-3 [80B1 (DK); (≠LM)]

[ΣΩ.] Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτὸν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις, οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῶ καὶ κινδυνεύει εἶναι.

[Sócrates:] Apariencia [*phantasia*] y sensación [*aisthesis*] son lo mismo, tanto en las cosas calientes como en todas las de esta índole, pues tal como cada uno las siente, así también parece que son para cada uno.

II.1.B.b

Movimiento universal (la doctrina secreta de Protágoras)

R6. Pl. *Tht.* 152c-e [(≠ DK); 31R6 (LM)]

[ΣΩ.] ἄρ' οὖν πρὸς Χαρίτων πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας, καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἤνιξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν;

[Sócrates:] ¿Por las Cárites! ¿Era Protágoras una persona completamente sabia y a nosotros, la gran chusma, nos dijo esto enigmáticamente <*i.e.* que la sensación se dirige hacia lo que es>, pero a sus discípulos les decía la verdad en secreto?

[ΘΕ.] [152d] πῶς δὴ, ὦ Σώκρατες, τοῦτο λέγεις;

[Teeteto:] [152d] ¿Qué quieres decir, Sócrates?

[ΣΩ.] ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον, ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιον οὖν τι, ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύης, καὶ μικρὸν φανείται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὅποιου οὖν. ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἀλλήλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες. [152e] ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.

[Sócrates:] Que también yo voy a mencionar una explicación que no es para nada trivial: que no hay nada que tomado en sí mismo sea una sola cosa, y que no podrías nombrar nada correctamente y no hay nada que sea una cualidad determinada. Si lo describes como “grande”, también aparece como pequeño, y si <lo describes> como “pesado”, <aparece como> liviano, ya sea algo o una cualidad determinada, que sea una sola cosa. Todas las cosas que decimos que son están llegando a ser a causa del desplazamiento, el movimiento y la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no podemos decir correctamente como

son. En efecto, nada es jamás, sino que siempre está llegando a ser.

II.1.C

Las refutaciones de lo humano medida en «Teeteto»

II.1.C.a

Acerca del agente de la sensación/percepción

R7. Pl. *Tht.* 161c-e [80B1 (DK); 31R7a (LM)]

[ΣΩ.] τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἠδέως εἶρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν. τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι “Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὕς” ἢ “κυνοκέφαλος” ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἰσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὡσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφία, ὁ δ' ἄρα ἐτύγχανεν ὦν εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου του ἀνθρώπων [...] εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὁ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἐτέρου ὀρθὴν ἢ ψευδῆς, ἀλλ' ὁ πολλάκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάζει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ, τί δὴ ποτε, ὦ ἑταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων διδάσκαλος ἀξιούσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν, ἡμεῖς δὲ ἀμαθέστεροί τε καὶ φοιτητέον ἡμῖν ἢν παρ' ἐκείνων, μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας;

[Sócrates:] En lo demás, de las cosas que dijo me resulta agradable que lo que le parece [*dokoîn*] a cada uno también existe. Sin embargo, me ha dejado sorprendido que al comienzo de su discurso [*lógos*] <titulado> *La verdad* no dijera que «de todas las cosas el cerdo es medida» o que lo es todo «cinocéfalo», o cualquier otro <animal> más extraño de los que tienen sensación; si lo hubiese hecho, habría comenzado a dirigirnos su discurso de un modo magnífico y muy despectivo, pues habría mostrado que mientras nosotros lo estábamos admirando como a un dios por su sabiduría, en realidad él no era para nada mejor en inteligencia que un batracio [ni tampoco que otro ser humano! [...] Pues si para cada uno va a ser verdad lo que opina [*doxázei*] en base a la sensación y una persona no distingue [*diakrinei*] mejor lo que otra experimenta, y si uno no puede tener más autoridad para examinar si la opinión [*dóxa*] de otro es correcta o falsa, sino que, como se ha dicho muchas veces, cada uno forma una opinión [*doxázei*] por sí mismo si todo lo suyo es correcto y verdadero, ¿por qué entonces, amigo, Protágoras habrá de ser tan sabio que incluso justificadamente se considere maestro de los demás a cambio de altos honorarios, y por qué nosotros seríamos más ignorantes y tendríamos que

frecuentar sus lecciones si cada uno es medida de su propia sabiduría?

R8. Pl. *Tht.* 162c [(≠DK); 31R7b (LM)]

[ΣΩ.] λέγε δή, ὦ Θεαίτητε, πρῶτον μὲν ἅ νυνδὴ διήλθομεν, ἄρα οὐ σὺ θαυμάζεις εἰ ἐξαίφνης οὕτως ἀναφανήση μηδὲν χείρων εἰς σοφίαν ὅτουσιν ἀνθρώπων ἢ καὶ θεῶν; ἢ ἤττον τι οἶει τὸ Πρωταγόρειον μέτρον εἰς θεοὺς ἢ εἰς ἀνθρώπους λέγεσθαι;

[Sócrates:] Dime primero Teeteto, respecto de lo que hace un momento estuvimos discutiendo: ¿es que acaso tú no te has asombrado de haber aparecido así de repente en nada inferior en sabiduría a cualquier otra persona o incluso a cualquier dios? ¿O es que «la medida protagórica» se dice en menor medida respecto de los dioses que de los humanos?

II.1.C.b

Acerca del conocimiento mediante el recuerdo/¿se puede conocer mediante el recuerdo?

R9. Pl. *Tht.* 163e-164a [(≠DK); 31R8 (LM)]

[ΣΩ.] Ὁ δὴ εἶδέ τις, μέμνηταί που ἐνίστε;

[Sócrates:] Lo que uno ha visto, ¿lo recuerda a veces?

[ΘΕ.] Μέμνηται.

[Teeteto:] Lo recuerda.

[ΣΩ.] Ἥ καὶ μύσας; ἢ τοῦτο δράσας ἐπέλαθετο;

[Sócrates:] ¿Incluso cuando se tienen los ojos cerrados, o es que se olvida cuando se hace esto?

[ΘΕ.] Ἀλλὰ δεινόν, ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε φάναι.

[Teeteto:] Sócrates, sería extraño decir eso.

[ΣΩ.] Δεῖ γε μέντοι, εἰ σώσομεν τὸν πρόσθε λόγον· εἰ δὲ μή, οἴχεται.

[Sócrates:] Pero hay que decir esto, si queremos salvar el argumento anterior <sc. que el ver es el conocimiento>; porque de lo contrario se desvanece.

II.1.C.c

Auto-refutación de la doctrina de Protágoras¹⁵⁶⁵**R10.** Pl. *Tht.* 170a3-c5 [(≠ DK); 31R9a (LM)]

[ΣΩ.] [...] τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησί που ᾧ δοκεῖ;

[ΘΕ.] Φησὶ γὰρ οὖν.

[ΣΩ.] Οὐκοῦν, ὦ Πρωταγόρα, καὶ ἡμεῖς ἀνθρώπου, μᾶλλον δὲ πάντων ἀνθρώπων δόξας λέγομεν, καὶ φαμέν οὐδένα ὄντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον, τὰ δὲ ἄλλους ἑαυτοῦ, καὶ ἔν γε τοῖς μεγίστοις κινδύνοις, ὅταν ἐν στρατείαις ἢ νόσοις ἢ ἐν θαλάττῃ χειμάζωνται, ὥσπερ πρὸς θεοὺς ἔχειν τοὺς ἐν ἐκάστοις ἄρχοντας, σωτήρας σφῶν [170b] προσδοκῶντας, οὐκ ἄλλῳ τῷ διαφέροντας ἢ τῷ εἰδέναι. [...] καὶ ἐν τούτοις ἅπανσι τί ἄλλο φήσομεν ἢ αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἡγεῖσθαι σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σφίσιν; [...] [170c] τί οὖν, ὦ Πρωταγόρα, χρησόμεθα τῷ λόγῳ; πότερον ἀληθῆ φῶμεν ἀεὶ τοὺς ἀνθρώπους δοξάζειν, ἢ τοτὲ μὲν ἀληθῆ, τοτὲ δὲ ψευδῆ; ἐξ ἀμφοτέρων γὰρ που συμβαίνει μὴ ἀεὶ ἀληθῆ ἀλλ' ἀμφοτέρα αὐτοὺς δοξάζειν.

[Sócrates:] [...] ¿<Protágoras> afirma que lo que le parece [*tò doukoûn*] a cada uno realmente existe para quien le parece [*pou hō dokeî*]?

[Teeteto:] Sí, lo afirma.

[Sócrates:] Pues bien, Protágoras, también nosotros estamos declarando la opinión de un humano o, más bien, de todos los humanos, cuando decimos que no hay nadie que no considere que él mismo es más sabio que los demás en cuanto a ciertas cosas, ni que otros <son más sabios> que él mismo en cuanto a otras. Además, en los peligros más grandes, cuando las personas están padeciendo en campañas militares, o en enfermedades o en el mar, a los que lideran en cada una de estas situaciones se los tiene por dioses, pues las personas tienen la expectativa de que sean sus salvadores, ya que no sobresalen por otra razón que no sea su saber. [...] y en todos estos casos, ¿qué otra cosa habremos de decir, sino que los humanos mismos consideran que en ellos hay sabiduría [*sophía*] e ignorancia? [...] Bien, Protágoras, ¿cómo nos valdremos de tu doctrina <en este caso>? ¿es que acaso habremos de decir que las personas siempre opinan la falsedad, o que unas veces la verdad y otras la falsedad? Pues de ambas posibilidades resulta que no siempre opinan la verdad, sino que opinan la verdad o la falsedad.

¹⁵⁶⁵ Ver *infra* R40. S.E. M. 7.389 [68A114 (DK); 31R22 = 27R107 (LM)]

R11. Pl. *Tht.* 170e-171b [80A15 (DK); 31R9b (LM)]

[ΣΩ.] [...] βούλει λέγωμεν ὡς σὺ τότε σαυτῷ μὲν ἀληθῆ δοξάζεις, τοῖς δὲ μυρίοις ψευδῆ;

[ΘΕ.] Ἐοικεν ἕκ γε τοῦ λόγου ἀνάγκη εἶναι.

[ΣΩ.] Τί δὲ αὐτῷ Πρωταγόρα; ἄρ' οὐχὶ ἀνάγκη, εἰ μὲν μὴδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἄνθρωπον μὴδὲ οἱ πολλοί, ὥσπερ οὐδὲ οἴονται, μὴδενὶ δὲ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἢν ἐκεῖνος ἔγραψεν; εἰ δὲ αὐτὸς μὲν ᾤετο, τὸ δὲ πλῆθος μὴ συνοίεται, οἴσθ' ὅτι πρῶτον μὲν ὅσω πλείους οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ, τοσούτω μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν.

[ΘΕ.] Ἀνάγκη, εἴπερ γε καθ' ἑκάστην δόξαν ἔσται καὶ οὐκ ἔσται.

[ΣΩ.] Ἐπειτά γε τοῦτ' ἔχει κομψότατον· ἐκεῖνος μὲν περὶ τῆς αὐτοῦ οἰήσεως τὴν τῶν ἀντιδοξαζόντων οἴησιν, ἢ ἐκεῖνον ἡγοῦνται ψεύδεσθαι, συγχωρεῖ που ἀληθῆ εἶναι ὁμολογῶν τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας.

[ΘΕ.] Πάνυ μὲν οὖν.

[ΣΩ.] Οὐκοῦν τὴν αὐτοῦ ἂν ψευδῆ συγχωροῖ, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι;

[ΘΕ.] Ἀνάγκη.

[Σόκρτες:] [...] ¿quieres que digamos que las opiniones que consideras verdaderas, son falsas para una gran cantidad de gente?

[Teodoro:] Según este argumento <sc. el de Protágoras> parece que es necesario.

[Σόκρτες:] ¿Y <lo será> para Protágoras mismo? Si ni siquiera él mismo creyera que lo humano es medida ni <lo creyera> la mayoría de la gente —como <de hecho> no lo cree—, entonces ¿no habrá que decir que esta ‘verdad’ que él mismo escribió no es <verdadera> para nadie? Y si él lo creyera, pero la mayoría no sostuviera la misma posición, debes saber, primero, en tanto son más aquellos a los que les parece que a los que no, no será más que lo que es.

[Teodoro:] Necesariamente es así, si lo que es y lo que no es depende de la opinión.

[Σόκρτες:] Luego, viene una consecuencia sutil: aquél <sc. Protágoras> deberá admitir como verdadera la opinión [*oíesis*] de los que opinan lo contrario a él, porque <opinan> que el está equivocado, puesto que <considera> todos opinan lo que es el caso.

[Teodoro:] Por supuesto.

[Σόκρτες:] ¿No debería admitir que su propia <opinión> es falsa, si reconoce que son verdaderas las <opiniones> de quienes consideran que él está equivocado?

[Teodoro:] Necesariamente.

II.1.C.c (Adición)

Referencia a la auto-refutación de Protágoras en «*Eutidemo*»

R12. Pl. *Euthd.* 286c2-4 [80A19 (DK); 31R10 (LM)]

[ΣΩ.] [...] οὐ γάρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλαῖς ἀκηκοῶς ἀεὶ θαυμάζω. καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τούς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν.

[Sócrates:] [...] siempre me asombro de este argumento que he escuchado de muchos y muchas veces. En efecto, Protágoras y los que rodean, e incluso algunos más antiguos que estos, hacían un uso considerable de este <argumento>;, pero a mí esta opinión siempre me parece algo asombroso, dado que anula tanto a las demás como a sí misma.

II.1.D

Interpretación de lo humano medida en «Crátilo»

R13. Pl. *Cra.* 385e4-386a4 [80a13 (DK); (≠ LM)], [> *supra*: T1.7].

[...] ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον—ὡς ἄρα οἶα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἶα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί—

[...] como decía Protágoras al afirmar que lo humano es «medida de todas las cosas» —en el sentido de que tal como me (a)parecen [*pháinetai*] las cosas, así son para mí y tal como te (a)parecen a ti, así son para ti—.

Textos paralelos: **R13.1.** Pl. *Cra.* 386c [(≠ DK); (≠ LM)] [ΣΩ.] εἰ Πρωταγόρας ἀληθῆ ἔλεγεν καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀλήθεια, τὸ οἶα ἂν δοκῆ ἐκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι, (...) [*“si Protágoras decía algo verdadero y la verdad misma es que tal como le parezca a cada uno así son las cosas,...”*] || **R13.2.** Phlp. *in de An.* 71.19 [68A113 (DK); (≠LM)] (...) ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἐκάστῳ καὶ τὸ δοκοῦν τοῦτο καὶ εἶναι ἀληθές, ὥσπερ καὶ Πρωταγόρας ἔλεγε (...) [*“...lo que aparece a cada uno y a éste le parece, es verdadero, como dice también Protágoras...”*]

II.1.E

Alusión a lo humano medida en «Leyes» Platón

R14. Pl. *Lg.* 4.716c [(≠ DK); 31R11 (LM)]

[AΘ.] [...] ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος.

[Extranjero ateniense:] [...] El dios, ciertamente, ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas; mucho más que, como dicen por ahí, lo humano.

Cf. Clem.Al. *Strom.* 5.14.96.

II.1.F

Aplicaciones políticas

II.1.F.a

Politización de la enseñanza de Protágoras

R15. Pl. *Prt.* 319a [(≠LM); (≠ DK)]

[ΣΩ.] Ἄρα, ἔφην ἐγώ, ἔπομαι σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.

[Sócrates:] ¿Acaso te sigo en tu discurso <sc. que su enseñanza consiste en deliberar bien [*eubolia*] [T48]>? Porque me parece que hablas de la técnica para abordar los asuntos de la *pólis* [*politikèn tékhnēn*] y que te comprometes a hacer de los hombres [*ándras*] buenos ciudadanos.

II.1.F.b

Refutación de la enseñanza Protagórica

(α) Tesis: no enseñabilidad de la *eubolia*

R16. Pl. *Prt.* 319a-b [(≠LM); (≠ DK)]

[ΣΩ.] Ἡ καλόν, ἦν δ' ἐγώ, τέχνημα ἄρα κέκτησθαι, εἴπερ κέκτησθαι· οὐ γάρ τι ἄλλο

[Sócrates:] Sí que es hermosa habilidad técnica la que tienes, en efecto —agregué

πρός γε σέ εἰρήσεται ἢ ἄπερ νοῶ. ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ ᾤμην διδακτὸν εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως [ἄν] ἀπιστῶ. ὅθεν δὲ αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μῆδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις, δίκαιός εἰμι εἰπεῖν. ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνας, φημί σοφοὺς εἶναι.

yo—, si es que ciertamente la tienes. No te diré ninguna otra cosa, sino exactamente lo que pienso. Pues yo, Protágoras, no pensaba que eso <sc. la 'buena deliberación' [eubolia]> se pudiera enseñar, pero si lo dices tú, no sé cómo podría ponerlo en duda. Es justo, sin embargo, que te diga por qué considero que no se puede enseñar ni que los humanos puedan proveérsela unos a otros. Pues afirmo, al igual que los demás griegos, que los atenienses son sabios.

(β) Argumento I: Asuntos públicos

R17. Pl. *Prt.* 319b-d [(≠LM); (≠ DK)]

[ΣΩ.] [...] ὁρῶ οὖν, ὅταν συλλεγώμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴν μὲν περὶ οἰκοδομίας τι δέη πράξαι τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν δὲ περὶ ναυπηγίας, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τὰλλα πάντα οὕτως, ὅσα ἡγοῦνται μαθητὰ τε καὶ διδακτὰ εἶναι· ἔάν τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλευεῖν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἴονται δημιουργὸν εἶναι, κἄν πάνυ καλὸς ἦ καὶ πλούσιος καὶ τῶν γενναίων, οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν, ἕως ἂν ἢ αὐτὸς ἀποστῇ ὁ ἐπιχειρῶν λέγειν καταθορυβηθείς, ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελκύσωσιν ἢ ἐξάρωνται κελευόντων τῶν πρυτάνεων. περὶ μὲν οὖν ὧν οἴονται ἐν τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται· ἐπειδὴν δὲ τι περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως δέη βουλευέσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης, γενναῖος ἀγεννῆς, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμῶθεν μαθὼν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῶ, ἔπειτα συμβουλεύει ἐπιχειρεῖ. [...]

[Sócrates:] [...] Pero bien, cuando nos reunimos en asamblea, veo que, cuando es preciso realizar una edificación en la *pólis*, <los ciudadanos> mandan a llamar a los constructores de edificios [*oikodomemáton*] como asesores <acerca de las edificaciones>; y cuando <la *pólis* necesita construir> barcos, <se manda a llamar> a [c] los constructores de barcos [*naupegoús*]; y así con todo lo que creen que es posible de ser aprendido y enseñado. Pero si alguien, que ellos no consideran que esté muy especializado, intentara aconsejarlos, aunque fuera hermoso y rico o esté entre los nobles, no lo tendrían en consideración, sino que, por el contrario, se burlarían y lo abuchearían <demonstrando inconformidad>, hasta que quien intenta hablar <sin conocimiento especializado> se retire por sí mismo a consecuencia de los abucheos, o los arqueros lo arresten o lo saquen del medio por mandato de los pritaneos. Porque, acerca de lo que consideran que requiere un conocimiento especializado, actúan de esta manera. Pero cuando hay que [d] deliberar sobre la administración de la *pólis*, sobre este tema se presenta y

aconseja de la misma manera el carpintero, el herrero y el zapatero, el comerciante y el naviero, el rico y el pobre, el noble y el de baja cuna, y nadie los reprocha como en los casos anteriores, porque tratan de aconsejar sobre algo que no han aprendido en ninguna parte ni han tenido maestros para ello. Es evidente que esto se debe a que <los ciudadanos> no creen que sea algo que se pueda enseñar. [...]

(γ) Argumento II: Asuntos privados

R18. Pl. *Prt.* 319d-320b [(≠LM); (≠ DK)]

[ΣΩ.] [...] δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδασκτὸν εἶναι. μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἰοί τε ἄλλοις παραδιδόναι· ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τουτωνὶ τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἅ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευσεν, ἅ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῷ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιόντες νέμονται ὥσπερ ἄφετοι, ἐὰν που αὐτόματοι περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ. εἰ δὲ βούλει, Κλεινίαν, τὸν Ἀλκιβιάδου τουτουῖ νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτροπεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιὼς περὶ αὐτοῦ μὴ διαφθαρῆ δὴ ὑπὸ Ἀλκιβιάδου, ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου, καταθέμενος ἐν Ἀρίφρονος ἐπαίδευε· καὶ πρὶν ἕξ μῆνας γεγονέναι, ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅτι χρήσαιτο αὐτῷ. καὶ ἄλλους σοὶ παμπολλοὺς ἔχω λέγειν, οἱ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε βελτίῳ ἐποίησαν οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἀλλοτρίων. ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, εἰς ταῦτα ἀποβλέπων οὐχ ἡγοῦμαι διδασκτὸν εἶναι ἀρετὴν· ἐπειδὴ δέ σου ἀκούω ταῦτα λέγοντος, κάμπτομαι καὶ οἶμαι τί σε λέγειν διὰ τὸ ἡγεῖσθαι σε πολλῶν μὲν ἔμπειρον γεγονέναι, πολλὰ δὲ μεμαθηκέναι, τὰ δὲ αὐτὸν ἐξηγηκέναι. εἰ οὖν ἔχεις ἐναργέστερον ἡμῖν ἐπιδειξαι ὡς διδασκτὸν ἐστὶν ἢ ἀρετῇ, μὴ φθονήσης ἀλλ' ἐπιδείξον.

[Sócrates:] [...] En rigor, no es así sólo en los asuntos comunes de la *pólis* <sc. que la *eubolía* no es enseñable>, sino que también en los <asuntos> privados, los más sabios y excelentes de de nuestros conciudadanos son capaces de transmitir a los demás esa excelencia que poseen. Es el caso de Pericles, el padre de estos jóvenes <sc. Jantipo y Páralos>, los educó de la mejor manera en aquello que depende de maestros; pero en lo que él mismo es sabio, ni el mismo los educó ni los entregó a otros <para que los educara>; por el contrario, van por su cuenta por todas partes y pacen con libertad tratando de encontrar por sí mismo y de manera espontanea la excelencia [*areté*]. Mira a Clinias, por ejemplo, el hermano menor de Alcibiades —que está aquí presente—. Cuando Pericles estuvo a cargo de éste hombre [*anér*] <sc. Clinias>, por miedo a que Alcibiades lo corrompa lo alejó de él y lo puso en casa de Arifrón para que fuera educado; pero antes de que pasaran seis meses, éste último lo devolvió, sin saber qué hacer con el. Y puedo contarte muchos otros casos <de hombres> que siendo ellos mismos buenos, nunca hicieron mejor a nadie, ni a los de su

familia ni a los demás. Entonces, Protágoras, con miras a esto, no creo que la excelencia sea enseñable. Pero cuando te escucho que tú lo dices, me doy por vencido y creo que dices es cierto, porque te considero alguien experto en muchas cosas, de las cuales unas has aprendido y otras las has descubierto por tí mismo. Entonces, si puedes demostrar para nosotros con mayor claridad que la excelencia es enseñable, no e rehúses, demuéstralo.

Cf. *Dissoi logoi* 6.4.[90 (DK); 41 (LM)]

II.1.F.c

Refutación de la aplicación política de lo humano medida

R19. Pl. *Tht.* 172a [(≠LM); (≠ DK)]

[... **T54**] ἐν δὲ τῷ συμφέροντα ἑαυτῇ ἢ μὴ συμφέροντα τίθεσθαι, ἐνταῦθ', εἴπερ που, αὐτὸς ὁμολογήσει σύμβουλόν τε συμβούλου διαφέρειν^[1] καὶ πολεως δόξαν ἑτέραν ἑτέρας πρὸς ἀλήθειαν, καὶ οὐκ ἂν πάνυ τολμήσειε φῆσαι, ἃ ἂν θῆται πόλις συμφέροντα οἰηθεῖσα αὐτῇ, παντὸς μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν. [... **T55**]

[Sócrates:] [...] es en el establecimiento de lo que es conveniente [*symphéronta*] o no conveniente para una *pólis*, si lo es en algún aspecto, donde deberá reconocer <sc. Protágoras> que un consejero se destaca respecto de otro y que, en relación con la verdad, la opinión de una *pólis* se destaca sobre la de otra [...].

Variantes textuales. ^[1] διαφέρειν βT αὐτὸ διαφέρειν W.

II.2

Aristóteles

R20. Arist. *Metaph.* K6, 1062b13-19 [80A19 (DK); 31R14a (LM)]

[...] ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων^[1] μέτρον ἄνθρωπον^[2], οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως. τοῦτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ

[...] pues éste <sc. Protágoras> dijo también que «lo humano es medida de todas las cosas [*khrémata*]», con ello quería decir que lo que a cada cual le

εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τᾶλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις,^[3] διὰ τὸ πολλάκις τοιοῦθι μὲν φαίνεσθαι τόδε εἶναι καλὸν τοιοῦθι δὲ τοῦναντίον, μέτρον δ' εἶναι τὸ φαινόμενον ἐκάστω.

parece, eso también existe firmemente. Pero si este es el caso, entonces la misma cosa es y no es, es mala y buena, y <ocurre lo mismo con> todos los otros enunciados contradictorios, debido a que una cosa parece bella a unos y lo opuesto a los otros, así como la medida es lo que aparece a cada uno.

Variantes textuales. (sigla: Ross) ^[1] χρημάτων εἶναι A^b || ^[2] ἄνθρωπον JA^b : τὸν ἄνθρωπον E || ^[3] φάσεις λεγόμενα EJJ

R21. Arist. *Metaph.* K6, 1063a1-6 [(≠ DK); 31R14b (LM)]

οὐδέποτε γὰρ τὸ αὐτὸ φαίνεται τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ τοῦναντίον, μὴ^[1] διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἐτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν. τούτου δ' ὄντος τοιοῦτου τοὺς ἐτέρους μὲν ὑποληπτέον μέτρον εἶναι τοὺς δ' ἄλλους^[2] οὐχ ὑποληπτέον. ὁμοίως δὲ τοῦτο λέγω καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιοῦτων.

En efecto, la misma cosa nunca aparece como dulce a unos y como lo contrario a otros, a no ser que estos últimos tengan su órgano sensorial —*i.e.* el que distingue [*kritérion*] estos sabores— dañado y deteriorado. Pero si este es el caso, unos deben ser tomados como medida, pero los otros no. Y lo mismo digo sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, y las demás cualidades de este tipo.

Variantes textuales. (sigla: Ross) ^[1] μηδὲ A^b || ^[2] ἄλλους] ἐτέρους EJ.

R22. Arist. *Metaph.* I1, 1053a31-b3 [(≠ DK); 31R15 (LM); *13b (Untersteiner)]

καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτό,^[1] ὅτι γνωρίζομεν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν. ἀλλὰ συμβαίνει ἡμῖν ὥσπερ ἂν εἰ ἄλλου ἡμᾶς μετροῦντος ἐγνωρίσαμεν πηλικοί ἐσμὲν τῷ τὸν πῆχυν ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῶν ἐπιβάλλειν. Πρωταγόρας δ' ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπῶν ἢ τὸν αἰσθανόμενον. τούτους δ' ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἴσθησιν ὁ δὲ ἐπιστήμην, ἃ φάμεν εἶναι μέτρα τῶν ὑποκειμένων. οὐθὲν δὴ λέγοντες περιττὸν φαίνονται τι λέγειν.

Decimos que la ciencia y la sensación son medida de todas las cosas [*pragmata*] por la misma razón: porque con ellas conocemos algo. Dado que ellas son medidas antes que aquello con que se mide. Lo que nos ocurre es como cuando alguien nos mide y conociéramos nuestra altura por aplicarnos el codo un determinado número de veces. Cuando Protágoras dice que «lo humano es medida de todas las cosas», él se refiere al «humano» como «aquél que sabe» o «aquél que percibe»: y se refiere a éstos porque poseen el uno sensación y el otro ciencia —las cuales, solemos decir, son

medida de las cosas—. Esto no dice nada, aunque parece decir algo extraordinario.

Variantes textuales. (sigla: Ross) ^[1] αὐτοῖς Bekker

R23. Arist. *Metaph.* Θ3, 1047a4-7 [80A17 (DK); 31R16 (LM)]

[...] οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὄλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς.

[...] en efecto, <sc. si seguimos a los Megáricos> nada sería frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a menos que esté siendo percibido. Por consiguiente, <los defensores de esta opinión> tendrán que sostener el argumento de Protágoras.

R24. Arist. *Metaph.* Γ4, 1007b18-25 [80A19 (DK); 31R17 (LM)]

ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἓν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ^[1] ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον.^[2] εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ^[3] μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς^[4] οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἢ ἀντίφασις ἀληθής.

Además, si todos los enunciados contradictorios acerca del mismo objeto fueran verdaderos al mismo tiempo, es evidente que todas las cosas serían una sola. Un trirreme, un muro un humano son la misma cosa, si aceptamos que de todas las cosas es posible afirmar o negar un predicado cualquiera, tal como sucede con quienes sostienen el argumento de Protágoras. En efecto, si a alguien le parece que un humano no es un trirreme, es evidente que no es un trirreme; pero también es <sc. un trirreme>, dado que <sc. según este argumento> la contradicción es verdadera.

Variantes textuales. (sigla: Ross) ^[1] τι EJT Asc.¹ : om. A^b || ^[2] λέγουσι λόγον EJT Asc.^c : λόγον λέγουσιν A^b Al.^c
|| ^[3] δοκεῖν A^b

R25. Arist. *Rh.* 2.24, 1402a24-28 [80A21 (DK); 31R18 (LM); T1 (*False Testimonia*) (Msc.)]

καὶ τὸ τὸν ἦττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψευδὸς τε γὰρ ἔστιν, καὶ οὐκ ἀληθές ἀλλὰ φαινόμενον εἰκόσ, καὶ ἐν

En esto consiste «convertir el argumento más débil en el más fuerte». Y por eso justamente los humanos se indignaban contra lo que promete Protágoras <como producto de sus enseñanzas>, porque <el

οὐδεμιᾶ τέχνη ἄλλ' <ῆ> ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ.

modo de proceder en su actividad> es falso y probable —*i.e.* no verdadera, sino aparente—, y no se da en ninguna otra técnica sino en la retórica y la erística.

Texto paralelo: R25.1. Gell. 5.3.7 [(≠DK); (≠LM)]: (...) pollicebatur se id docere, quam uerborum industria causa infirmior fieret fortior, quam rem Graece ita dicebat: τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιεῖν. [“...<Protágoras> prometía enseñar <a sus discípulos> los recursos verbales para dar solidez a una argumentación sin fuerza. El lo decía en griego con estas palabras: ‘convertir el argumento más débil en el más fuerte.’”].

II.3 *Los escépticos*

R26. Timo Phliasius *apud* S.E. M. 9.55-6 [80A12 (DK); 31R19a (LM); Fr. 5 (Di Marco)]

μέμνηται δὲ ταύτης τῆς ἱστορίας καὶ Τίμων ὁ Φλιάσιος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Σίλλων [Fr. 5 (Di Marco)] ταῦτα διεξερχόμενος,

Esta historia la menciona también Timón de Fliunte <*sc.* la condena escape y muerte de Protágoras, cf. **N51-56**> en el segundo libro de sus *Silos*, contándolo como sigue:

†ὥστε†^[1] καὶ^[2] μετέπειτα σοφιστῶν | οὐτ' ἀλιγυγλώσσω οὐτ' ἀσκόπῳ οὐτ' ἀκυλίστῳ | Πρωταγόρῃ. ἔθελον δὲ τέφρην συγγράμματα^[3] θεῖναι, | ὅττι θεοὺς κατέγραψ' οὐτ' εἰδέναι οὐτε δύνασθαι | ὅπποιοί τινές εἰσι καὶ οἱ^[4] τινες ἀθρήσασθαι, | πᾶσαν ἔχων φυλακὴν ἐπεικείης, τὰ μὲν οὐ οἱ | χραίσμησ', ἀλλὰ φυγῆς ἐπεμαίετο, ὄφρα μὴ οὕτως | Σωκρατικὸν πίνων ψυχρὸν πότον Ἄϊδα^[5] δύη.

«... así como después, entre los sofistas, Protágoras, no sin voz clara ni inteligencia ni versatilidad. Querían convertir en ceniza sus escritos, porque escribió de los dioses que nada sabía, ni se podía <saber> cómo <eran>, ni <tampoco> quiénes eran, manteniendo una extrema prudencia en su moderación. Pero estas cosas no le ayudaron; sino que buscó la huida para, de este modo, no beber la pócima fría de Sócrates y descender al Hades.»

Variantes textuales. ^[1] ὥστε LEAB : ὅς τε V : ἔσητε N : ὡς Stephanus : <πάντων πρωτίστῳ τό>τε καὶ Diels || ^[2] καὶ omitido em A || ^[3] συγγράμματι en mss. corregido por Fabricus || ^[4] εἰ Bekker (dubit) || ^[5] Ἄϊδι mss. corregido por Menagius.

R27. Timo Phliasius *apud* D.L. 9.52 [80A1 (DK); 31R19b (LM); Fr. 47 (Di Marco)]

[... =**R46a**] ἵνα καὶ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ [Fr. 47 (Di Marco)]

[... =**R46a**] De ahí <*sc.* **R38**> que Timón diga de el:

Πρωταγόρης τ' ἐπίμεικτος^[3] ἐριζέμεναι
εὖ εἰδώς.

«Protágoras, mezclador, buen
conocedor de la disputa erística».

Variantes textuales. ^[1] ἐποιήσατο BP¹Q: ἐθεάσατο FDP⁴
|| ^[3] ἐπίμεικτος en mss., corregido por Diels.

|| ^[2] σοφισμα em mss., corregido por Aldobrandini

R28. S.E. M. 7.60 [80B1 (DK); 31R20 (LM)]

καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην
ἐγκατέλεξάν τινες τῶ χορῶ τῶν ἀναιρούντων
τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεὶ φησι πάσας
τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς
ὑπάρχειν καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν
διὰ τὸ πᾶν τὸ φανέν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς
ἐκεῖνον ὑπάρχειν. [... **T1**]

Algunos también incluyeron a Protágoras de Abdera en el grupo de los filósofos que eliminaron el criterio, porque afirma que todas las apariencias [*phantasia*] y opiniones son verdaderas y que la verdad es una de las cosas relativas, ya que todo lo que es objeto de la apariencia o de la opinión para alguien, simplemente existe para él [...**T1**]

R29. S.E. P. 1.216-19 [80A14 (DK); 31R21 (LM)]

[216] καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται
«πάντων χρημάτων» εἶναι «μέτρον τὸν
ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ
οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν» [**T1.2**],
«μέτρον» μὲν λέγων τὸ κριτήριον,
«χρημάτων» δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς
δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων
κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν
ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ
ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα
ἐκάστω μόνῃ, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι.
[217] [...] φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην
ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς
προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων
γίγνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι
τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε <τὰς>^[1] ἡλικίας
καὶ παρά τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν
σωμάτων. [218] λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους
πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ
ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ
πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. τοὺς δὲ
ἄνθρωπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι
παρὰ τὰς διαφοροὺς αὐτῶν διαθέσεις· τὸν
μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ
ὕλῃ καταλαμβάνειν ἂ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι

[216] Protágoras pretende que «de todas las cosas medida es lo humano, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son» [**T1.2**], llamando “medida” [*métron*] al criterio y “cosas” [*chrémata*] a los útiles [*pragmata*]; para virtualmente decir que de todas las cosas el criterio es lo humano; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son. Por este motivo admite solo lo que aparece a cada uno y así introduce la relación. [217] [...] Dice en efecto este hombre [*anèr*] que la materia es fluyente y que fluyendo surgen adiciones que se producen constantemente para reemplazar a las que se pierden [cf. **R6**], las sensaciones se transforman y alteran según la edad y los demás estados del cuerpo. [218] Y dice también que las razones [*lógoi*] de todos los fenómenos residen en la materia, de modo que la materia tiene en sí misma potencia suficiente para ser todo cuanto a todos aparece. Los humanos aprehenden unas veces de unos aspectos y otras

φαίνεσθαι δύναται, τὸν δὲ παρὰ φύσιν ἂ τοῖς παρὰ φύσιν. [219] καὶ ἤδη παρὰ τὰς ἡλικίας καὶ κατὰ τὸ ὑπνοῦν ἢ ἐγρηγορέναι καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τῶν διαθέσεων ὁ αὐτὸς λόγος. γίνεται τοίνυν κατ' αὐτὸν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἄνθρωπος. πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. ὁρῶμεν οὖν ὅτι καὶ περὶ τοῦ τὴν ὕλην βευστήν εἶναι καὶ περὶ τοῦς λόγους τῶν φαινομένων πάντων ἐν αὐτῇ ὑποκεῖσθαι δογματίζει [...]

<veces> otros, según sus diferentes disposiciones; pues aquellos cuya condición se ajusta a la naturaleza aprehenden aquellas cosas de la materia que se le aparecen a quienes están <en un estado> acorde con a naturaleza; mientras que está en un estado contrario a la naturaleza aprehende aquellas cosas cuya condición es contraria a la naturaleza; [219] y el mismo razonamiento se aplica también a la edad, al estar dormido o despierto y a cada tipo de disposición. Lo humano, según él, se convierte en criterio de las cosas que existen, pues todo lo que aparece a los humanos también existe y lo que no aparece a ninguno de los humanos tampoco existe. Como vimos, por consiguiente, él es dogmático respecto de que la materia es fluyente y sobre las razones para todo aparecer que reside en ella.

II.4 *Epicúreos*

II.4.A *Mención en Epicuro*

R30. *Anecdota Graecae* 1.171.31 [80B3 (DK), 31R23 (LM), Fr. 173 (Us.)]

[...] οὐκ ἂν δὲ ἔλεγε τοῦτο, εἰ αὐτὸς ὀψιμαθῆς ἦν, ὡς ἐνόμιζε καὶ ἔλεγεν Ἐπίκουρος περὶ Πρωταγόρου [Fr. 173 (Us.)].

[...] Él <sc. Protágoras> no habría dicho estas cosas <sc. T3> si, como Epicuro creía y decía de Protágoras, él mismo hubiera sido instruido tardíamente.

II.4.B

Una polémica concerniente a los dioses

R31. Diog.Oen. 16.II-III [80A23 (DK), 31R24 (LM)]

[Col. II] Πρωταγόρας δὲ ὁ Ἀβδηρείτης | τῇ
μὲν δυνάμει τὴν | αὐτὴν ἤνεγκε Διαγόρα |
[5] δόξαν, ταῖς λέξεσιν δὲ | ἑτέραις ἐχρήσατο,
ὡς | τὸ λείαν ἰταμὸν αὐτῆς | ἐκφουξόμενος.
ἔφη|σε γὰρ μὴ εἰδέναι εἰ θεῖ[[10]οὶ εἰσιν.
τοῦτο δ' ἐστὶν | τὸ αὐτὸ τῷ λέγειν εἰδέ|ναι ὅτι
μὴ εἰσιν. εἰ μὲν | γὰρ ἀντιτεθήκει τῇ | πρώτη
φωνῇ «οὐ μὴν |[Col. III] ὅτι μὴ
εἰσιν,»[ἴσως ἂν] | σχεδὸν εἶχε π[ερὶ φρα]|σίν
τινα πρὸς [τὸ μὴ δο]|κεῖν τελέως
ἀ[ναιρεῖν]||[5] τοὺς θεοὺς. εἰ[ῆπε δὲ τὸ]|
«εἶναι αὐτούς,» [ἀλλ' οὐ τὸ]|«μὴ εἶναι,»
τὸ ἀ[κριβῶς]| ποιῶν ἴσον Δ[ιαγόρα, δς]|
εἰπῶν τὸ μὴ [εἰδέναι] |[10] ὅτι εἰσὶν ἀύπ[νωσ
οὐκ ἐ]|παύσατο.

[Col. II] Protágoras de Abdera sostuvo la
misma opinión que Diagoras, pero usó
palabras diferentes con la intención de
evitar su excesiva temeridad. Él decía que
no sabía si los dioses existen. Lo que es lo
mismo que decir «sé que no existen».
Pero si él ha reemplazado su primera frase
[i.e. T2: «Acercas de los dioses no puedo
saber ni que existen ni que no existen»]
para decir «pues ciertamente [Col. III]
ellos no existen», entonces quizás haya
tenido algún tipo de excusa para que no
parezca una completa abolición de los
dioses. Pero lo que él dijo fue «existen»,
pero no «no existen», haciendo
exactamente lo mismo que Diágoras,
quien nunca se cansó de decir que no sabía
si existen.

II.5

Cicerón

R32. Cic. Acad. 2.142 [(≠DK)]; (≠LM)]

(142) aliud iudicium Protagorae est qui
putet id cuique verum esse quod cuique
videatur; [...]

(142) una de las visiones acerca del
criterio es la de Protágoras, quien
considera que lo que a cada quien le parece
verdadero, eso es verdadero para cada
quien; [...]

R33. Cic. Leg. XV-XVII (42-47) [A23a (U), (≠DK), (≠LM)]

[XV] (42) [...] Quodsi iustitia est
obtemperatio scriptis legibus
institutisque populorum, et si (ut idem
dicunt) utilitate omnia metienda sunt,
negleget leges easque perrumpet, si

[XV] (42) [...] Y si la justicia es la
obediencia a las leyes escritas y a las
instituciones de los pueblos y si, como
ellos mismos dicen, todo ha de ser medido
por su utilidad, quien lo considere

poterit, is qui sibi eam rem fructuosam putabit fore; ita fit ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est, <et> ea quae^[1] propter utilitatem constituitur, utilitate illa^[2] convellitur.

(43) Atque^[3] si natura confirmatum ius^[4] non erit, tollantur^[5] <* * *>. Ubi enim liberalitas, ubi patriae caritas, ubi pietas, ubi aut bene merendi de altero aut referendae^[6] gratiae voluntas poterit existere? Nam haec nascuntur ex eo quia^[7] natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est. Neque solum in homines obsequia, sed etiam in deos caerimoniae religionesque tolluntur^[8]; quas non metu^[9] sed ea coniunctione quae est homini cum deo^[10] conservandas puto. [XVI] Quosi populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. (44) Quodsi^[11] tanta potestas est stultorum sententiis atque iussis ut eorum^[12] suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciant ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus? An vero^[13] ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia^[14] nisi naturae^[15] norma dividere possumus^[16].

Nec solum ius et iniuria^[17] natura diiudicatur, sed omnino omnia honesta et turpia; nam ita communes intellegentias^[18] nobis natura^[19] efficit easque in animis nostris inchoat^[20], ut honesta in virtute ponantur^[21], in vitiis turpia: (45) ea^[22] autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est. Nam nec aroris nec equi virtus quae

provechoso despreciará y transgredirá esas leyes. Así sucede que no existe ninguna justicia en absoluto, si no lo es por naturaleza, y la que se establece en aras a su utilidad es socavada por otra utilidad.

(43) Ahora bien, si el derecho no ha sido confirmado por la naturaleza, será eliminado. [* * *] ¿Dónde, pues, podrá existir la generosidad, dónde el amor a la patria, dónde la piedad, dónde el deseo de portarse meritoriamente con otra persona, o de mostrarse agradecido? En efecto, estas se originan del hecho de que por naturaleza estamos inclinados a apreciar a los hombres, y esto es la base del derecho. Y no sólo se eliminan las atenciones para con los hombres, sino también las ceremonias y los deberes para con los dioses, cosas que yo creo que no deben conservarse por temor, sino por la conexión que existe entre el hombre y la divinidad. [XVI] Porque si el derecho se fundase en las órdenes de los pueblos, en los decretos de los gobernantes, en las sentencias de los jueces, <entonces> habría derecho a robar, a cometer adulterio, a falsificar testamentos, si tales actos fueran aprobados por los votos o las decisiones del vulgo. (44) Porque si hay tal poder en las opiniones y órdenes de los necios, quienes con sus votos se invierten el orden natural, ¿por qué no sancionan que lo malo y perjudicial se tenga por bueno y beneficioso?, o, dado que la ley puede convertir en justo lo injusto, ¿por qué no va a poder hacer ella misma de un mal un bien? Por nuestra parte, nosotros no podemos distinguir una ley buena de una mala si no es por la norma de la naturaleza.

Y la naturaleza no sólo distingue entre lo justo y la injusticia, sino también, en general, entre todos los comportamientos honorables y los vergonzosos. En efecto, la naturaleza nos dio a conocer un sentido común y comienza a formarlas en nuestra alma, de manera que lo honesto se coloca del lado de la virtud, lo vergonzoso, del de los vicios; (45) considerar que todo esto se

dicitur (in quo abutimur nomine) in opinione sita est, sed in natura; quod si ita est^[23], honesta quoque et turpia natura diiudicanda sunt. Iam^[24] si opinione universa virtus, eadem eius etiam partes probarentur. Quis igitur prudentem et, ut ita dicam, catum, non ex ipsius habitu sed ex aliqua re externa iudicet? Est enim virtus perfecta ratio, quod certe in natura est; igitur omnis honestas^[25] eodem modo. [XVII] Nam ut vera et falsa, ut consequentia et contraria sua sponte, non aliena iudicantur, sic constans et perpetua ratio vitae, quae virtus est, itemque inconstantia, quod est vitium, sua natura probabitur.^[26] <* * * > (46) Nos ingenia iuvenum non item? An^[27] ingenia natura, virtutes et vitia, quae existunt ab ingeniis, aliter iudicabuntur? An ea non aliter, honesta et turpia non ad naturam referri necesse erit? <* * * >^[28] Quod laudabile bonum est, in se habeat quo^[29] laudetur necesse est; ipsum enim bonum non est opinionibus, sed natura; nam ni ita esset, beati quoque opinione essent; quo quid dici potest stultius? Quare cum et onum et malum natura iudicetur, et ea sint principia naturae,^[30] certe honesta quoque et turpia simili ratione diiudicanda^[31] et ad naturam referenda sunt.

fundamenta en la opinión, no en la naturaleza, es de locos. Lo que se llama «virtud» de un árbol o la de un caballo (empleando el término figuradamente) o se fundamenta en la opinión, sino en la naturaleza. Si ello es así, también lo honorable y lo vergonzoso deben distinguirse por naturaleza. Ahora bien, si la virtud en su conjunto estuviera determinada por la opinión, sus partes también estarían determinadas por lo mismo. ¿Quién juzgaría a un hombre como prudente, y por decirlo así, sabio, no por su propio comportamiento, sino por alguna circunstancia externa y superficial? En efecto, la virtud es la razón llevada a su perfección, esto está en la naturaleza: y, por tanto, el mismo modo todo lo honorable. [XVII] Efectivamente, así como lo verdadero y lo falso, al igual que las consecuencias y las contradicciones, se juzgan por sí mismos <y> no por algo exterior a ellas, del mismo modo el sentido racional que rige la vida de manera permanente y continua, que es la virtud, y también la inconstancia, que es el vicio, son reconocidos por su propia naturaleza [* . . . *]; (46) ¿acaso no hacemos lo mismo con el carácter de los jóvenes? ¿o se juzgara el carácter según la naturaleza y las virtudes y los vicios que provienen del carácter de otra manera? Si no es de otra manera, ¿no será necesario que lo honorable y lo vergonzoso se midan según la naturaleza? [* . . . *] Si algo bueno es digno de alabanza, tiene necesariamente en sí mismo aquello por lo que es alabado; porque el bien en sí no radica en las opiniones, sino en la naturaleza. En efecto, si no fuera así, también seríamos dichosos en virtud de la opinión, pero ¿qué cosa más insensata que esto puede decirse? Por lo tanto, puesto que lo bueno y o malo se juzgan en relación con la naturaleza y son elementos de ella, sin lugar a duda las cosas honorables y las vergonzosas deben distinguirse unas de otras modo semejante semejante y relacionarse con la naturaleza.

(47) Sed perturbat nos opinionum varietas hominumque dissensio, et quia non idem contingit in sensibus, hos natura certos putamus, illa quae aliis sic, aliis secus, nec eisdem semper uno modo videntur, ficta esse dicimus. Quod est longe aliter; nam sensus nostros non pares, non nutrix, non magister, non poeta, non scaena depravat, non multitudinis consensus abducit a^[32] vero; animis omnes tenduntur insidiae, vel ab eis quos modo enumeravi,^[33] qui teneros et rudes cum acceperunt, inficiunt et flectunt^[34] ut volunt, vel ab ea quae penitus in omni sensu implicata insidet, imitatrix boni voluptas, malorum autem mater omnium; cuius blanditiis corrupti, quae natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernunt^[35] satis.

(47) Pero la diversidad de opiniones y el desacuerdo entre los hombres nos confunde y, como lo mismo vale para los sentidos, consideramos a éstos seguros por naturaleza; por el contrario, aquello que a uno le parece de un modo y a otro de otro, y no siempre de la misma forma a las mismas personas, decimos que es ficticio. Lo cual está lejos de la realidad. En efecto, ningún padre, nodriza, profesor, poeta o teatro corrompen nuestros sentidos, así como tampoco el acuerdo de la mayoría los aparta de la verdad. Pero toda clase de amenazas se dirigen contra nuestra alma, ya sea por los que acabo de enumerar, los cuales, los recibieron inmaduros y sin educar, se hacen con ellos y los inclinan a su antojo, o por aquello que, involucrado en todos los sentidos, se mete en lo mas profundo de ellos: el placer, ese imitador de lo bueno, pero madre de todos los males. Corronpidos por los halagos no distinguen lo bueno por naturaleza, porque carecen de esa dulzura y atractivo.

Variantes textuales. ^[1] <et> ea quae Ald. : aequae B : eaqu(a)e rell. || ^[2] illa : ipsa ζ del. Vict. : alia Rob. Steph. : illa <sublata> Lamb || ^[3] atque : atqui B^xA^x (A¹ eras.) || ^[4] confirmatur aius B¹ : -atūra ius PεL || ^[5] <virtutes omnes> tollantur ζ : <necesse est> inter alia add. Vahlen² ; tollantur : tollatur PH^x : tollentur Crat. || ^[6] referend(a)e P : praefere- BA : praepara- εHL || ^[7] quia H¹ (?) : qui B¹APεL : quo Hx : quod B^T || ^[8] tolluntur : -entur Lamb. || ^[9] non (metu) εHL : omitido en BAP || ^[10] cum deo PεHL : quod eo A¹ : quod eos B¹ : cum deis B^TA^x || ^[11] quodsi PRHL : quae si BAES || ^[12] eorum B^TA^xEHL : quorum B¹A¹ || ^[13] an vero : aut quom (vel cum) BA^bEHL : autem quo A¹ : aut est cum SR : aut cur cum P || ^[14] nulla alia B^xA^xPHL : -am -am B1ε || ^[15] natur(a)e norma PHL : natur n- ES : naturali n- B^xA^x (B¹A¹ obsc. fort. natura norman) || ^[16] possumus B^TPSHL : possumis A^x (ex possimis A¹) : pessimis B1 : possimus ER (recte?) || ^[17] ius et iniuria Rob. Steph. : ius et iura ω (A¹ eras.) : et iur del. B^xA^x || ^[18] ita communes intellegentias Bake : et -is -entia ω || ^[19] natura Bake : nota res ω || ^[20] inchoat ut P : inchoauit B^TA^bESHL (inchoauit B¹A¹) : inchoant R || ^[21] ponantur P : -untur rell. || ^[22] ea : haec B^xA^x : omitido en B¹A¹ || ^[23] quod si ita est Ald. : quid sit est ω || ^[24] iam. nam ω || ^[25] omnis honestas : omnia honesta Reid || ^[26] probabitur con. Goerenz : -auit ω Ald. : al parecer se perdió una parte : <iudicabitur. An arboris aut eculei ingenium natura> probabimus, ingenia iuuenum non item? ingeniose supplevit Mdv. || ^[27] an Mdv. : at B^xA^xHL : ad B¹ε : omitido en A¹ : ab P || ^[28] Posiblemente falte algo : <Honestum enim> suppl. Dyck || ^[29] quo Zumpt : quod ω || ^[30] naturae : -a Zumpt || ^[31] diiudicanda AbPHL : iniud B¹A¹ε : iud- B^x || ^[32] a B^xA^x : ad B¹ (A¹?) : at (después de la puntuación) rell. || ^[33] enumeravi P : ennumero iudae B¹ : ennumero uide A¹εH²L : anumerouide H¹ : ennumero. unde B^xA^a || ^[34] et flectunt P : effl- rell. || ^[35] cernunt ζ : -untur ω.

III Noticias tardías sobre el discurso protagórico

III.1

Sobre el vínculo entre «La República» de Platón y las «Antilogías» de Protágoras

R34. D.L. 3.37 [80B5 (DK), 31R1a (LM), Aristox. Fr. 67 (DSA)]

[...] ἦν Πολιτείαν Ἀριστόξενός φησι [Fr. 67 (DSA)] πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς.

[...] la *República*, según dice Aristóxeno, estaba escrita enteramente en las *Antilogías* (*Argumentos opuestos*) de Protágoras.

R35. D.L. 3.57 [80B5 (DK), 31R1b (LM), Fr. 60 (Amato)]

[...] ἦν καὶ εὐρίσκεσθαι σχεδὸν ὅλην παρὰ Πρωταγόρα ἐν τοῖς Ἀντιλογικοῖς φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῆς ἱστορίας δευτέρῳ [Fr. 60 Amato]

[...] que <sc. la *República*>, según dice Favorino en el libro II de su *Varia Historia*, se encuentra casi entera en las *Antilogías* (*Argumentos opuestos*) de Protágoras.

R36. Porph., ἀπὸ τοῦ ἁ τῆς Φιλολόγου ἀκροάσεως, *apud* Eus. *PE* 10.3.25 [80B2 (DK), 31R2 (LM), Porph. fr. 410F (Smith, T)].

[PIP.] «σπάνια δὲ τὰ τῶν πρὸ τοῦ Πλάτωνος γεγονότων βιβλία. ἐπεὶ ἴσως πλείους ἂν τις ἐφώρασε τοῦ φιλοσόφου <κλοπάς>.^[1] ἐγὼ δ' οὖν ἦ κατὰ τύχην περιπέπτωκα Πρωταγόρου τὸν Περὶ τοῦ ὄντος ἀναγινώσκων λόγον πρὸς τοὺς ἐν τῷ ὄν εισάγοντας τοιαύταις αὐτὸν εὐρίσκω χρώμενον ἀπαντήσεων.^[2] ἐσπούδασα γὰρ αὐταῖς λέξεσι τὰ ῥηθέντα μνημονεύειν.» καὶ ταῦτ' εἰπὼν διὰ πλειόνων τίθησι τὰς ἀποδείξεις.

Es cierto que pocas de las obras de los predecesores de Platón han sido publicadas, porque de lo contrario quizás se habrían detectado más préstamos por parte del filósofo. Para mí, en todo caso, cuando leo, no por casualidad, el tratado de Protágoras *Acerca del ser* el cual se opone a los que afirman que el ser es uno, sorprende a Platón con las siguientes objeciones; pues he tratado de recordar el texto de forma literal.

Variantes textuales. ^[1] <κλοπάς> St.Byz. || ^[2] τοιαύταις — ἀπαντήσεων : ἐν δὲ ταῖς τοιαύταις ἀπαντήσεων B

III.2

Interpretaciones del discurso protagórico a partir del «Teeteto» de Platón

R37. Aristocles *apud* Eus. *PE* 14.20.1 [70A24 (DK), 31R12 (LM), Fr. 6 (Chiesara)]

γεγόνασι δέ τινες οἱ ἀξιοῦντες τῇ αἰσθήσει καὶ ταῖς φαντασίαις μόναις δεῖν πιστεύειν. ἔνιοι μέντοι φασὶ καὶ τὸν Ὅμηρον αἰνίττεσθαι τὸ τοιοῦτο πάντων ἀποφαίνοντα τὸν Ὠκεανὸν ἀρχήν, ὡς ἐν ῥύσει τῶν πραγμάτων ὄντων· ὧν δ' ἴσμεν ἔοικε [...] τὸ αὐτὸ τοῦτο λέγειν [...] ἄντικρὺς γε Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης.

Algunas personas han sostenido que deberíamos confiar sólo en las percepciones sensibles y las apariencias [*phantasiai*]. Algunos dicen que Homero también está haciendo una alusión encubierta a una doctrina como esta cuando nombra a Océano como el comienzo de todas las cosas, dado que todas las cosas están en flujo. Y entre los que conocemos, [...], Protágoras de Abdera parece decir lo mismo.

R38. Aristocles *apud* Eus. *PE* 19.20 [=A13b** (C); (≠DK), (≠LM)]

Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης ἔφη μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἄνθρωπον· τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Ὅποια γὰρ ἐκάστω φαίνεται τὰ πράγματα, τοιαῦτα καὶ εἶναι. Περὶ δὲ τῶν ἄλλων μηδὲν ἡμᾶς δύνασθαι δισχυρίσασθαι.

Protágoras de Abdera dijo que «la medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son». Debido a que las cosas son lo que aparece a cada uno, y aparte de ellas no es posible formular ningún juicio.

R39. D.L. 9.51 [80A1 (DK), 31R13 (LM)]

ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ, καὶ πάντα εἶναι ἀληθῆ.

Él <sc. Protágoras> sostenía que el alma no es nada fuera de las sensaciones, como dice Platón en el *Teeteto*, y que todas las cosas son verdaderas.

R40. S.E. *M.* 7.389-90 [80A15 = 68A114 (DK), 31R22 = 27R107 (LM)]

(389) [...] πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ <ἄν>^[1] εἶποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπήν, καθὼς ὁ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρῳ ἐδίδασκον· (390) εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθής, καὶ «τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν» εἶναι ἀληθῆ,

(389) [...] No se puede decir que toda apariencia [*phantasia*] es verdadera debido a que se puede caer en la autorrefutación [*peritropé*], tal como enseñaron Demócrito y Platón al hablar contra Protágoras [cf. **R10-R12**]. (390)

κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον, ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω «τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ» γενήσεται ψεῦδος.

Pues, si toda apariencia es verdadera, también será verdadero <el enunciado> «no toda apariencia es verdadera», ya que toma la forma de una apariencia, y, de este modo, <el enunciado> «toda apariencia es verdadera» resultará falso.

Variantes textuales.^[1] <ἐν> Bekker

R41. S.E. M. 7.61-64 [(≠DK), (≠LM)]

[61] [...] εἰ γὰρ φήσει [σοί] τις μὴ πάντων τῶν πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, βεβαιώσει τὸ πάντων τῶν πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον· αὐτὸς γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἄνθρωπός ἐστιν, καὶ <κριτήριον> τὸ ὡς πρὸς αὐτὸν τιθεὶς φαινόμενον ὁμολογεῖ καὶ αὐτὸ τοῦτο τῶν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινόμενων ὑπάρχειν. ὅθεν καὶ ὁ μεμνηὸς τῶν ἐν μανίᾳ φαινόμενων πιστόν ἐστι κριτήριον, καὶ ὁ κοιμώμενος τῶν ἐν ὕπνῳ καὶ ὁ νήπιος τῶν ἐν νηπιότητι καὶ ὁ γεγηρακὸς τῶν ἐν γήρᾳ προσπιπτόντων. [62] οὐκ ἔστι δὲ οἰκείον ἀπὸ τῶν διαφορουσῶν περιστάσεων τὰς διαφόρους περιστάσεις ἀθετεῖν, τουτέστιν ἀπὸ μὲν τῶν ἐν τῷ σωφρονεῖν ὑποπιπτόντων τὰ ἐν τῷ μεμνηναί φαινόμενα, ἀπὸ δὲ τῶν ὕπαρ τὰ κατὰ τοὺς ὕπνους, ἀπὸ δὲ τῶν ἐν γήρᾳ τὰ ἐν νηπιότητι. ὡς γὰρ αὐτὰ ἐκείνοις οὐ φαίνεται, οὕτως καὶ ἀνάπαλιν τὰ τούτοις φαινόμενα ἐκείνοις οὐ προσπίπτει. [63] διόπερ εἰ ὅτι ὁ μεμνηὸς ἢ ὁ κοιμώμενος ἐν ποιᾷ διαθέσει θεωρεῖται, οὐκ ἔστι βέβαιος τῶν φαινόμενων αὐτῷ κριτής, ἐπεὶ καὶ ὁ σωφρονῶν καὶ ὁ ἐγρηγορῶς ἐν ποιᾷ καθέστηκε διαθέσει, πάλιν οὐκ ἔσται πιστὸς πρὸς τὴν διάγνωσιν τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῷ. μηδενὸς οὖν χωρὶς περιστάσεως λαμβανομένου, ἐκάστῳ πιστευτέον <.....> τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν περίστασιν λαμβανομένων. [64] καὶ τούτῳ δὴ κινεῖσθαι τινὲς ὑπενόησαν τὸ κριτήριον, ἐπεὶπερ τουτὶ μὲν τῶν καθ' αὐτὰ ὑποκειμένων δοκιμαστικὸν εἶναι βούλεται, τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους διοριστικὸν ὑπάρχειν, ὁ δὲ προειρημένος ἀνὴρ οὔτε καθ' αὐτό τι ὑπάρχον οὔτε ψεῦδος ἀπολελοιπεν.

[61] [...] si alguien te dice que el ser humano no es el criterio de todas las cosas, él confirmará que el ser humano es el criterio de todas las cosas. Porque la misma persona que dice esto es un ser humano, y al planter lo que aparece en relación consigo misma, ella está de acuerdo en que este mismo punto está entre las cosas que le aparecen en relación con ella ella. De ahí que también el demente es un criterio confiable de las cosas que aparecen en la demencia, y el durmiente de las cosas que nos ocurren en el sueño, el niño de las cosas que nos ocurren en la infancia, y la persona vieja de las cosas que nos ocurren en la vejez. [62] Y no es apropiado rechazar un conjunto de circunstancias sobre la base de otro conjunto de circunstancias —es decir, rechazar las cosas que aparecen cuando uno está demente sobre la base de cosas que aparecen cuando está en su sano juicio, o las cosas <que aparecen> en el sueño sobre la base de lo que ocurre en vigilia, o las de la infancia sobre la base de <las que aparecen> en la vejez. Pues, así como las segundas <sc. las cosas> no aparecen a las primeras personas, así también, por el contrario, las cosas que aparecen para los primeros tampoco ocurren a los últimos. [63] Por esta razón, si emente o dormido no es un juez sólido de las cosas que se le aparecen porque de ella se observa que está en un cierto tipo de condición, entonces, como la persona en su sano juicio y la persona despierta están también en un cierto tipo de condición,

ellas tampoco serán confiables en cuanto al discernimiento de las cosas que les ocurren. Así que, como nada se capta independientemente de las circunstancias, tenemos que confiar en cada persona respecto de las cosas que capta en sus propias circunstancias. [64] Y algunas personas han supuesto que este hombre eliminó el criterio, ya que este afirmó ser capaz de examinar las cosas subyacentes en sí mismas, y ser capaz de distinguir lo verdadero y lo falso, pero el hombre anteriormente mencionado no ha dejado nada en su lugar que sea en sí mismo tanto real o como falso.

R42. Anónimo, *Comentario al «Teeteto»* (PBerol. inv. 9782, col. 64.44-65.13) [88 1T (CPF); (≠DK), (≠LM)]

ἀλλά, φέ⁴⁵ρε, πνέοντος βορέου | καὶ ἐν τῷ
αὐτῷ ὄντων τόπω καὶ κατὰ || τ[ῆ]ν αὐτὴν
ῥαυαν (θήσει γὰρ καὶ ταῦτα ὁ Πρω|ταγόρας,
ἐπεὶ καὶ τὸ | [ἀναστ]ήμα καὶ ἡ ῥαυα |⁵ [τοῦ
ἔτ]ους καθ' ἣν πνεῖ |[πο]λὺ δύνναται εἰς τὸ
|[ἀν]ομοίως διαθεῖναι) | [καὶ] ἀπάντων γε
τῶν | [ἀλλ.]ων ὁμοίων ὄν¹⁰ [των, ὁ] μὲν ῥιγοῖ
ὁ |[δὲ οὐ, κ]αὶ τῶν ῥιγούν|τω[ν ὁ] μὲν
σφόδρα | ῥ[ιγοῖ ὁ] δὲ ἥρέμα.

En cambio, por ejemplo, cuando sopla el viento del norte en el mismo lugar y en || la misma temporada —Protágoras también pondrá estas condiciones, ya que la altura y la estación del año en que sopla <el viento> hace una gran diferencia en las disposiciones <de las personas>—, incluso si todas las demás cosas son iguales, <en la misma situación> un <hombre> siente frío y <mientras que> el otro no, <así como, entre quienes sienten frío,> uno siente mucho frío y el otro poco.

R43. Anónimo, *Comentario al «Teeteto»* (PBerol. inv. 9782, col. 62.8-63.1) [=88 1T (CPF); (≠DK), (≠LM)]

[...] |³² δι' οὐ κρ[ί]νεται· φ]ησ[ι]ν | γὰρ εἶν[αι
σκοτῆ]ν | γνώμ[ην, ταύτ]ης δὲ | τὸ μὲν ἡ
ἔμ]φ[α]σις, |³⁵ ἀντὶ τῆ[ς αἰσ]θήσεως |
τασσόμ[ένη], τὸ δὲ νό[μος ἀντ]ι τῆ[ς] δόξ[ης]. |
πάντ[α δ' εἶναι] ταύτ[η] |⁴⁰ πρό[ς τι] ἔλεγε
δ[ι]ὰ | τ[ὸ] ῥεῖ[ν, ὥστε] λαμβά|νεσθ[αι πᾶν
τὸ φαί]νόμ[ενον [πρὸς τὸ] κρ[ί]νον· τ[οῦτο δ'
ἐ]στὶ τὸ |⁴⁵ ἐν τῇ ν[εύσει εἰ]ς ἕτερον καὶ
ν[ο]ύμ[ενον καὶ λ]εγόμε[νον] | καὶ
ὑφεστό[ς] ὡ[ς] δεξι|ὸς ἀριστεροῦ δεξι[τ]ός, |⁵⁰

(laguna) [...] a través del cual es juzgado. Él <sc. Protágoras> dice que hay un 'conocimiento oscuro' [*skotien gnómen*]. Y un aspecto de esto es 'la impresión' [*émpbasis*] (lo cual es usado por 'percepción' [*aísthesis*]), mientras que el otro es 'convención' [*nómos*] (que es usado por 'opinión' [*dóxa*]). Dijo, por esta razón, que todas las cosas son relativas, ya que fluyen; de modo que todo lo que

ὡς τὸ ὅμοιον ὁμοίῳ| ὅμοιον, ὡς τ[ὸ] μέγα ||
πρὸς τὸ μικρόν.

aparece [*phainómenon*] se capta en relación con el sujeto que juzga. Esto es, lo que se concibe, dice, existe en relación con otra cosa, como quién está a la derecha y quién está a la izquierda, cómo lo semejante cuando es similar a lo que es semejante, como lo grande || es relativo a lo pequeño.

R44. Anónimo, *Comentario al «Teeteto»* (PBerol. inv. 9782, col. 65.39-66.3) [=88 1T (CPF); (≠ DK), (≠LM)]

«ἢ πεισὸ|40μεθα τῷ Προταγό|ρα, ὅτι τῷ μέν ῥιγοῦν|τι ψυχρόν, τῷ δὲ μὴ | οὐ». ἢ πεισθησόμε|θα αὐτῷ ὅτι ὁ αὐτὸς |⁴⁵ ἄνεμος ψυχρὸς | μέν ἐστιν τῷ ῥιγοῦντι, οὐ ψυχρὸς | δὲ τῷ μὴ ῥιγοῦντι; εἰ γὰρ ἦν ψυχρὸς, |⁵⁰ ἐ[ρ]ίγου ἂν καὶ οὗτος. || γίνεται οὐ[τως καὶ] | ὁ δεξιὸς [ἄλλω μ]έν | δεξιός, ἄ[λλω δ]ὲ οὐ.

(*Tht.* 152b6-7) “¿O seremos persuadidos por Protágoras de que, si él tiene frío, <entonces> hace frío, <mientras que> si él no tiene frío, <entonces> no lo hace?”

¿O seremos persuadidos por él de que el mismo viento es frío para el que tiene frío, pero no es frío para el que no tiene frío? Si fuera frío, de hecho, incluso esto sería frío. || Del mismo modo, incluso aquellos que están a la derecha son aquellos que lo están con respecto a uno, mientras que con respecto a otro no lo están.

III.3

Protágoras como ‘erístico’

R45. [=R25] Arist. *Rh.* 2.24, 1402a24-28 [80A21 (DK); 31R18 (LM); T1 (*False Testimonia*) (Msc.)]

R46a. [**T18**] D.L. 9.52 [80A1 (DK); 31R19b (LM)]

[... =T23] καὶ τὴν διάνοιαν ἀφείς πρὸς τοῦνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν. [... =R27]

[... =T23] Y, dejando a un lado el significado, discutía sobre la palabra y engendró el actual y superficial género de los erísticos. [... =R27]

R46b. [< N18] D.L. 9.55 [80A1 (DK); 31D1 (LM)]

(55) ἔστι δὲ τὰ σωζόμενα αὐτοῦ βιβλία
τάδε.^[1] Τέχνη ἐριστικῶν^[2], [...]

Éstos son los libros que se han conservado
de él: *Técnica del combate discursivo*
[*tékhnē eristikón*], [...]

Variantes textuales: (*sigla*: Marcovich) ^[1] post τάδε lac. ind. Menagius || ^[2] ἐριστικῶν en algunos mss. (P¹QFD)
: ἐριστικόν en otros mss. (BP³W)

R47. Hsch. *apud* Σ in Pl. R. 600c [80A3 (DK), 31D16 (LM)]

[...] πρῶτος λόγους ἐριστικούς εὗρεν [...]

[...] <sc. Protágoras> fue el primero en
inventar el discurso erístico [...]

R48. [=R27] Timo Phliasius *apud* D.L. 9.52 [80A1 (DK); 31R19b (LM); Fr. 47 (Di Marco)]

III.4

Acerca de la actitud adversa de Platón hacia Protágoras

III.4.A

Parodia platónica del estilo protagórico

R49. Philostr. *VS* 1.10.4, p. 13.23-26 [80A2 (DK), 31R3 (LM)]

γνοὺς δὲ τὸν Πρωταγόραν ὁ Πλάτων σεμνῶς
μὲν ἐρμηνεύοντα, ἐνυπτιάζοντα δὲ τῇ
σεμνότητι καὶ που καὶ μακρολογώτερον τοῦ
συμμέτρου, τὴν ιδέαν αὐτοῦ μύθῳ μακρῶ
ἐχαρακτήρισεν.

Platón, sabiendo que Protágoras se
expresaba con un estilo solemne y que se
vanagloriaba de esa solemnidad —
<tanto> que en ciertas ocasiones se
excedía desproporcionadamente en la
palabra—, caracterizó su estilo en un largo
mito.

III.4.B

Protágoras como sujeto al que se dirige el discurso platónico

R50. Anónimo, *Tratado sobre Platón* [?] (*POxy* 3219, fr. 2, col. I 2-3) [75 3T (*CPF*); (≠LM), (≠DK)]

]ς Πρωταγόρας·[...]ς. των [[έλεγ]χομένων
παρ' αὐτῶ <sc. Platón>· [...]

Protágoras [...] <es uno> de los que son
refutados en su trabajo <sc. de Platón>
[...]

III.5

Refutaciones a la tradición en que se inscribe el «Mito de Protágoras» transmitido por Platón

R51. Arist. *PA* 8.10, 687a23-26 [F17 (Msc.); (≠ DK), [(≠ LM)]

Ἄλλ' οἱ λέγοντες ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ
ἄνθρωπος ἀλλὰ χεῖριστα τῶν ζώων
(ἀνυπόδητόν τε γὰρ αὐτὸν εἶναι φασι καὶ
γυμνὸν καὶ οὐκ ἔχοντα ὄπλον πρὸς τὴν
ἀλκίην) οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν.

Aquellos quienes dicen que la constitución
del hombre no sólo es defectuosa, sino que,
además, lo torna el más imperfecto de los
animales —pues afirman que está descalzo,
desnudo y no tiene armas para atacar—, no
razonan correctamente.

R52. Aristid. *Or.* 2.394-401 (Behr) [45.100-102 (Dindorf)] [F16 (Msc.); (≠LM); (≠DK)]

(394 B [99 D]) [...] ἐρῶ δὲ οὐ μῦθον ἀλλως
αὐτὸν εἰς αὐτὸν τελευτῶντα, ἀλλὰ καὶ
ἐνταῦθα ἢ παρὰ τῶν πραγμάτων προσέεται
[100 D] πίστις [...]

(394 B [99 D]) [...] En cambio, contaré un
mito, que no tiene un fin en sí mismo, pero
incluso aquí habrá una certeza [100D] que
pertenece a los hechos [...].

(395 B) νεωστὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων
γεγονόταν καὶ τῶν ἄλλων ζώων θόρυβος
πολὺς ἦν κατὰ τὴν γῆν καὶ ταραχή. οὔτε γὰρ
αὐτοὶ σφίσι εἶχον ὅ τι χρήσονται, οὐδὲ γὰρ
ἦν οὐδὲν τὸ συνάγον, ἀλλ' οἱ μείζους τοὺς
ἐλάττους ἤγον, οὔτε τοῖς ἄλλοις ζώοις εἶχον
ἀνταρκεῖν: πᾶσι γὰρ πάντων ἀπελείποντο
ἄλλοτε ἄλλων, τάχει μὲν τῶν πτηνῶν
ἀπάντων—ὅπερ οὖν Ὅμηρος ἔφη τοὺς
Πυγμαίους πάσχειν ὑπὸ τῶν γεράνων, πᾶσι
τοῖς τότε ὑπὸ πάντων συνέβαινε τῶν ἀλκίμων
ὀρνίθων— κατ' ἰσχὺν δ' αὐ πόρρω καὶ τῶν

(395B) Cuando nacieron los seres humanos y
demás animales, hubo mucha confusión y
desorden en la tierra. Los humanos no sabían
qué hacer con sí mismos, porque no había nada
que los uniera, sino que los superiores dirigían
a los inferiores, pero no tenían forma de
enfrentar a los otros animales. porque ellos se
sabían inferiores a todos en todo, unas veces en
un aspecto, otras veces en otro, en velocidad
<nos superan> todas las aves —esto es lo que,
según relata Homero, las grullas hicieron sufrir
a los pigmeos, en aquella época le ocurrió esto
a todos <los seres humanos> a causa de todas

λεόντων καὶ τῶν κάπρων καὶ πολλῶν ἄλλων ἦσαν· ὥστ' ἀπώλλυντο σιγῇ.

(396 B) καὶ μὴν τῇ γε κατασκευῇ τοῦ σώματος οὐ μόνον τῶν προβάτων, ἀλλὰ καὶ τῶν κοχλιῶν ἀπελείποντο, οὐδεις αὐτῶν ὑπάρχων αὐτάρκης. φθειρομένου δὲ οὕτω τοῦ γένους καὶ κατὰ μικρὸν ὑπορρέοντος κατιδῶν ὁ Προμηθεὺς αἰεὶ πῶς ὦν φιλόανθρωπος ἀνέρχεται πρεσβευτῆς ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πεμφθεὶς, οὐδὲ γὰρ πρέσβεις πέμπειν ἦν πῶς τότε εἰδέναι, ἀλλ' αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ. ὁ δὲ Ζεὺς τοῦ τε Προμηθέως ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος καὶ ἅμα καθ' ἑαυτὸν εἰληφῶς λογισμὸν τοῦ πράγματος, τῶν αὐτοῦ παιδῶν Ἑρμῆν κελεύει ῥητορικὴν ἔχοντα ἔλθεῖν εἰς ἀνθρώπους.

(397 B) ὁ μὲν οὖν Προμηθεὺς καθ' ἕκαστον ἄπασι τὰς τε αἰσθήσεις καὶ τἄλλα μέλη τοῦ σώματος ἦν συμπεπλακῶς πρότερον, τὸν δὲ Ἑρμῆν οὐχ οὕτως ἐκέλευσεν ὥσπερ θεωρικοῦ διάδοσιν διελεῖν, ἵνα πάντες ῥητορικῆς ἐφεξῆς μετέχοιεν, ὥσπερ ὀφθαλμῶν καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν, ἀλλ' ἐπιλεξάμενον τοὺς ἀρίστους, καὶ γενναιοτάτους καὶ [101 D] τὰς φύσεις ἔρρωμενστάτους, τούτοις ἐγχειρίσαι τὸ δῶρον, ἵν' ὁμοῦ σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους σώζειν ἔχοιεν.

(398 B) ἀφικομένης δὲ ῥητορικῆς εἰς ἀνθρώπους οὕτως ἐκ θεῶν ἠδυνήθησαν μὲν οἱ ἄνθρωποι τὴν μετὰ τῶν θηρίων διαίταν χαλεπὴν ἐκφυγεῖν, ἐπαύσαντο δὲ ἔχθροὶ πάντες ὄντες ἀλλήλοις ἐν κύκλῳ, κοινωνίας δ' εὔρον ἀρχὴν. καταβάντες δὲ ἐκ τῶν ὄρων ἄλλοι κατ' ἄλλα μέρη τῆς οἰκουμένης ἐπλησίασαν, τό γε πρῶτον ὑπαιθροὶ, μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη λόγου νικήσαντος πόλιν τε κατεσκευάσαντο καὶ διεκρίθησαν οὐχ ὥσπερ πρότερον ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' εἷς τε συντάξεις κοινωνιῶν καὶ τοὺς πόλεων ἡγεμόνας νόμους ἔθεντο καὶ ἄρχοντας καὶ πολιτείας ἐνόμισαν, καὶ θεοὶς χαριστήρια ἀνήγαγον, πρῶτας ἀπαρχὰς ποιησάμενοι τὰς ἀπὸ τῶν λόγων, αἷς ἔτι καὶ νῦν χαίρειν μάλιστα τοὺς θεοὺς λόγος αἰρεῖ, ὅτι καὶ γνωρίσαι πρῶτον αὐτοῖς τοὺς θεοὺς ὑπήρξεν ἐντεῦθεν.

las aves rapaces (*alkímon ornithon*)—. Además, en cuanto a la fuerza, eran muy inferiores a los leones, a los jabalíes y a muchos otros. Así que perecieron en silencio.

(396 B) Y además por la constitución de su cuerpo <los seres humanos> no sólo son defectivos respecto de las bestias [*probáton*], sino también de los caracoles, pues ningún <ser humano> es, desde el comienzo, autosuficiente. Dado que de esta manera la raza humana perecía y desaparecía poco a poco, Prometeo se dio cuenta de ello y, en su benevolencia con los humanos, subió <al cielo> como embajador en favor de los humanos, sin que estos lo enviaran, puesto que ni siquiera sabían enviar embajadores, sino que fue por su propia cuenta. Zeus, complacido con el hecho de que Prometeo dijera cosas justas, tras considerar el asunto por sí mismo, ordenó a Hermes, uno de sus hijos, que fuera junto a los hombres con la retórica.

(397 B) Prometeo había dado forma a los sentidos y demás miembros del cuerpo, y ordenó a Hermes que no distribuyera la retórica, del mismo modo que se distribuyen los fondos de un espectáculo, para que todos pudieran participar de la retórica, como los ojos, las manos y los pies, sino que, habiendo seleccionado a los mejores, a los más nobles y [101 D] a los de una naturaleza más fuerte, les concedería ese don, para que pudieran al mismo tiempo salvarse no solo a sí mismos, sino también a los demás.

(398 B) Cuando la retórica llegó así de los dioses a los humanos, estos últimos pudieron escapar de la dureza de vivir con las bestias (*theríon*), todos dejaron de ser enemigos unos de otros en todos sitios, y descubrieron el principio de la vida en común. Descendieron de las montañas, se reunieron en distintas partes del mundo, primero en el campo abierto y después, cuando triunfó el discurso, construyeron *póleis*. No se separaron, como en tiempos anteriores, por puro azar, sino según la organización de sus comunidades; instituyeron normativas [*nómous éthento*] que dirigían y gobernaban las *póleis*, e instituyeron por costumbre [*enómisan*] una constitución política, y ofrecieron sacrificios en agradecimiento a los dioses, dando como primera ofrenda los productos de sus discursos, los discursos muestran que los dioses se sienten complacidos, pues <los humanos

(399 B) οὕτως ἄνθρωπος ἦρθη μέγας ἐξ ἀσθενοῦς καὶ σαθροῦ τοῦ κατ' ἀρχᾶς, καὶ πρόσθεν καταφρονούμενος ὡς οὐδὲν πρᾶγμα κύριός ἐστιν ἐξ ἐκείνου τοῖς ἐν τῇ γῆ, τοῦτο ὅτι βούλεται χρῆσθαι, πρόβλημα ποιησάμενος ἀντ' ἄλλου φυλακτηρίου τὸν λόγον.

(400 B) καὶ ὁ μὲν μῦθος ἡμῖν ταύτην ἐχέτω τὴν τελευτήν, οἶμαι κεφαλὴν οὐδὲν ἄτιμον εἰληφώς. ὅτι δ' οὐκ ἄλλως μῦθος ταῦτα οὐδ' ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ, καὶ ὁ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐστι λόγος δῆλον ἐξ αὐτῶν.

(401 B) οὐκοῦν οὐ μόνον ἐξ ἀρχῆς ῥητορικῆς δύναμις διώρισε ταῦτα καὶ κατέστησεν, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐκ πλείστου τῶν πόλεων οἰκουμένας ἔτι καὶ νῦν ῥητορικῆ συνέχει τε καὶ κοσμεῖ, πρὸς τοὺς παρόντας ἀεὶ κόσμους ζητούσα τὸ πρόσφορον. ὥσπερ γὰρ ἔφην ἀρτίως, ἡ μὲν νομοθετικὴ θείσα τοὺς νόμους εὐθὺς ἀπήλλακται, καὶ ἡ δικαστικὴ μετὰ τὴν ψῆφον οὐδὲν πολυπραγμονεῖ, ἡ δὲ ὥσπερ τις ἄγρυπνος φρουρός οὐ καταλύει τὴν φυλακὴν, ἀλλ' ἐκείναις τε συνῆν ἐξ ἀρχῆς ἡγουμένη τε καὶ προδιδάσκουσα καὶ καθ' αὐτὴν αὐθις ἕκαστα ἐπέρχεται, εἰσηγουμένη, [102 D] πρεσβεύουσα, ἀεὶ τὸ παρὸν συντιθεμένη [...]

mediante los discursos> llegaron a conocer a los dioses.

(399 B) De esta forma los humanos, que al comienzo eran débiles y deficientes, se hicieron grandes, haciendo de ese comienzo algo despreciado como si no valiera nada, <por ello> es ahora el dueño de todas las cosas que hay en la tierra y las usa como quiere, poniendo al discurso en una posición de defensa por sobre otros medios de defensa.

(400 B) Que el mito tenga este final para nosotros, creo, no es para nada deshonroso. Pero este no es un mero mito, ni un sueño, sino una realidad: el discurso manifiesta los propios hechos.

(401 B) Así pues, no sólo desde el principio la fuerza de la retórica ha establecido y realizado estas cosas, sino que incluso ahora la retórica garantiza la cohesión y el orden de las *póleis*, habitadas desde hace mucho tiempo, buscando siempre lo que es conveniente para su presente. Porque, como acabo de decir, la actividad legislativa [*nomothetikè*] acaba tan pronto como se dictan las normas [*toùs nómous euthús*], asimismo la actividad judicial [*dikastikè*] deja de actuar después de la votación [*psephón*]; la retórica, en cambio, como un centinela que no duerme, nunca acaba su guardia, sino que al principio estuvo asociada a estas <sc. las actividades legislativas y la judicial>, dirigiéndolas e instruyéndolas; ella es la única que entra en asuntos diferentes, hace propuestas, actúa en embajadas [102 D] y siempre considerando la situación presente.

III.6

Representaciones historiográficas

III.5.A

Protágoras como filósofo

R53. [**R28**] S.E. *M.* 7.60 [80B1 (DK); 31R20 (LM)]

καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην
ἐγκατέλεξαν τινες τῷ χορῶ τῶν ἀναιρούντων
τὸ κριτήριον φιλοσόφων [...]

Algunos también incluyeron a Protágoras
de Abdera en el grupo de los filósofos que
eliminaron el criterio [...]

R54. Eus. *PE* 14.17.10 [69A1 (DK); (≠LM)]

[...] ὃς δὴ <sc. Ξενοφάνην> λέγεται
συνακμάσαι τοῖς ἀμφὶ Πυθαγόραν καὶ
Ἀναξάγοραν. Ξενοφάνους δὲ ἀκουστής
γέγονε Παρμενίδης· τούτου Μέλισσος, οὐ
Ζήνων, οὐ Λεύκιππος, οὐ Δημόκριτος, οὐ
Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς· τοῦ δὲ Νεσσᾶ
Μητροδώρος, οὐ Διογένης, οὐ Ἀνάξαρχος.

[...] de <Jenófanes> se dice que floreció
[*sunakmáesai*] al mismo tiempo que
Pitágoras y Anaxágoras. Parménides fue
oyente [*akoustès*] <de las enseñanzas> de
Jenófanes, y de Parménides <lo fue>
Meliso, de él <lo fue> Zenón, de él <lo
fue> Leucipo, de él <lo fue> Demócrito,
de él <lo fueron> Protágoras y Nessas, y
de Nessas <lo fue> Metrodoro, de él <lo
fue> Diógenes <y> de él <lo fue>
Anaxarco.

R55. Eus. *PE* 10.14.15 [(≠DK); (≠LM)]

[...] τὸν δὲ Ξενοφάνην λέγεται ὁ Παρμενίδης
διαδέξασθαι, Παρμενίδην δὲ Μέλισσος,
Μέλισσον δὲ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης [...]. τούτου
δὲ Λεύκιππος ἀκουστής γέγονε, Λευκίππου
δὲ Δημόκριτος, οὐ Πρωταγόρας, καθ' ὃν
ἤκμασε Σωκράτης [...]

[...] Se dice que Jenófanes fue sucedido por
Parménides y Parménides por Meliso y
Meliso por Zenón el Eleáta [...]. Él <sc.
Zenón> tenía por discípulo a Leucipo, y
Leucipo a Demócrito, y él a Protágoras, en
cuyo tiempo floreció [*ékmase*] Sócrates.

R56. [Gal.] *Hist.Phil.* 3.44-53 [601.10-12 (DG)]

Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης... συστάτης τῶν
κατὰ φιλοσοφίαν τεχνῶν.

Protágoras de Abdera... el cual fue
también el iniciador de la técnica
filosófica.

R57. Phot. *Bibl.* §167, 114b17 [(≠DK); (≠LM)]

Ὅμοῦ τὰ κεφάλαια τοῦ τετάρτου νη', [...] ὡς
ἔφημεν, ὁ Ἰωάννης ἔκ τε τῶν ἐκλογῶν καὶ
τῶν ἀποφθεγμάτων καὶ τῶν ὑποθηκῶν δόξας
τε καὶ χρήσεις καὶ χρείας. Ἀγείρει δὲ ταύτας
ἀπὸ μὲν φιλοσόφων, [...] Πρωταγόρου, [...].

Aquí están los cincuenta y ocho capítulos
del cuarto libro <sc. de la *Antología* de
Juan Estobeo> [...] donde, como hemos
dicho, Juan <Estobeo> presenta algunas
opiniones, citas y dichos famosos, que
recupera de extractos, frases y preceptos.
Él reúne <textos> de los <siguientes>
filósofos: [...] Protágoras, [...].

R58. [= N13] Clem.Al. *Strom.* 1.14.64.2-4 [(≠DK); (≠LM)]

III.5.B

Protágoras como sofista

R59. [< T12] D.L. 9.52 [80A1 (DK), 31D20, R19b (LM)]

[...] καὶ πρῶτος [...] σοφίσμα<τα>^[3] τοῖς
πραγματολογοῦσι προσήγαγε [... = R27]

[...] y fue el primero [...] en ofrecer
fórmulas de argumentación [*i.e.* “trucos
sofísticos”] para los amantes de los
debates.

R60. [< N9] D.L. 9.56 [80A1 (DK); 31P3 (LM); 244 F71 (FGH)]

Ἀπολλόδωρος δὲ φησιν [244 F71 (FGH)]
[...] σοφιστεῦσαι δὲ τεσσαράκοντα [...]

Apolodoro dice <sc. que Protágoras> [...]
fue activo como sofista por cuarenta años
[...]

R61. Phot. *Bibl.* §167, 114b17 [(≠DK); (≠LM)]

Ἀπολλόδωρος δὲ φησιν [244 F71 (FGH)]
[...] σοφιστεῦσαι δὲ τεσσαράκοντα [...]

Apolodoro dice <sc. que Protágoras> [...]
fue activo como sofista por cuarenta años
[...]

IV Representación de disputas protagóricas

IV.1

Sobre el argumento del grano de mijo (Zenón y Protágoras)

R62. Simpl. *in Ph.* p. 1108.14-29 [29A29 (DK), 20D12b (LM)]

[...] λύει καὶ τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστήν. “εἰπὲ γάρ μοι”, ἔφη, “ὦ Πρωταγόρα, ἄρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ ἢ τὸ μυριστὸν τοῦ κέγχρου;” τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν “ὁ δὲ μέδιμος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὐ;” τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμον “τί οὖν,” ἔφη ὁ Ζήνων, “οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριστὸν τὸ τοῦ ἑνός;” τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι “τί οὖν,” ἔφη ὁ Ζήνων, “οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφούντα, καὶ οἱ ψόφοι· τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριστὸν τοῦ κέγχρου.”

[...] él <sc. Aristóteles, *Phys.* 8.5 250a> resuelve el argumento que planteó Zenón de Elea, quien cuestionó al sofista Protágoras: “Dime, Protágoras —le dije—, un grano de mijo, o su milésima parte, ¿produce algún sonido cuando cae?”. Como <sc. Protágoras> dijo que no, Zenón continuó: “Y un medimno de granos de mijo, ¿produce algún sonido o no cuando cae?” Como respondió que sí, Zenón preguntó: “¿No hay una relación entre el medimno de mijo y un único grano, o la milésima parte de éste?” Como <sc. Protágoras> admitió esta relación, Zenón dijo: “Entonces, ¿no habrá también una relación entre los dos sonidos, semejante a la que hay entre los objetos que los producen? Si es así, y si el medimno de mijo produce un sonido, también lo producirá un grano de mijo, o la milésima parte de un grano.”

IV.2

Sobre el pago de honorarios (Protágoras y Evatlo)

R63. Gell. 5.10.1-3 [A4** (C), (≠DK), (≠LM)]

[1] [...] ἀντιστρέφοντα [...]. [2] Ea quidam e nostris non hercle nimis absurde ‘reciproca’ appellaverunt. [3] Id autem uitium accidit hoc modo, cum argumentum propositum referri contra conuertique in eum potest, a quo dictum est, et utrimque partiter ualet; quale est

[1] [...] ἀντιστρέφον [...]. [2] A este tipo de argumentos algunos de nuestros autores los han llamado, y, por Hércules, con bastante acierto, *reciproca*. [3] Este fallo se da cuando el argumento propuesto puede ser recogido y devuelto con idéntico valor contra quien lo utilizo. De este tipo parece

peruolgatum illud, quo Protagoram, sophistarum acerrimum, usum esse ferunt aduersus Euathlum, discipulum suum.

haber sido aquella argumentación tan conocida que, según cuentan, fue utilizada por Protágoras, el más brillante de los sofistas, contra su discípulo Evatlo.

V

Intento de explicación biográfica de su discurso acerca de los dioses

R64. Philostr. *VS* 1.10.2, p. 13.9 [80A2 (DK), 31R25 (LM)]

τὸ δὲ ἀπορεῖν φάσκειν, εἴτε εἰσὶ θεοὶ εἴτε οὐκ εἰσὶ, δοκεῖ μοι Πρωταγόρας ἐκ τῆς Περσικῆς παιδεύσεως παρανομῆσαι· μάγοι γὰρ ἐπιθειάζουσι μὲν οἷς ἀφανῶς δρῶσι, τὴν δὲ ἐκ φανεροῦ δόξαν τοῦ θείου καταλύουσιν οὐ βουλόμενοι δοκεῖν παρ' αὐτοῦ δύνασθαι.

Con respecto a su aporía de que no sabía si los dioses existen o no, en mi opinión, es una transgresión a las normas [*paranomésai*] de Protágoras que proviene de su educación persa. Pues los *magoi* invocan a los dioses en sus ritos ocultos, pero en público destruyen la creencia en la divinidad porque no quieren que parezca que su poder procede de ella.

VI

Noticia neoplatónica sobre Protágoras

R65. Dam. *Pr.* 126.2 (3.169.5-10 Westerink) [31R26 (LM); (≠ DK)]

ὅτι δὲ ἐστὶ τι^[1] τοιοῦτον ἐν τοῖς πράγμασιν,^[2] καὶ ἕτερον ἑτέρου μετέχει, ἀλλ' οὐ καθ' αὐτὸ ἕκαστον ἔστηκεν ἀπὸ δὲ τῶν ἄλλων μεμονωμένον καὶ μόνον τοῦτο λεγόμενον ὃ ἐστὶ, καθάπερ ἐπιχειρεῖ μὲν Πρωταγόρας ὑποτίθεσθαι, Λυκόφρων δὲ ἀπεφήνατο, δηλώσει ὁ λόγος μέτρια βασανισθεῖς.

Que hay algo así <sc. las que son por participación> en la realidad, y que una cosa participa en otra, pero que nada hay por sí mismo, completamente aislada de las demás y llamándose solamente 'lo que es', como trata de establecer [*hypothesthai*] Protágoras y como Licofrón afirmó [cf. Arist. *Phys.* 1.2 185b25 [= 83A2 (DK); 38D1 (LM)]—*i.e.* lo que el argumento mostrará luego de ser suficientemente probado.

Variantes textuales: ^[1] τι (LM) : τι καὶ (Westerink) || ^[2] πράγμασιν (Westerink) : πράγμασι (LM)

VII Protágoras entre los cristianos

VII.1 *Uso exegetico del escepticismo de Protágoras*

R66. Didym. *in Ps.* 34.17 (P. Tura V, 222.18-29) [(≠ DK); 31R27 (LM); 88 3T (CPF)]

ἀκουε δέ, διὰ τί εἶπον | εἰς δόξαν ἑτέραν οἱ
Πρωταγόρου· σοφιστῆς δὲ ἦν ὁ
Πρωταγόρας· λέγει, ὅτι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν
τῷ φαίνεσθαι ἔστιν. | [λ]έγει ὅτι·

«φαίνομαι σοὶ τῷ παρόντι καθήμενος·
τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος·
ἄδηλον εἰ κάθημαι | ἢ οὐ κάθημαι.»

καὶ λέγουσιν ὅτι πάντα τὰ ὄντα^[1] ἐν τῷ
φαίνεσθαι ἔστιν· οἷον ὁρῶ τὴν σελήνην,
ἄλλος δὲ οὐχ ὁρᾷ· ἄδηλον εἰ ἔστιν ἢ οὐκ
ἔστιν. ἐμοὶ τῷ ὑγιαίνοντι ἀντιλημφίς γίνεται
τοῦ μέλιτος ὅτι γλυκύ, ἄλλω δὲ ὅτι πικρόν,
εἰάν πυρέττη· ἄδηλον οὖν εἰ πικρόν ἢ γλυκύ,
ἄλλω δὲ ὅτι πικρόν, εἰάν | πυρέττη· ἄδηλον
οὖν εἰ πικρόν ἢ γλυκύ ἔστιν. καὶ οὕτω τὴν
ἀκαταληψίαν θέλουσιν δογματίζειν.

Escucha por qué los protagóricos tienen
una opinión diferente. Así como
Protágoras, el sofista, —quien dice que el
ser de lo que es consiste en aparecer—,
<en su discurso> afirma:

“para ti que estás presente aparezco
como sentado, pero para el que está
ausente no aparezco como sentado;
<por tanto> no es evidente si estoy
sentado o no estoy sentado”

<Protágoras y los protagóricos> dicen que
las cosas existentes consisten en aparecer
[*phainesthai*]. Por ejemplo, yo veo la luna,
pero otro no la ve; <pero> no es evidente
si es o no es. Para mí que estoy sano, tengo
la percepción de que la miel es dulce,
<pero> si otro tiene fiebre, <tendrá la
percepción> de que es amarga; <por lo
cual> no es evidente si es dulce o amarga.
De esta manera pretenden establecer
como dogma la incognoscibilidad.

Variantes textuales. ^[1] τὰ ὄντα τοῖς οὖσιν, corregido por Gronewald.

VII.2
Sarcasmo

R67. Herm. *Irris*. 9 [80A16 (DK), 31R28 (LM)]

ἀλλ' ἐπὶ θάτερα Πρωταγόρας ἐστηκώς ἀνθέλκει με φάσκων· «ὄρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστι πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς εἶδεσι τῆς οὐσίας.» τούτῳ τῷ λόγῳ κολακευόμενος ὑπὸ Πρωταγόρου τέρπομαι, ὅτι τὸ πᾶν ἢ τὸ πλείστον τῷ ἀνθρώπῳ νέμει.

Pero Protágoras se encontraba en la posición contraria a la mía <sc. de Empédocles> y trataba de llevarme a ella diciendo: «el hombre es límite [*hóros*] y determinación [*krisis*] de los cosas y aquellas cosas que caen bajo la sensación existen, mientras que las que no caen <bajo la sensación>, en cambio, no existen entre las formas del ser.» Y yo estoy halagado y encantado con este argumento de Protágoras, ya que concede todo o <al menos> gran parte al hombre.

VII.3
Repeticiones de la acusación por ateísmo

R68. Eus. *PE* 14.3.7 [80B4 (DK), 31R29 (LM)]

ὁ μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγονώς ἐταῖρος, ὁ Πρωταγόρας, ἄθεον ἐκτήσατο δόξαν· λέγεται γοῦν τοιαῦδε κεχρησθαι εἰσβολῇ ἐν τῷ Περὶ θεῶν συγγράμματι [... **T2.3**]

Protágoras, quien llegó a ser *hetairo* (compañero) de Demócrito, se ganó fama de ateo. Al menos se dice que utilizo el siguiente proemio para su tratado *Acerca de los dioses* [... **T2.3**]

R69. Thdt. *Affect*. 2.3.2 [A23** (C); (≠DK), (≠LM)]

οὔτω γὰρ τις καὶ τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς καινῆς θεολογίας τὴν ξυμφωνίαν ὁρῶν [...] βδελύσσεται δὲ καὶ Πρωταγόρου τοὺς ἀμφιβόλους περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπίστους λόγους.

Cualquiera que haya observado con sus propios ojos la perfecta concordancia entre la teología del Antiguo testamento y la del Nuevo [...] oirá como ambiguas y traidoras las opiniones de Protágoras acerca de Dios.

VIII Protágoras entre los judíos

R70. Ph. *De posteritate Caini* §35 [(≠ DK), (≠LM)]

[§35] τίς οὖν ἐστὶν ἀσεβοῦς δόξα; μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἀνθρώπινον νοῦν· ἢ καὶ τῶν παλαιῶν τινα σοφιστῶν ὄνομα Πρωταγόραν φασὶ χρήσασθαι, τῆς Κάιν ἀπονοίας ἔκγονον. [...]

[§36] εἰ γὰρ πάντων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, χάρις ἐστὶ καὶ δωρεὰ τοῦ νοῦ τὰ πάντα, ὥστε ὀφθαλμῷ μὲν κεχάρισται τὸ βλέπειν, ὡς δὲ τὸ ἀκούειν, ἐκάστη δὲ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τῷ κατὰ τὴν προφορὰν μέντοι λόγῳ τὸ λέγειν· εἰ δὲ καὶ | ταῦτα, καὶ αὐτὸ δῆπου <τὸ> νοεῖν, ἐν ᾧ μυρία ἐννοήματα, διανοήσεις, βουλαί, προμήθειαι, καταλήψεις, ἐπιστήμαι, τέχναι, διαθέσεις, ἄλλων ἀριθμὸς δυνάμεων ἀδιεξίτητος.

[§35] Entre las opiniones propias de un impío, está la de que el intelecto humano [*anthrópinon noûn*] es «la medida de todas las cosas», opinión que sostuvo uno de los antiguos sofistas llamado Protágoras, nacido de la locura de Caín. [...]

[§36] Si el hombre es la medida de todas las cosas, todas las cosas son gracia y don del intelecto [*noûs*]; de la misma manera que el mirar es un don de la vista; el oír, <lo es> del oído; las otras sensaciones, de cada uno de los otros sentidos, y el hablar, de la facultad de expresarse oralmente. Y si todas estas cosas son dones, también lo es el inteligir [*<tò> noeîn*], incluyendo en sí mismo innumerables productos del pensamiento [*ennoémata*], resoluciones [*dianoésis*], consejos [*boulai*], previsiones [*prométheiai*], comprensiones [*katalépseis*], conocimientos científicos [*epistémai*], habilidades técnicas [*téchnai*], aptitudes para la organización [*diathéseis*], y otras facultades demasiado numerosas como para enumerarlas.

IX Un aforismo atribuido a Protágoras en Siríaco

R71. *Studia Sinaitica* 1, p. 34 (Smith-Lewis) [80B12 (DK); 31R30 (LM)]. *Traducción, transliteración y notas*: Héctor Ricardo Francisco (UBA, IMHICIHU-CONICET).

כעלמא קחלא קעמ .ירק סאיפוא
 קחאסעדי קוק קלל קחאסא קחאקו
 קעדיהא .קלל קעל קאקסא קא די קחא
 .קעל (מֵן) קא קל קעל קעל קעל
 קעלמא קעל קחאסא קחא קעמ

Protágoras dijo: el esfuerzo, el trabajo, la instrucción, la enseñanza y la sabiduría son la corona de la gloria que es tejida de los retoños de la lengua elocuente. Y es puesta en la cabeza de los que la aman. Ciertamente la lengua es difícil,

A.4. NOTAS DE TRABAJO SOBRE ALGUNOS PASAJES

A.4.1. TESTIMONIOS CON NOTICIAS SOBRE PROTÁGORAS

N1. [§1] Personajes históricos citados: (a) Apolodoro de Atenas (c. 180-110) es, junto con Eratóstenes, un célebre autor de cronologías; (b) Dinón (siglo IV a.C.), historiador, autor de una historia persa muy citada; (c) Heráclides del Ponto (c. 388-315), discípulo de Platón; (d) Éupolis (siglo V a.C.), comediógrafo, fue junto con Crátino uno de los rivales de Aristófanes (Hor. *Sat.* 1.4.1 [Eup. test. 23 (PCG)]; Pers. 1. 123-124 [Eup. test. 24 (PCG)]; Vell. Pat. 1.16.3 [Eup. test. 25 (PCG)]; Quint. 10.1.66 [Eup. test. 26 (PCG)]; Ael. Arist. 3.51 [Eup. test. 27 (PCG)]), *Aduladores* (*Kólakes*) fue representada en el festival de las Grandes Dionisias del año 421 a.C., ganando el primer premio y superando a *Pace* de Aristófanes y a *Phrateres* de Leucón (Σ ad Ar. II.2, p. 3 [Arg. A 3 Ar. *Pace* = Eup. *Kol.* test. i (PCG)]), esta es la única obra cuya victoria nos ha sido transmitida (*Suda*, ε 3657 [Eup. test. 1 (PCG)]). [§2] Este pasaje de *Aduladores* de Éupolis sirve como fuente, junto con Steph.Byz. (620,3) y Eust. (*in Od.* 1547,52), para el establecimiento del fragmento 157 (PCG). [§3] Sobre la referencia a Τῆιος en Éupolis como *pólis* de origen de Protágoras, ver: T32 (Nota al texto §3).

N2. [§1] ὁ Τῆιος: literalmente “el teano”.

N3. [§1] Si bien la fuente generalmente reproduce información que nos es conocida por otros testimonios, introduce como noticia inédita el sobrenombre de *Lógos*. Si bien éste término fue clave en su pensamiento, de acuerdo con Hsch. se derivaría del cobro por sus enseñanzas no de su doctrina. En este sentido aparece en el léxico de *Suda* [N6] (ver nota). El apodo podría ser un juego irónico entre la importancia otorgada por Protágoras tanto al “argumento” como al pago por sus enseñanzas (dado que *λόγος*, entre otras cosas, también significa “cálculo” o “cuenta financiera”). [§2] El testimonio de D.L., en cambio, afirma, siguiendo la *Historia miscellanea* de Favorino, que su apodo fue *Sophía* (“Sabiduría”), sin embargo, sabemos que ese fue el apodo de Demócrito (Clem.Al., *Str.* 6.32 [68A18 (DK), 27P49 (LM)]: Δημόκριτος δὲ ἐκ τῆς τῶν μεταρσίων παρατηρήσεως πολλὰ προλέγων Σοφία ἐπωνομάσθη; y *Suda*, s.v., Δημόκριτος (Δ.447) [68A2 (DK), (= LM)]: ἐπεκλήθη δὲ Σοφία ὁ Δημόκριτος); no obstante, el uso de *καλέω* en tercera persona del singular puede remitir tanto a Protágoras como a Demócrito, dado que el pasaje corresponde a la *Vita protagorea* cabría esperar que remitiese al sofista de Abdera, pero podría ser también una aclaración sobre Demócrito (a quien otras fuentes atribuyen este apodo). Si bien el contexto no permite resolver la ambigüedad, el cruce entre varios testimonios nos permite inclinarnos hacia la segunda opción.

N4. [§1] En este texto, en consonancia con N3 (Hsch. *Onomatol. apud Σ ad Pl. R.* 600c), se atribuye a Protágoras el apodo de “Argumento” (*Λόγος*), mientras que, en la parte elidida, se afirma que los ciudadanos de Abdera llamaron a Demócrito “Filosofía” (“Ὅτι οἱ Ἀβδηρίται ἐκάλουν τὸν Δημόκριτον Φιλοσοφίαν”). Por ello, por un lado, nos permite inclinarnos por la aceptación del apodo para Protágoras; mientras, por otro lado, dudar del testimonio de D.L. [N5] en este punto, debido, además, a la ambigüedad irresuelta con que se presenta su apodo (cf. Nota a N3 §2). [§2] Asimismo, a diferencia de Hsch. [N3] y *Suda* [N6], Ael. no menciona ni relaciona el sobrenombre con el pago por sus enseñanzas.

N6. [§1] Este testimonio, según DK, presenta una contaminación a partir de los testimonios de D.L. y Hsch., dónde se afirma ἐπεκλήθη Λόγος ἔμμισθος (“fue apodado ‘Argumento alquilado’”). En este testimonio se relaciona el sobrenombre con el cobro por sus enseñanzas: πρῶτος τε οὗτος [...] μισθὸν ἐπραξε τοὺς μαθητὰς μνάς ρ# (“Fue el

primero [...] en cobrar a sus alumnos, cien minas”), ésta noticia se encuentra en D.L. y Hsch.; asimismo, dado que Hsch. es quien remite a “*Logos*” como apodo de Protágoras, probablemente ésta referencia en la *Suda* se derive de una interpretación a partir de este testimonio.

N9. [§1] Sobre Apolodoro ver *supra* **N1** §1.

N11. [§1] *τύλη*: este termino significa ‘callo’ o ‘dureza’, LSJ sostienen que en sentido figurado remite al hombro de un ‘portador’ que se ha vuelto calloso por cargar peso. En este pasaje específicamente, sostiene LSJ, remite al nudo o almohadilla de cargas del portador, al cual remitiría a la caracterización de este como φορμοφόρος (ver aquí §3). Al parecer fue un tipo de nudo que utilizaba los portadores o changarínes para atar los objetos que necesitaban transportar. [§2] *πρώτος τὴν καλουμένην τύλην [...]* *εὔρεν*: Alfieri (1953: 23) considera que la cita de Aristóteles pertenece a D.L. no a Epicuro. La referencia a Epicuro, por parte de D.L., se debe a que Aristóteles en su investigación en torno a los “descubrimientos” (*εὐρηματὰ*), había encontrado en Protágoras un *εὔρετής* para el *τύλη*. De modo que, la noticia transmitida por Aristóteles podría haberse derivado de un ejemplo utilizado por Protágoras en uno de sus escritos. Luria (1970: 938) considera que el mecanismo de una *τύλη* fue probablemente descrito por Protágoras en una de las *Τέχναι* a la que se refiere Pl. *Sph.* 232d. [§3] *φορμοφόρος*: término compuesto por *φορμός* (‘cesta’ o ‘canasto’ tejido) y *φορός* (‘que lleva hacia adelante’). LSJ proponen como traducción ‘porter’ (‘portador), mientras que Yarza (1945) propone ‘mozo de cuerda’, es decir, personas que se ofrecían para acarrear bultos o carga pesada ayudados de una cuerda. En nuestra traducción optamos por la forma ‘changanín de cargas’ en tanto nos resulta temporalmente más cercana y comprensible. Diels (DK: p. 254, 80A1 comm. *ad loc.*) sostiene que la referencia a Protágoras como φορμοφόρος es una fábula (*Die Fabel*) que le sirvió para poder explicar el concepto de *τέχνη*, debido a que en su tiempo era costumbre servirse de ejemplos, en este caso uno del “arte mecánico”, para explicar conceptos abstractos. El término φορμοφόρος, según Alfieri (1953: 23), habría sido utilizado como un insulto de Epicuro hacia Protágoras (repetido en **N11.1**). Dado que, en base a la polémica con el texto de Aristóteles que lo cita como ejemplo de *εὐρητής*, habría utilizado esta referencia para señalar que Protágoras se ocupaba de actividades “no dignas de un filósofo”. Bignone (1936: I 411) ha demostrado que la escuela fundada por Epicuro en Mitilene (D.L. 10.15; *Suda*, s.v. ε.2404) entró en polémica con los continuadores de la antigua escuela de Aristóteles en esa *pólis*. Dicha polémica se habría manifestado en su *πρὸς τοὺς ἐν Μυτιλήνῃ φιλοσόφους ἐπιστολή* (*Carta a los filósofos de Mitilene*), la cual, sostiene Bignone (1936: I 426), es idéntica a la *περὶ ἐπιτηδεύματων ἐπιστολή* (*Carta sobre las ocupaciones dignas de un filósofo*), a la cual pertenecería **N11**. La referencia a Protágoras en la carta de Epicuro, sostiene Bignone (1936: I 424 n. 91), adquiere sentido en el marco de la polémica con los escritos publicados de Aristóteles, los cuales habrían sido conservados y discutidos en la escuela de Mitilene. Sin embargo, Luria (1970: 938) considera que la autoría de Epicuro en este testimonio ha sido adoptada sin motivo, para ella la noticia aquí reportada tiene como fuente a Diotimo, quien, con el fin de desacreditar a Epicuro, falsificó la carta (D.L. 10.3 [= CIII (L)]). [§4] *τοῦτον τὸν τρόπον ἦρθη πρὸς Δημοκρίτου*: Alfieri (1953: 26) sostiene que Epicuro pretende derivar una prioridad cronológica a partir de una prioridad lógica. Ello se debe a que considera que el antropometrismo de Protágoras presupone la afirmación democrítea del carácter subjetivo de la cualidad sensible. De modo que, al ser ambos abderitas y, siguiendo la tradición platónica, Protágoras era considerado posterior a Demócrito —por ende, más joven—, estos debían de tener un vínculo intelectual de maestro-alumno. Por ello, Alfieri considera que, de este pasaje, sólo se puede inferir que Demócrito fue “vecino” de Protágoras. Por este motivo, niega a este fragmento todo valor de testimonio cronológico.

N11.1. [§1] *φορμοφόρον*: ver *supra* **N11** n. §2. [§2] *...καὶ γραφέα Δημοκρίτου*: esta expresión, en conjunción con *φορμοφόρον*, sostiene Alfieri (1953: 24), es un insulto hacia Protágoras en base al oficio indigno de un filósofo (ver *supra* nota a **N11**, §§2-3).

N11b. [§1] Esta noticia de Ath. probablemente derive de D.L. (ver *supra* **N11** y **N11.1**), aquí podemos encontrar la caracterización de Protágoras como φορμοφόρος y γραφέα Δημοκρίτου, así como la relación maestro-discípulo derivada del testimonio de Epicuro (ver *supra* **N11**, n. §4) y aplicada a la enseñanza de las letras en una aldea (*διδάσκειν ἐν κώμῃ τι γράμματα*) (ver *supra* **N11.1**, n. §2). [§2] *ξυλοφόρος*: este término, construido de manera

análoga a φορμοφόρος, define el tipo de carga: ξύλον ('madera' o 'leña'); lo cual, a su vez, especifica el tipo de τύλη (ver *supra* N11, n. §1), cuya invención le atribuye Arist. a Prot., la cual, según la interpretación de Ath., no es un tejido, sino un tipo de nudo con el cual se ataba a leña o madera que transportaba.

N11c. [§1] ἀχθοφόρος: este adjetivo, compuesto de ἄχθος ('carga', 'peso') y φερός ('que lleva hacia adelante'), remite a "el que lleva cargas pesadas". En la noticia de Ath. este término se utiliza como equivalente a φορμοφόρος, derivado del testimonio de Epicuro transmitido por D.L. [N11], para reproducir la misma historia sobre el encuentro entre Protágoras y Demócrito. [§2] Luria (1970: 939, LXX comm. *ad loc.*) sostiene que en base al testimonio transmitido por D.L. [N11] se desarrolló un breve relato ficticio que sirvió para construir una imagen falsa de Protágoras, la cual se reproduce por primera vez en Gell. [N11c]. En parte la falsedad de esta imagen, para Luria, radicaría en la alusión al trabajo de Protágoras en su juventud como ἀχθοφόρος debido a la necesidad de procurarse el sustento. Esta ocupación solo podría explicarse asumiendo que Protágoras era de origen humilde, lo cual, como se puede observar en los testimonios conservados [N16], carece de fundamento ya que este pertenecía a la nobleza de Abdera.

N12. [§1] φορτοβαστάκτης: éste término significa "portador de cargas" (LSJ: "porter"), probablemente utilizado como sinónimo de φορμοφόρος en la noticia transmitida por D.L. [N11]. [§2] Este testimonio parafrasea el testimonio de D.L.; sin embargo, no reproduce la alusión a una relación maestro-discípulo tomada del testimonio de Epicuro, sino simplemente menciona el contacto entre estos.

N13-N16. [§1] Conservamos una gran cantidad de testimonios que vinculan a Demócrito y Protágoras en una relación maestro-discípulo. Entre estos D.L., tomando como fuente a Epicuro, nos transmite el testimonio más antiguo en afirmar esta relación; sin embargo, esta derivación cronológica se debe más a una construcción *a posteriori* por parte de Epicuro que a un dato fáctico (ver *supra* N11, n. §4). D.L. agrupa sus consideraciones sobre los abderitas (incluidos los provenientes de Chíos y Teos) en el libro IX de sus *Vitae* (D.L. 9.34-69). [§2] La tradición utiliza el término Ἀβδηρίται para designar a los habitantes de Abdera, pero también para designar a un movimiento intelectual asociado con Demócrito (cf. D.L. 9.24; Clem.Al. *Strom.* 2.130 [68B4 (DK)]). Asimismo, la expresión οἱ περὶ se utiliza para referir a los discípulos de Leucipo y Demócrito (Simpl. *in Phys.* 36.1-7 [67A14 (DK); 27D61 (LM)]; *Ib.* 648.12 [67A20 (DK)]; Simpl. *in Cael.* 569.5 [68A61 (DK); 27D49 (LM)], *Ib.* 310.5 [68A82 (DK); 27D83a (LM)]; S.E. *M.* 7.369 [68A110 (DK); 27R98 (LM)]). Tenemos, además, sólo una aparición del término Ἀβδηρικὴ en referencia a una "escuela de Abdera" (Phlp. *in De an.* 68.3 [67A6 (DK)]). Por este motivo, Hourcade (2009: 29) sostiene que podemos hablar de una "tradición abderita", la cual, en función de su perennidad, longevidad y diversidad de sus iniciadores, se resiste a la unificación doctrinal y, por tanto, no podemos atribuirle a una única línea de pensamiento. [§3] La afirmación de D.L. [N13] probablemente se derive de la lectura de Epicuro [N11]. Asimismo, los testimonios de Clem.Al. [N14], Eus. [N15] y Philostr. [N16], probablemente reproduzcan la información de Epicuro transmitida por D.L. [N11; N11.1]. [§4] Respecto de la datación cronológica de Protágoras y Demócrito contamos con un número importante de testimonios que afirman la anterioridad de Demócrito respecto de Protágoras, los cuales, como vimos (ver aquí §3), reposan sobre el testimonio de Epicuro [N11]. Sin embargo, los testimonios que pertenecen a esta tradición biográfica [N13-N16] no son cronológicamente posibles. En Pl. *Me.* 91e [N8] se dice que Protágoras fue famoso durante 40 años y tenía 70 cuando murió, de modo que, según los datos conservados Demócrito no pudo haberle enseñado entre 465-455 (cf. Davison 1953: 38-39; Ferguson 1965: 20; Lee 2005: 182). Si bien en ambos casos no se pueden establecer fechas exactas para su datación, la cronología probable de Protágoras permite aproximar su nacimiento hacia el 484/81 y su muerte hacia el 414/11 (ver *supra* Capítulo 7, n. 171; cf. Davidson 1953: 33-38, Morrison 1941: 2-7, Ferguson 1965: 19-20); mientras que para el caso de Demócrito las fechas probables nos permiten ubicar su nacimiento hacia el 460 y su muerte hacia el 356. Estos datos se estiman a partir del testimonio de Apolodoro, transmitido por D.L. 9.41 y 2.7 [=68A1 (DK)], quien ubica su nacimiento en la octogésima olimpiada (460-457) a partir del testimonio, según el cual, Demócrito en Μικρὸς διάκοσμος (*Pequeña cosmología*) dijo que el era 40 años más joven que Anaxágoras, quien habría nacido hacia el 500 (Davidson 1953: 39). En el mismo pasaje D.L. [N7.1] remite al testimonio de Trásilo, quien establece su nacimiento al 470/69, lo cual también sería plausible. Sin embargo, el testimonio de D.S. carece de respaldo. Cf. Davidson (1953), Mansfeld (1983), Salem (1996: 23-8). En

función de la tradición que ubica a Demócrito en una relación de anterioridad respecto de Protágoras, sostiene Davidson (1953), se pueden explicar los testimonios que atribuyen a Demócrito haber vivido hasta los 104 años. [§5] Contamos con testimonios que nos informan que Demócrito conoció la doctrina de Protágoras [T1] y que respondió a ella [R1; R40]; sin embargo, no tenemos evidencia de que Protágoras haya conocido la obra de Demócrito o respondido a su crítica. Esta evidencia, junto con las cuestiones relativas a su datación (ver aquí §4), nos permiten aceptar, contra una tradición biográfica ampliamente extendida en la antigüedad, la anterioridad de Protágoras respecto de Demócrito y, por tanto, rechazar como falsas las alusiones a Demócrito como maestro de Protágoras.

N17. Este testimonio de [Gal.] reproduce el prejuicio de una relación maestro-discípulo entre Demócrito y Protágoras, muy probablemente derivado de la pertenencia a una misma ciudad. Sin embargo, en contra de una tradición ampliamente difundida [N13-N17] invierte esta relación, lo cual no podemos tomar por cierta dado que igualmente reproduce la lógica de construcción de tradiciones intelectuales sobre la que se asiente la tradición contraria. Como vimos (ver *supra* N11 n. §4) esta lógica de construcción de sucesiones se basa en un análisis *a posteriori* en el que se pretende derivar una prioridad cronológica y una herencia intelectual a partir de una prioridad lógica en base al contenido doctrinal o pertenencia a un mismo espacio geográfico. De modo que, si bien Demócrito y Protágoras fueron conciudadanos y, muy probablemente, hubo una diferencia de edad entre ellos (ver *supra* N13-16 n. §4), ello no implica necesariamente que hayan mantenido una relación maestro-discípulo.

N18. [3-4] *Περὶ τῶν μαθημάτων*: Untersteiner considera que habría sido una obra de contenido matemático (*Acerca de las matemáticas*), mientras que Muir (1982) 22, supone que debería tratar sobre cuestiones de enseñanza, lo cual, por un lado, aportaría evidencias para atribuirle la autoría de las leyes de Turios (cf. N37) a Protágoras, mientras, por otra parte, lo tornaría coherente con las otras reflexiones sobre esta cuestión.

N21. Este título (*Περὶ θεῶν*) no aparece en la lista de escritos de Protágoras elaborada por D.L. [N18]; sin embargo, aparece citado en una sección previa a la lista. Bodrero (1914: I 78) señaló este problema y conjeturó que no figura en la lista porque no se ha conservado hasta su época. Untersteiner (1949: 18; 1949-67: I 22 [2009: 96]), por su parte, sostiene que ello se debe a que el texto de D.L. presenta una laguna. Mientras que Capizzi (1955: 89 n.1) considera que el problema es inexistente, ya que evidentemente D.L. no creyó necesario repetir la cita de un título que menciona en el párrafo precedente.

N25. [§1] *ἐπιστήμη*: tradicionalmente es traducido por ‘ciencia’, opción seguida por Vimercati (2015); mientras que Bastianini & Sedley (1995) proponen traducirlo por ‘conocimiento’, en lo cual son seguidos por Laks & Most (2016). En este caso proponemos una traducción a medio camino entre ambos: ‘conocimiento científico’, tratando de esta manera mantener ambos sentidos, tanto el carácter cognitivo como el sistemático, aunque sin restringirlo exclusivamente a ninguno de los dos debido a la ambigüedad del término hacia el siglo V a. C.

N34. [§1] *ῥηθός βαθύς*: es el período anterior al amanecer, por ello traduzco la frase *ἔτι βαθέος ῥηθρου* por “cuando estaba a punto de amanecer”. Dado que *ῥηθρος* es el crepúsculo de la mañana, mientras que *βαθύς* implica que está más oscuro que iluminado (Pl. *Cra.* 43a), introduzco la aclaración “pero todavía estaba oscuro”, aunque advirtiendo que no está explícito en el texto. Cf. Adams & Adams (1957) *ad* 310a1.

N35. [§1] «*τῶν γὰρ ... πράγμασιν ἀμηχανίην*»: DK consideran este pasaje un fragmento textual de Protágoras (80B9), sin embargo, seguimos a Laks & Most (2016) para quienes, si bien este texto no puede considerarse un fragmento auténtico, sí puede considerarse un testimonio sobre su vida. En este caso podría ser un texto construido por la tradición a fin de dar cuenta, podríamos decir de manera ‘ficcional’, de los vínculos entre Protágoras y Pericles. No obstante, debe tenerse en cuenta que los criterios modernos con los cuales se constituye la cientificidad del discurso histórico —sostenido sobre la distinción subjetivo-objetivo que permite distinguir, a su vez, ‘lo ficcional’ de ‘lo veraz’—, no puede aplicarse a las prácticas discursivas con las que se construían las representaciones

'históricas' acerca del pasado. De modo que la construcción de lo que nosotros llamamos 'ficcional' formaba parte de las prácticas discursivas historiográficas, en tanto la historia como dispositivo si bien tenía como fin la veracidad, éste se combinaba, en tanto se sostiene materialmente en un discurso, con fines también retóricos (Ginzburg 2005; Mommigliano 1987).

N36. [§1] Este pasaje, junto con **N35** (testimonio anterior) y **N37** (legislación de Turios), suele ser incluido como testimonio del vínculo entre Pericles y Protágoras (cf. Morrison 1941; Ehrenberg 1948: 168; Muir 1982; O'Sullivan 1995; García Quintela 2002; Berruecos Frank 2014: 105-6). Ello se debe a que, en este, Plutarco da cuenta de que Jantipo, el hijo prodigo (*δαπανηρός*) de Pericles, tenía una mala relación con su padre (Plut. *Per.* 36.1). Razón por la cual, Jantipo hablaba mal de él (*ἐλοιδορεῖ τὸν πατέρα*) y divulgaba en el extranjero las charlas de Pericles con los sofistas (*τοὺς λόγους οὓς ἐποιεῖτο μετὰ τῶν σοφιστῶν*) para ponerlo en ridículo (*Ibid.* 36.2). Por ello, Plutarco en su relato atribuye carácter testimonial a este pasaje, razón por lo cual fue considerado por mucho tiempo un dato. [§2] Más allá del carácter testimonial que Plutarco pretende darle a este pasaje, el mismo incluye aquí una noticia sobre la construcción de un argumento protagórico en el cual se lleva a cabo la aplicación de las estrategias teóricas del autor acerca de la retórica. De modo que, independientemente de la discusión acerca de la veracidad del pasaje como testimonio de la vida de Protágoras, el mismo aporta otro tipo de datos: remite al modo de representación del pensamiento del sofista de Abdera, es decir, asociado éste, al menos en el plano del imaginario, a un tipo de argumentos que tiene por objetivo contraponer argumentos. Por este motivo, optamos por incluirlo primeramente como noticia sobre el "discurso protagórico" [ver **T25**]. [§3] Algunos especialistas han dudado del vínculo entre Protágoras y Pericles, poniendo en duda la fidelidad del pasaje de Plutarco. Stadter (1991: 112-113) considera que otorgar veracidad al pasaje de Plutarco implicaría una lectura poco cuidadosa e ingenua del texto. Para sostener su argumento, él propone como metodología dar mayor importancia a los testimonios de los contemporáneos y confrontar con ellos los testimonios posteriores para evaluar su veracidad. Él considera que, si bien la tradición atribuye el origen de la anécdota a Estesimbrotos de Taso, un contemporáneo de Pericles que escribió un discurso titulado *De Themistocle et Thucydide et Pericle* (Ath. *Deipnos.* 13.589D-E [107 T2 (*FGrH*), 56 F10 (*FHG* II)]), el pasaje plutarqueo no lo hace, a pesar de que sí explicita que otros pasajes provienen de su obra, por ejemplo, el testimonio sobre la seducción de la esposa de Jantipo por parte de Pericles. Asimismo, Stadter considera que la anécdota no cuadra con lo que sabemos de la obra de Estesimbrotos, quien se oponía a las políticas imperialistas de Atenas y en su obra trata de ridiculizar a estos líderes políticos atenienses poniendo en evidencia su falta de educación. Razón por la cual, parecería poco probable que Estesimbrotos ponga en pie de igualdad a Pericles y a Protágoras, siendo el sofista un afamado "argumentador", por lo cual concluye que el origen de esta noticia podría ser la comedia. Por otra parte, Stadter atribuye valor testimonial al pasaje del *Protagoras* de Platón donde el filósofo hace referencia a la desconfianza de Pericles hacia las enseñanzas del sofista: por un lado, en *Prt.* 319e-320a Sócrates resalta el hecho de que, si bien Jantipo y Páralos, los hijos de Pericles, se encuentran en casa de Calias escuchando a Protágoras, éstos no fueron enviados por Pericles y luego estarían en otro lado, remarcando así el poco valor atribuido a las enseñanzas del sofista; mientras que en *Prt.* 320a-b refuerza este juicio al destacar que Pericles tampoco le confió su pupilo Cleinas al sofista, sino que por un breve tiempo éste estuvo a cargo de su tío Antifón y luego de Alcibíades.

N40.1. Hsch. luego de esta afirmación introduce la referencia a su sobrenombre [**N3**] en relación con el pago por sus enseñanzas, lingüísticamente expresada con la conjunción *διό*, dicha construcción es reproducida en *Suda* aunque con variantes [**N6**].

N53. Sobre el juicio y exilio de Protágoras, ver *supra* **N51-53**.

N54. Respecto de la noticia sobre la condena S.E., a diferencia de Philostr. [**N53**], se refiere aquí a una condena a muerte (*θάνατον αὐτοῦ καταψηφισαμένων τῶν Ἀθηναίων*).

A.4.2. TESTIMONIOS DE TEXTOS DEL DISCURSO PROTAGÓRICO

T1. [§1] Pl. *Tht.* 166d [T50 = 80A21a (DK), 31D38 (LM)] sugiere que este es el comienzo del libro *Acerca de la verdad* (cf. Pl. *Cra.* 391c [T12 = 31D5 (LM)], 31R7a); mientras que S.E. *M.* 7.60 [T1] lo ubica al comienzo de [*Argumentos*] *Demoladores*. Sin embargo, D.L. 9.51 [T1.a = 80A1 (DK), (≠ LM)], quien elaboró un catálogo de obras de Protágoras (ver N18), si bien afirma que uno de sus libros comienza con esta afirmación, no especifica su título. En este caso, ninguno de los títulos mencionados —i.e. *Acerca de la verdad* y [*Argumentos*] *Demoladores*— figuran en el catálogo de D.L. [N18]. Sobre este punto se han elaborado varias explicaciones posibles: (a) D.L. sólo enlista las obras “conservadas” en su tiempo, por lo cual la no-mención a ellas sólo significa que no se conservaba ninguna copia del escrito en la época en que se confeccionó la lista; (b) la lista no es exhaustiva, sino que remite sólo a aquellos textos sobre los que él tiene conocimiento; (c) las obras de Protágoras no tenían un título definido por el autor, por ello quienes citaban la obra hacían referencia a la descripción del escrito en su conjunto o bien de una parte.

T2. [§1] Este texto fue establecido a partir de tres fuentes, si bien en este caso tomamos como base el texto transmitido por D.L., el mismo se fijó a partir de las variantes introducidas por Eusebio. El texto también aparece citado en Hsch. *Onomatol.* in Σ ad Pl. *R.* 600c [T2.4] y *Suda*, s.v. Πρωταγόρας [T2.5], pero no presentan variantes significativas y dadas las características de ambas fuentes, es muy probable que se sirvan de D.L. Asimismo, Diels (DK) considera que el texto de *Suda* [T2.5] presenta una versión contaminada de D.L. [T2.1] y Hsch. [T2.4]. [§2] Este texto aparece citado en Eus. *PE* 14.3.7 [T2.3] como comienzo del libro de Protágoras titulado *Acerca de los dioses*.

T5. [§1] *μαρτύριον* (*mardūthō*): ‘instrucción’, ‘disciplina’, ‘castigo’, ‘corrección’ (m.), generalmente equivalente al Gr. Παιδεία, salvo en 1Cor. 11: 10 “castigo” *νουθεσία*. [§2] *מַעְמָק*: al no estar vocalizada puede significar dos cosas diferentes: *ūmōqō* (“investigación profunda”) o *ūmqō* (“profundidad”) la raíz de ambas palabras es la misma, el verbo *‘ameq*, “ir a lo profundo o lo oculto, cavar”.

T12. [§1] Laks & Most (2016) optan por dividir este texto en dos, la primera parte (*καὶ — ἐπιήσατο*) correspondería a un texto sobre la doctrina de Protágoras, mientras que la segunda parte (*καὶ — προσήγαγε*) se atribuiría a la recepción escéptica de Protágoras. Esto, probablemente, debido al uso del término *σοφίσματα* (< *σόφισμα*), término que en el siglo IV a.C. se utilizó para referir a “argumentos capciosos” (Pl. *R.* 496a; D. 25.18; Epicur. *Nat.* 28.9 [*PHerc.* 1479/1417]), y que en Aristóteles se usa en oposición a “argumento lógicamente correcto” (*Top.* 162a16), por lo cual lo consideran un concepto que le permite a los autores posteriores representarse el pensamiento protagórico dentro de un nuevo marco conceptual, antes que un término con el cual, hacia el siglo V, se haya hecho referencia a este tipo de prácticas (i.e. los ‘combates discursivos’). Sin embargo, podemos observar que en el siglo V el término se utiliza para hacer referencia al “ingenio” en el sentido de táctica de pelea (E. fr. 972 [*TGF*]: *πολλοῖσι μορφαῖς οἱ θεοὶ | σοφισμάτων σφάλλουσιν ἡμᾶς*; Ar. *Pl.* 160-161: *τέχνη δὲ πᾶσαι διὰ σὲ καὶ σοφίσματα | ἐν τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἐστὶ ἡρμημένα*; Nu. 205: *τὸ γὰρ σόφισμα δημοτικὸν καὶ χρησίμῳ*), así como para “argumentos engañosos” (Ar. *Ra.* 871-2: *ἴθι νυν λιβανωτὸν δευρό τις καὶ πῦρ δότω | ὅπως ἂν εὐζῶμαι πρὸ τῶν σοφισμάτων*; 1104-5: *ἐσβολαὶ γὰρ εἰσι πολλαὶ χᾶτεραι σοφισμάτων | ὃ τι περ οὖν ἔχετον ἐρίζειν*); aunque no necesariamente en sentido despectivo. [§2] *σοφίσματα*: es traducido por “fórmulas de argumentación”, dado que considero que en este pasaje el término refiere a las *fórmulas* que se utilizaban como “modelos argumentativos” que eran imitados por quienes se iniciaban en las enseñanzas sofisticas, las cuales eran consideradas “estrategias” o “tácticas” argumentativas de estilo sofisticado. Sabemos por Alcídamente (*Soph.* 4: *παρεθέμενον τὰ τῶν προγεγονότων σοφιστῶν συγγράμματα πολλαχόθεν εἰς ταυτὸν ἐνθυμήματα συναγείρει καὶ μιμείσθαι τὰς τῶν εὐ λεγομένων ἐπιτυχίας... καὶ τοῖς ἀπαιδευτοῖς ῥάδιον πέφυκεν*) que era común en la enseñanza sofisticada la utilización de estas fórmulas, las cuales podrían ser lo que Ciceron [T10] y Quintiliano [T11] denominan los *communis locos* (“lugares comunes”) atribuidas, entre otros, a Protágoras. Se conservan algunos de estos modelos discursivos (*Encomio de Helena* y

Palamedes de Gorgias, tres tetralogías de Antifonte; posiblemente también el discurso que Platón pone en boca de Protágoras [*Prt.* 320c-322d = **T52**], el *Ayax* y el *Odiseo* de Antístenes, y el *Odiseo* de Alcídamante), algunos de ellos fueron escritos por encargo y otros, como las tetralogías de Antifonte por ejemplo, sólo son modelos que servían para ejercicios retóricos. Muchos de estos discursos circularon por escrito en forma de libro, a punto tal que llegó a asociarse a los sofistas con éstos, los cuales eran vendidos y funcionaban como mecanismo de transmisión de enseñanzas (Ar. fr. 157 [*PCG*]: τοῦτον τὸν ἄνδρ' ἢ βιβλίον διέφθορον | ἢ Πιρόδικως ἢ τῶν ἀδολεσχῶν εἰς γὰρ τις). Por ello, podría deberse, entre otras cosas, a esta condición de las enseñanzas de éstos maestros que Platón acuse a los sofistas de ser ἔμπορος (“comerciantes”) o κάπηλος (“vendedores”) de bienes intelectuales (Pl. *Prt.* 313c: ὢν ἔμπορος τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; *Sph.* 224c9-d2: λέγοντες ὡς τὸ τῆς κτητικῆς, μεταβλητικῆς, ἀγοραστικῆς, ἐμπορικῆς, ψυχεμπορικῆς περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικὸν δεύτερον ἀνεφάνη σοφιστικῆ; 231d1-6: ὅποσα ἡμῖν ὁ σοφιστὴς πέφανται [...] Τὸ δὲ γὰρ δεύτερον ἔμπορος τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα).

T19. [§1] **συνηρώτα**: traduzco aquí este término por “prácticas argumentativas de confrontación”, dado que es una “práctica” (πραξις) en tanto Protágoras πρῶτος τοῦτο πράξας (“fue el primero en *hacerlo*”) y es “argumentativa de confrontación” porque remite a δύο λόγους... ἀλλήλοισι (“dos argumentos opuestos entre sí”). Sin embargo, esto no resuelve la cuestión respecto del sentido de *συνηρώτα*. Untersteiner (1949-67: I 16-17 [2009: 90-91], *ad* §51 [I 16-17, *ad* §51]) considera que δύο λόγους (“dos argumentos”) equivale a δισσοῦς λόγος (“argumentos dobles”), el cual debe ser entendido como un sistema de preguntas y respuestas que busca poner de manifiesto los fundamentos opuestos de toda experiencia, ya sea práctica o especulativa (Untersteiner 1949: 38-43). Su interpretación se sostiene sobre dos argumentos: (a) *συνηρώτα* (derivado de *συνερωτήσις*: argumentar por preguntas y respuestas [*S.E.P.* 2.253: ὅταν οὖν οὕτως ἡμῖν συνερωτᾶται λόγος; 2.131: ὅθεν καὶ συνερωτᾶται λόγος τοιοῦτος]) se refiere a una discusión de ‘tipo dialógica’, tal como aquella que utilizó Sócrates (D.L. 9.53 [= **T7**, 31D15 LM]; cf. Pl. *Prt.* 336b-d, donde Platón atribuye a Sócrates la superioridad del método, pero no su invención), lo cual explicaría a su vez la asociación entre Sócrates y la forma argumentativa ‘sofístico-protagórica’ –es decir, el “diálogo dialéctico”– (ver, por ejemplo, Ar. *Nu.* 961-1023 [**T38**]); (b) οἷς es proleptico y, por tanto, ἀντικείμενοι λόγοι no es un método de enseñanza en el que un *lógos* se opone a otro, sino un diálogo entre “experiencia concreta y abstracta”.

T24. [§1] Este texto, por un lado, testimonia la aplicación del discurso protagoreo en una discusión concreta acerca de la responsabilidad del agente en un acto de homicidio; mientras que, por otro lado, suele ser utilizado como testimonio sobre el vínculo entre Pericles y Protágoras, debido a que, según Plutarco, el mismo habría sido relatado por su hijo Jantipo para burlarse de su padre a causa de un conflicto entre ellos. Respecto de la veracidad del relato como testimonio acerca del vínculo entre el líder político y el sofista hay posiciones divergentes al respecto (ver *supra* Notas a **N33**). Sin embargo, independientemente de su utilidad como fuente sobre la vida de Protágoras es un testimonio, ya sea ficticio o exagerado, respecto del tipo de argumentos que fueron asociados con él.

T27. [§1] **δεινός**: éste término significa “asombroso”, “temible”, “peligroso”, pero también “listo”, “hábil”, Platón juega con estos significados y los asocia a la sofística para referir, de manera irónica y peyorativa, a la experticia de éstos (cf. *Prt.* 312d, 341b) derivada de su τέχνη, de allí que opte por traducirlo por “experto en”. En *Tht.* (149d, 154d, 173b), por ejemplo, pone en relación los términos δεινός y σοφός de modo peyorativo. Cf. Hdt. 5.23; Ar. *Ra.* 968, *Ec.* 245. [§2] **ἔπος**: si bien este término puede significar varias cosas (versos épicos, líricos, elegíacos, dramáticos), muchos de los cuales Platón utiliza en otras obras (*Phdr.* 241e, *R.* 10.607a, 602b, 2.379a, *Hp.Mi.* 368d, *Io* 534c), aquí se utiliza en el sentido genérico de “poesía”.

T29. [§1] Simónides: Poeta de fines del siglo VI y comienzos del V, nacido en Ceos, isla sometida al influjo de Atenas (cf. *CPCInv.* 490). Residió también en Atenas, Tesalia y Siracusa. Se lo considera e inventor de la mnemotecnia y ocupó un lugar en el canon de los nueve líricos clásicos. En época de la Guerra con los persas residió en Atenas, fue amigo de Temístocles y compuso cantos fúnebres que lloraban a los caídos. En la Comedia ática del siglo V se lo asocia a las generaciones antiguas (Eup. fr. 148.1-2 [*PCG*], Ar. *Nu.* 1355-62) [§2] Escopas: Miembro destacado de la familia de los Escópadas, familia poderosa en Cranón y Fársalia (Tesalia). Si bien perteneció a una familia poderosa, al parecer, no llegó a ostentar el título de *ταγός*. El vínculo entre Simónides y Escopas podría ser de

patronazgo (Cic. Orat. 2.353). [§3] Pítaco: primer magistrado que tuvo Mitilene (Lesbos) y uno de los siete sabios. [§4] τετράγωνον: literalmente significa “bien cuadrado” en sentido de “equilibrado en sus cuatro lados”. Según Adam & Adam (1957) 150, esta forma de expresión evoca la noción pitagórica de perfección representada por el número cuatro, del mismo modo que luego una expresión similar: τετράγωνον ἀνὴρ significa “perfección del hombre” (Ar. Rb. 3.1411b27). [§5] γενέσθαι: aoristo infinitivo de voz media del verbo γίγνομαι, remite al “llegar a ser”, “lo que se puede producir”, remite a la condición formalmente potencial, pero fáticamente imposible en este caso, de “llegar a ser buen varón (ἀνδρ’ ἀγαθόν)”, “tornarse un buen varón”, lo cual se contraponen en la segunda cita con ἐσθλὸν ἔμμεναι. [§6] ἐσθλὸν ἔμμεναι: tiene el significado de “ser honorable” en el sentido de “ser un hombre de bien” de allí que se lo pueda traducir por “bueno”. No obstante, en este pasaje el uso de ἔμμεναι, forma épica del infinitivo presente de voz activa del verbo εἰμί, pone de relieve el carácter permanente de “lo honorable” (ἐσθλόν), en el sentido fuerte de “real”, frente a lo potencial (γενέσθαι) de “lo bueno” (ἀγαθόν).

T33. [§1] Porson (1812) 75, considera que las líneas 1 y 2-3 estarían conectadas; no obstante, Meineke (1839-1857) considera esta conexión probable; mientras que para Töppel (1946) 39, Fritzsche (1857-8)70, Kock (1880-1888), Kaibel (1899), habría un espacio intermedio compuesta por líneas que se han perdido. Kassel-Austin (1986) lo imprimen como tres líneas conectadas entre sí; sin embargo, Olson (*FrC* 8.2) rechaza esta unificación, argumentando que sólo la línea 1 es atribuida a *Kólakes* (M1), por lo que otorga legitimidad a la duda de algunos especialistas (especialmente Töppel, Fritzsche, Kock, Kaibel) en torno a la posibilidad de que en caso de que ambos textos (D.L. y Eust.) sean tomados de una misma fuente y pertenezcan a la misma obra, no hay garantía de que sean textos continuos. Por ello, considera, en primer lugar, que deben ser impresos por separado, mientras que, en segundo lugar, debe indicarse de alguna manera su atribución conjetural a esta obra (el lo imprime como fr. *157b). En nuestro caso, si bien aceptamos la posible conexión entre ambos fragmentos y los imprimimos juntos, señalamos, tal como sugiere Olson, el carácter conjetural de esta unificación por medio del uso de asteriscos (*). [§2] ἔνδοον: la mayoría de los editores modernos (Kock 1880-1888, Kassel-Austin 1986, Marcovich 1999, Storey 2011, Olson *FrC* 8.2) rechazan la paradosis ἐνδοθι (Runkel 1829, Meineke 1839-1857, Töppel 1846) que reproducen las primeras versiones impresas de D.L. (el manuscrito D sólo tiene la forma abreviada ἐνδοθ), la cual si bien es una forma épica (por ejemplo, *Il.* 1.243; *Od.* 2.315; *Hes. Th.* 964; *hAp.* 92; recogida por los poetas helenísticos, por ejemplo, *Theoc.* 5.146; *Call. Del.* 42; *A.R.* 1.235) no se utiliza en ático, por ello se acepta la corrección ἐνδον por Cobet (Olson *FrC* 8.1: nota a 157a). [§3] ὁ Τήιος: Si bien Protágoras provenía de Abdera (D.L. IX.50 [N1], Philostr. *VS* 1.10.1 [N16], Hsch. *Onomatol.* in Σ ad Pl. *Resp.* [N12]), algunos autores consideran que el hecho de que ésta fuera primero una colonia de Clazomene, pero luego convertida en colonia de Teos (Hdt. I.168; Str. XIV.1.30 C 644 [*PMG* 505a, *LGA* 118]), pudo inducir a Éupolis de utilizar esta procedencia a partir del adjetivo étnico ὁ Τήιος. Asimismo, Abdera (*CPCLInv.* #640) y Teos (*CPCLInv.* #868) compartían festividades lo que hacía mucho más estrechas sus relaciones hacia el siglo V (Graham 1992). Esta situación habría podido conllevar a que los ciudadanos de la colonia de Abdera se consideren también ciudadanos de Teos, su metrópoli (Domínguez Monedero 1993: 98-101, 133-134). Töppel (1846: 38) conjetura que esta atribución a la colonia de Teos se debe a que el personaje de Protágoras habría hablado un dialecto jónico en la puesta en escena de la obra. Guthrie (2003²) 257 n. 1, considera que la incorporación ὁ Τήιος se debería a un problema de métrica debido a las continuas sílabas largas de Ἀβδηρίτης. Olson (*FrC* 8.1) nota a fr. 157a, comparte la posición de Guthrie, aunque sostiene que llamarlo ὁ Τήιος igualmente es poco claro. [§4] ἀλιτήριος: En Eus. aparece ἀλιτήριος, el cual es seguido por Runkel (1829), Meineke (1839-1857), Kock (1880-1888); sin embargo, Porson corrige el texto por ἀλιτήριος debido a una necesidad métrica, en lo cual es seguido por Kassel-Austin (1986) y Olson (*FrC* 8.1), dado que los acentos y espíritus en el manuscrito carecen de autoridad. Este término se encuentra bastante documentado en la épica para denotar específicamente las ofensas religiosas (*Hom., Od.* 4.378, 5.108, 4.807; *Il.* 19.265; cf. ἀλιτρός : *Hom. Il.* 7.361 ; *Od.* 5.182. El participio ἀλιτήριμος en *Il.* 9.375, *Od.* 4.807. Cf. LSJ, s.v. ἀλιταίνω; *DGE*, s.v. ἀλιταίνω). Furley (1996: 109) sostiene que, en el período clásico, este término habría adquirido un sentido técnico referido a aquellos que han cometido una falta contra los dioses y, consecuentemente, viven una vida de miseria (*Thuc.* 1.126; *Ar. Eq.* 445). Storey (2003: 185), por su parte, lo asocia con lo “espíritus vengativos” a los que se refiere Antífonte (4.1.3). Para un análisis más detallado de éste término en Éupolis, ver Barrionuevo (2017: 75-81). [§6] χαμᾶθεν: la forma χαμαᾶθεν que aparece en Eus. es un error de transcripción corregido por Porson (1812). Éste término se atestigua en la prosa ática del siglo V —en la comedia (Cratin. fr. 328.2 [*PCG*]; *Ar. V.* 249, fr. 691.2 [*PCG*]) y en Hdt. (2.125.2; 4.172.4)— y, luego, en el período romano (*Luc. Ind.* 9; *Philops.* 7), es una forma específicamente ática para el término χαμᾶθεν (Lejeune 1940, Olson *FrC* 8.1).

T33. [§1] Kaibel (1899) atribuye este pasaje al carácter de ‘sofista físico’ y médico (*sophista physicam et medicam*) de Protágoras, ver **T32** [fr. 157 *PCG*]. [§2] τοῦ κυνός (sust. fem. sg. gen. de κύων), según Ath. 1.22 d-f se refiere a la canícula. La canícula hace referencia a la estrella de Sirio de la constelación de *Canis maior*, la cual es la más brillante del cielo nocturno durante ciertos días de verano en el hemisferio norte. Los antiguos consideraban que este fenómeno sumaba el calor de la estrella al calor del sol y producía los días más calurosos del año.

A.4.3. TESTIMONIOS DE LA RECEPCIÓN ANTIGUA DEL DISCURSO

PROTAGÓRICO

R3. Ver También: **R40.**

R25. [§1] τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν: con esta afirmación Aristóteles remite a la primera parte de **T21** en el que, según *Suda*, Eudoxo afirmaba que Protágoras “hacía más fuerte el argumento más débil” (τὸν ἥσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποιηκέναι). Moscarelli (2014: 547, n. 1) rechaza este texto de Aristóteles considerándolo un testimonio falso, dado que supone que Protágoras dice mucho más que eso. Para éste “il filosofo aspira piuttosto al ‘discorso migliore’”, al cual se llega a partir de su doctrina del hombre medida. No obstante, como se puede observar, Aristóteles no restringe el pensamiento de Protágoras únicamente a la “doctrina de hacer fuerte el argumento débil”, sino más bien a las derivaciones obtenidas a partir de la lectura platónica, principalmente a la “perspectiva sensualista” y el carácter autorefutativo de ésta (cf. *supra* **R10-12**). [§2] ἐπάγγελμα: adjetivo derivado del verbo ἐπαγγέλλω (‘prometer’, ‘ofrecer’), remite a aquello que uno se compromete otorgar. Según Adam & Adam (1957: 104) en Platón esta familia de términos es utilizada para referir a las ‘profesiones’ sofisticas; mientras que Ildefonse (1997: 156, n. 73) sostiene que aquí las enseñanzas sofisticas son presentadas bajo la forma de una promesa, debido a que éstos prometen a sus futuros discípulos otorgar un determinado producto (transmitir la virtud, producir un hombre de bien) como resultado de sus actividades (cf. Pl. *Euthyd.* 273e, *Gorg.* 447c, *Men.* 95c, *Lach.* 186, *Sph.* 223a, 234b, *R.* VII, 518b). En este pasaje de Aristóteles la expresión ἐδυσχέρανον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα [“los hombres se indignaban contra lo que promete Protágoras <como producto de sus enseñanzas>”], el uso del término ἐπάγγελμα nos indica que aquí probablemente se remite al pasaje Pl. *Prt.* 319a3-7, donde Sócrates le pregunta al personaje Protágoras si con sus enseñanzas él “se compromete a hacer de los varones buenos ciudadanos” (ὑπισχεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοῦς πολίτας) y éste afirma que “eso es lo que prometo ofrecer <como producto de mis enseñanzas>” (αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν [...] τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι). Asimismo, el carácter de “promesa” atribuida al resultado de la enseñanza sofisticas hace de ésta una actividad cuyo producto no está garantizado, sino que, al igual que el contenido de estas enseñanzas, entra en el ámbito de lo probable. En Pl. *Euthyd.* 274d1-4 el personaje de Sócrates utiliza el mismo término, i.e. ἐπάγγελμα, para referirse a lo que Eutidemo y Dionisodoro dicen enseñar: ἀρετήν [...] οἴομεθα οἷω τ' εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα [“<el objeto de nuestra enseñanza> es la excelencia (*areté*), (...) creemos ser capaces de transmitirla mejor que cualquier hombre y de manera más rápida”], a lo cual Sócrates responde ὑπὸ γὰρ τοῦ μεγέθους τοῦ ἐπαγγέλματος οὐδὲν θαυμαστὸν ἀπιστεῖν [“por la magnitud de la promesa (*epaggélmatos*) no es nada asombroso desconfiar <que sea verdad que pueden enseñar eso>”]. Sin embargo, este uso introduce un elemento implícito (θαυμαστός) en la promesa: el desconfiar (ἀπιστεῖν). La desconfianza en la posibilidad de que no se cumpla la promesa se puede deber a que, en algunos casos, la enseñanza sofisticas se asocia con la venta de “libros” compuesto de fórmulas retóricas (*communis locos*), de donde probablemente se derive el prejuicio platónico en torno al sofista como ἐμπορός (“comerciantes”) o κάπηλος (“vendedores”) de bienes intelectuales (ver *supra* **T12**, nota §2). Asimismo, colocar al objeto de enseñanza de los sofistas en el plano de la promesa (ἐπάγγελμα) implica que nada garantiza que ésta sea llevada a cabo —por el contrario, permite ponerla en duda desde la enunciación misma, tal como lo hace explícitamente en otros diálogos dedicados a discutir la enseñabilidad de la ἀρετή—; sin embargo, al mismo tiempo, remite la

efectividad de su realización al plano de la *epideixis*. El término *ἐπαγγέλμα* permite comprender la función y la importancia otorgada a la *epideixis* —es decir, “l’art de ‘montrer’ (*deiknumi*) ‘devant’ (*epi*), en présence d’un public, de faire montre ou étalage de” (Cassin, 1995: 295)—: la promesa sólo puede ser llevada a cabo por quienes poseen ese saber (*ἐπ’ αὐτό γε τοῦτο πάρεσμεν [...] ὡς ἐπιδείζοντε καὶ διδάζοντε, ἐάν τις ἐθέλη μανθάνειν*, “Para eso estamos aquí, (...) para hacer demostraciones <de nuestro saber> y enseñar, si es que alguien quiere aprender”, Pl. *Euthyd.* 274a10-b1). Este pasaje pone en evidencia que la promesa consiste en ofrecer su objeto (*ἀρετή*, la excelencia), pero bajo ciertas condiciones: el maestro tiene que poder “hacer demostraciones” (*ἐπιδείξις*) y “enseñar”, mientras que el alumno tiene que “querer aprender” (*ἐθέλη μανθάνειν*); por lo cual, si la promesa no se cumple, ello se debe al incumplimiento de alguna de estas condiciones. En este pasaje Aristóteles (**R25**) no sólo reproduce los prejuicios introducidos por la imagen platónica del sofista, al introducir en su testimonio la representación platónica (*ἔδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελλμα*) como un hecho, sino que la fomenta al interpretarla en términos veritativos (*ψευδὸς τε γὰρ ἔστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός*). [§3] **ἐριστική**: ver *infra* Nota a **R45**.

R27. [§1] La primera parte (*καὶ πρῶτος — προσήγαγε*) formate parte de **T12** (ver nota *ad loc*) y lo incluimos a modo de contextualización, de allí que se deje sólo la parte relevante para comprender el sentido de la cita de Timón de Fliunte.

R33. [§1] En la inclusión de este texto seguimos a Untersteiner (1949-67: I 50-61 [2009: 133-135]), quien lo considera una refutación al convencionalismo protagórico en el que se puede encontrar un rechazo a tres proposiciones protagóricas centrales: las antilogías [**T19**], la doctrina del hombre medida [**T1**] y su posición acerca de fortalecer el argumento débil [**T21**].

R39. [§1] Cf. las refutaciones de Platón [**R7-12**] y Aristóteles [**R20-23**] a las doctrinas epistemológicas y ontológicas de Protágoras.

R40. [§1] **περιτροπήν**: literalmente «tornarse sobre sí mismo», según LSJ (*s.v. περιτροπέω*) S.E. lo usa en el sentido de «tornar el argumento del oponente contra sí mismo» (*P.* 2.128: *τὴν περιτροπήν τοῦ λόγου*), sentido que es recurrente en su obra (ver S.E. *P.* 1.200, 2.128, 133, 186, 188; mientras que en *M.* sólo se usa dos veces referido a Protágoras, una en el pasaje aquí citado, otra en la continuación referido a ésta autorefutación).

R45. Este pasaje suele utilizarse como el testimonio más antiguo para sostener la asociación entre Protágoras y la erística. Puesto que, en los testimonios platónicos, por su parte, no encontramos una asociación directa entre Protágoras y la erística. Sin embargo, **R45** pasaje se enmarca en el enlistamiento de los *τόποι* de los entimemas aparentes, donde la confusión entre una probabilidad relativa con una absoluta forma parte de ellos (*Ar. Rb.* 2.4 1402a7-9). Este *τόπος*, según Aristóteles, se da en la retórica, pero existe uno equivalente en la erística: la confusión entre el sentido absoluto y el relativo de una expresión (*Ar. Rb.* 2.4 1402a3-8). El argumento de Córax se enmarca en este tipo de confusión (*Ar. Rb.* 2.4 1402a18-20). En **R45** Aristóteles indica que el *τὸ τὸν ἦττω δὲ λόγος κρείττω ποιεῖν* de Protágoras puede incluirse dentro de éste *τόπος*, ya que hacer más fuerte el argumento más débil consiste en volver probable el argumento que parece improbable. Por este motivo, sostiene Gardella (2017: 162) la referencia a la erística e explica porque en ella “existe un *τόπος* equivalente <*sc.* al de la retórica> que consiste en confundir el sentido absoluto y el relativo de una expresión, pero no porque Aristóteles considera al sofista <*sc.* Protágoras> un erístico”.

R46a. En este pasaje D.L. sostiene que Protágoras “engendró” (*ἐγέννησεν*) el género de los erísticos, al dejar de lado el significado y discutir la palabra. En este pasaje D.L. no afirma que Protágoras sea un erístico, sino que, siguiendo una perspectiva doxográfica, construye una narración donde establece un orden sucesivo de doctrinas, en el cual Protágoras se coloca como un “precursor” de las doctrinas erísticas. Asimismo, en el texto de D.L. el uso de *ἐγέννησεν* (aoristo de 3ra. personal del singular) referido a Protágoras y *νῦν* (adverbio temporal con el significado

de “ahora”) referido al género de los erísticos pone de relieve una distancia temporal entre estos (pasado-presente). La lógica utilizada por D.L. en la construcción de la relación entre Protágoras y los erísticos se corresponde con lo que Skinner (1969: 7) llamó “mitología de las doctrinas”, es decir, elaborar una sistematización *a posteriori* de un conjunto de observaciones dispersas a fin de reconstruir una doctrina al respecto. De modo que, el testimonio de D.L. pretende construir una narración que le permita explicar el origen de un género argumentativo del cual da cuenta que existe en su época, pero no tenemos testimonios que nos permitan afirmar su existencia en época de Protágoras y, mucho menos, que este haya practicado ese estilo de argumentación.

R46b. *Τέχνη ἐριστικῶν*: es uno de los títulos que conforman la lista atestiguada por D.L. Untersteiner (1949-67: I 22-23 [2009: 96-97] *ad loc.*) sostiene que, en este pasaje, el término βιβλία significa “opera i più libri”. De modo que, el catálogo de D.L. [N18] solo contiene los subtítulos que corresponden a una parte singular de *Ἀντιλογιῶν* (α’β’). En Untersteiner (1949: 17-25) sostiene que esta *Ἀντιλογιῶν* (α’β’) sería una obra en dos libros compuesta de cuatro partes: (1) en torno a los dioses, (2) en torno al ser; (3) en torno a la ley y la *pólis*, (4) en torno a la técnica. Sin embargo, considera, a partir de una observación de Gomperz (1933: II 293 n. 0), que el título *Τέχνη ἐριστικῶν* no pudo ser puesto por Protágoras dado que en esa época el nombre “erístico” era considerado una injuria, de modo que no es posible que Protágoras hubiera llamado de esta forma a un libro. Por este motivo, sostiene que el escrito que figura con este título forma parte, junto con *Περὶ τοῦ ὄντος* [N28] y *Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ* [N18], de la segunda parte de *Ἀντιλογιῶν*. Asimismo, Maier (1943: I 207-209) había demostrado el origen platónico del término “erística”, lo cual pone de manifiesto lo absurdo de la aceptación de este término por parte de Protágoras. Por este motivo, Capizzi (1955: 94) sostiene que éste título es el único que, sin lugar a dudas, se debe rechazar como nombre de un escrito de Protágoras. La expresión ‘técnica erística’, sostiene, no sería un título, sino un apelativo dado por los adversarios de Protágoras a alguna de sus obras.

R47. Este testimonio probablemente depende de D.L. [R46a].

R49. [§1] Filostrato remite aquí al mito de inspiración protagórica incluido en el *Protágoras* de Platón [T32].

R50. [§1] El presente fragmento se encuentra en el papiro *P.Oxy* 3219, el cual debido al contenido conservado probablemente contenga una monografía sobre Platón datada hacia el siglo II d.C. Este texto fue editado por Haslam (1972) 24, luego reproducido en (1977) 31. No obstante, desconocemos el título de la obra así como el nombre de su autor; Haslam (1972) 33-35 considera que un candidato firme para la autoría sería Favorino, mientras que Tarrant (1993) 104-105 considera que el papiro sigue la línea interpretativa de Aristófanes de Bizancio contra Trásilo. [§2] El pasaje completo conservado en el papiro nos permite entrever el tratamiento del problema de la forma dialógica. En el fr. 1 se aborda el problema de la ‘invención’ (εὑρεσις) del género dialógico y la deuda de Platón con sus predecesores, en este fragmento el autor del tratado afirma la deuda de Platón hacia Sofrón de Siracusa ([ἐ]ν τούτῳ κ[αί] Σ[ώ]φρον[α] μιμησάμενος τὸν μιμογράφον κατὰ τὸ δραματικὸν τῶν διαλόγων [“también en eso habiendo imitado al mimógrafo Sofrón por lo dramático de sus diálogos”]). Mientras que en la columna I del fr. 2, donde se encuentra la noticia que incluimos aquí, se afirma que Platón a la vez que refuta las posiciones teóricas de varios filósofos —dado el estado del papiro el único nombre que se puede reconstruir es el de Protágoras—, recurre a cuatro personajes como portavoces de su propia posición: Sócrates, Timeo (en *Timeo* y *Critias*), el extranjero ateniense (en *Leyes* y *Epinomis*) y el Extranjero de Elea (en *Sofista* y *Político*) (τὰ δὲ |5 [αὐτ]ῷ δοκοῦντα ἀποφαίνεται διὰ |5 [δ’] π[ρ]οσώπων, Σωκράτους, Τιμαί[ου, τ]οῦ Ἀθηναίου ξ[ένου], τοῦ Ἑλεά[του] ξένου εἰσὶν δ’ [ὁ Ἑλε]άτης ξένος) |[χ]ώ[ρ] Ἀ[θηναί]ος ξένος [Γλά]των καὶ |[Παρ]μενίδης ἀλλὰ κτλ.). El fragmento fue reconstruido a partir del pasaje D.L. 3.52.

R71. [§1] La traducción se ajusta lo máximo posible al texto para enfatizar las lecturas del traductor. El texto original no está vocalizado y, por tanto, la transcripción de las vocales es especulativa. El texto se publicó en *Studia Sinaitica*, por lo cual, probablemente el manuscrito de donde proviene el fragmento debe ser de origen Melkita (es decir de los ortodoxos griegos de lengua aramea) así que la fonética en la que se trasliteró corresponde al dialecto occidental del siríaco, el cual es el dialecto que se usaba en Siria y Palestina (los nestorianos de Irak e Irán que usaban

dialecto oriental pronunciarían y, por tanto, vocalizarían esto de manera diferente). [§2] ܡܘܬܘܪܘܫܐ se transcribe PRWṬGRWS. El texto no está vocalizado por lo tanto la transliteración es especulativa. Lo único cierto es el uso de la letra siríaca *ṭet* (ṭ) (una T enfática) y no la *taw* (T común) que es la manera usual en que en siríaco se translitera la *tau* griega. En cuanto a las *ō* largas, la primera es la manera usual que en siríaco se transcribe la omega. La segunda es más curiosa ya que la terminación del nombre en siríaco refleja la terminación de segunda declinación de griego *-ος* con la letra siríaca *semkat* reflejando la *sigma* griega y la *Waw* por la *omicron*. Pero no se usa la terminación de 3° declinación con el *-ας* de *Πρωταγόρας*. Por lo visto, el traductor (o el copista) no estaba muy familiarizado con el griego, aunque este tipo de cambios fonéticos es muy común en el siríaco. Otra forma hubiera sido semitizar el nombre —es decir terminarlo con una *Ōlaph*—, pero no lo hizo. [§3] ܡܘܬܘܪܘܫܐ [paqʿhaw] también se puede traducir por “flores” pero no la flor en tanto tal sino el pimpollo que está floreciendo. Asimismo, hay probablemente un error de tipeo del editor o en el manuscrito está puesto así. La palabra *paqʿhaw* (sus retoños) se transcribe PQḤWHY pero la HY finales no se pronuncian. En la segunda vez que aparece la transcripción de la letra *he* (“H”) lo confunde por la letra *semkat* (“S”) que es muy similar y quedaría PQḤWSY que se pronuncia exactamente igual pero no tiene sentido. [§4] ܡܘܬܘܪܘܫܐ [phōrīšm] del verbo PRŠ que significa “separar”, es el acto de separar una cosa de la otra, en suma, discernir. [Nota de Héctor R. Francisco]

R72. En estos pasajes del *Comentario al «Teeteto»* se pueden leer menciones a Protágoras (cuatro en la columna 1 y uno en la columna 67), pero debido al estado de deterioro y las lagunas que presenta el papiro, ninguno de los editores del papiro (Diels & Schubart 1905, Bastianini & Sedley 1995, Vimercati 2015) ha logrado reconstruir un texto capaz de permitirnos atribuir alguna noticia o referencia al discurso protagórico.

A.5. ÍNDICES Y TABLAS DE CONCORDANCIA

A.5.1. ÍNDICE DE FUENTES

Fuente	<i>Corpus protagoreum</i>
Aelianus <i>Varia historia</i> 4.20.16	N4
Ammonius (?) <i>apud</i> Scholia Graeca in Homeri Iliadem XXI, 240 (<i>POxy.</i> 221, Col. XII, 20, II, p. 68 GH)	T28
Alexander Aphrodisiensis <i>In Aristotelis Metaphysica Commentaria</i> 611.19-20	T1.14
652.19-21	T1.15
<i>Anecdota Graecae</i> 1.171.31	R30
1.171.32-33	T3
I, 171.31	N29
Anonymus <i>Comentario al «Teeteto»</i> (<i>PBerol.</i> inv. 9782) col. 2.3-8	N25
col. 60.26-38	N26
9782, col. 62.2-8	T1.4
col. 62.8-63.1	R43
col. 64.44-65.13	R42
col. 65.39-66.3	R44
col. 1.1,3,11,19 y col. 67.19-20	R72
<i>Tratado sobre Platón</i> [?] (<i>POxy</i> 3219) fr. 2, col. I 2-3	R50
Iconografía: Estatua de Protágoras	N57
Apuleius <i>Florida</i> 18.19-20	N49
Aristophanes <i>Nubes</i> vv. 112-15	T35
vv. 658-93	T37
vv. 882-85	T36
vv. 961-1023	T38
Aristoteles <i>De partibus animalium</i>	

8.10, 687a23-26	R51
<i>Ethica Nicomachea</i>	
1164a24-27	N39.6
<i>Metaphysica</i>	
B2, 998a2-4	T25
I1, 1053a31-b3	T1.12, R22
K6, 1062b13-19	T1.11, R20
K6, 1063a1-6	R21
Γ4, 1007b18-25	R24
Θ3, 1047a4-7	R23
<i>Poetica</i>	
19, 1456b15-16	T18
<i>Rhetorica</i>	
2.24, 1402a24-28	R25
2.24, 1402a24-28	R47 [=R25]
3.5, 1407b7-8	T15
<i>Sophistici elenchi</i>	
14, 173b17-22	T16
<hr/>	
Aristides, Aelius	
<i>Orationes</i> 2.394-401 (Behr) [= 45.100-102 (Dindorf)]	R52
<hr/>	
Aristocles	
<i>apud</i> Eusebius <i>Praeparatio euangelica</i>	
14.20.1	R37
19.20	T1.5, R38
<hr/>	
Athenaeus	
<i>Deipnosophistae</i>	
11, 505F-506A	N33
5.218B	N32
5.218C	T32
<hr/>	
Cicero	
<i>Academici</i>	
2.142	R32
2.18.56	R2
2.40.125	R3
<i>Brutus</i>	
XII, 46	T10
<i>De legibus</i>	
XV-XVII (42-47)	R33
<i>De natura deorum</i>	
1.24.63	T2.6

I.12.29	T2.11
<i>Orator</i>	
3.32.128	N27
<hr/>	
Clemens Alexandrinus	
<i>Stromata</i> 1.14.64.2-4	N13 [= R56], R58 [= N13]
<hr/>	
Critias [?]	
<i>Peirithous apud</i> Stob. III 37, 15	T45
<hr/>	
Diogenes Laertius	
3.37	R34
3.57	R35
9.42	N7.1
9.50	N1, N5, N14, N37
9.51	T1.3, T2.1, T19, R39 N40, N51, T9, T23, T17, R46, R59
9.52	N11, T7, T22
9.53	T8
9.53-54	N21, N31, N46, N47, N52
9.54	N18, N56, T39
9.55	N9, T30, R60
9.56	
<hr/>	
Damascius	
<i>De principiis</i> 126.2 (3.169.5-10 Westerink)	R65
<hr/>	
Didymus Caecus	
<i>In Psalmos</i> 34.17 (<i>P.Tura</i> V, 222.18-29)	R66
<hr/>	
Diogenes Oenoandensis	
16.II-III	T2.1, R31
<hr/>	
Elias	
<i>In Aristotelis categorias commentarium</i> 265 v.	T1.16
<hr/>	
Epiphanius	
<i>Adversus Haereses</i> 3.16 (<i>DG</i> 591, 1)	T2.14
<hr/>	
Euripides	
<i>Antiope</i>	

F189 (<i>TrGF</i>) <i>apud</i> Anon. <i>De lyr. poetis</i> in <i>Append. Lex.Vindob.</i> p. 322 (Nauck)	T43
<i>Bacchae</i>	
199-203	T44
<i>Helena</i>	
1138-42	T42
117-19, 121-22	T41
<i>Supplices</i>	
911-17	T46
<hr/>	
Eupolis	
<i>Kólakes</i>	
fr. 158 (<i>PCG</i>) <i>apud</i> D.L. 9.55	T34
fr. 158 (<i>PCG</i>) <i>apud</i> línea 1: (a) D.L. 9.50; (b) Steph.Byz. 620,3; líneas 2-3: Eust. <i>in Od.</i> 1547,52	T33
<hr/>	
Eusebius	
<i>Chronicon (Hier.)</i>	
113.20	N10
<i>Praeparatio euangelica</i>	
10.14.15	R55
10.3.25	N28
14.17.10	R54
14.3.7	N15
14.3.7	N51.1
14.3.7	N22
14.3.7	R68
14.3.7	T2.3
14.19.10	T2.2
<hr/>	
[Galenus]	
<i>Historia philosopha</i> 3.44-53	N17, R56
<hr/>	
Gellius, Aulus	
<i>Noctes Atticae</i>	
5.3.1-6	N11.3
5.3.7.	N39.8, R25.1
5.10.5-7	N48
5.10.4-15	T31 [> 39.9]
5.10.1-3	R63
<hr/>	
Hermias Alexandrinus	
<i>apud</i> Scholia graeca in Platonem <i>Phaedrus</i> 267c, p. 251.14-16	T14
<hr/>	
Hermias	

<i>Irrisio Gentilium Philosophorum</i> 9	T1.22, R68
Hesychius	
<i>Onomatologiae</i> apud Scholia graeca in Platonem <i>Respublica</i> 600c	N3, N12, N40.1, N44, T2.4, R45
Hippocrates et <i>Corpus hippocraticum</i>	
<i>De uictus ratione I-IV [De dieta]</i> 3.67 (CMG)	T2.8
Lactantius	
<i>Dei ira Dei</i> 9	N51.2, T2.15
Maximus Tyrius	
<i>Philosophumena</i> 17.5	T2.13
Minucius Felix	
<i>Octavius</i> 8	N51.3
Philo Iudaeus	
<i>De posteritate Caini</i> §35	T1.13, R70
Philoponus, Iohannes	
<i>In Aristotelis de Anima libros commentaria</i>	R13.2
Philostratus	
<i>Vitae Sophistarum</i>	
1.10.1-2, p. 13.1-8	N16
1.10.2, p. 13.9	R64
1.10.3, p. 13.14-19	N54
1.10.4	N43
1.10.4, p. 13.23-26	R49
Philodemus	
<i>De poematis tractatus tertius</i> (PHerc. 1676)	
fr. XI, 243	T26
<i>De pietate</i>	
22.89	T2.9
Photius	
<i>Bibliotheca</i> §167, 114b17	R57, R61
Plato	
<i>Cratylus</i>	
385e-386a	T1.10, R13
386c	R13.1
391c	T12, N24
<i>Euthydemus</i>	
286b8-4	R12
<i>Hippias Maior</i>	
282d-e	N38

<i>Leges</i>		
	10.889d	T63
	4.716c	R14
<i>Meno</i>		
	91d	N41
	91e	N8
<i>Phaedrus</i>		
	267c5-8	T13
<i>Protagoras</i>		
	310a-b, 310e-311a	N34
	310e3-5	N30
	317b	T47
	317c	N7
	318a	T48
	318e-319a	T49
	319a	R15
	319a-b	R16
	319b-d	R17
	319e-320b	R18
	320c	T51
	320c-322d	T52
	322d-323a	T53
	323a-c	T54
	324a-c	T55
	324d-325b	T56
	325b-c	T57
	326c-e	T58
	326e-328a	T59
	328b-c	N42
	329b	T6
	338e-339a	T27
	339a-e	T29
	349a	N39
	310d3-8	N39.1
	311b2-5	N39.2
	311c8-d4	N39.3
	328b1-c2	N39.4
<i>Respublica</i>		
	600c-d	T49.1
<i>Sophista</i>		
	232d-e	N19

<i>Theaetetus</i>	
151e-152a	R4
152a	T1.1, R5a
152c1-3	R5b
152c-e	R6
160c	T1.18
161c	T1.19, N23
161c-e	T1.20, R7
162c	T1.24, R8
162d	T2.7
163e-164a	R9
166d-167d	T1.17, T50 [> N39.6]
167c	T60
170a-c	T1.21, R10
170d	T1.6
170e-171b	T1.9, T1.23, R11
172a	R19
172a1-5	T61
172b3-6	T62
178b	T1.8
183b	T1.7
<hr/>	
Plutarchus	
<i>Adversus Colotes</i>	
4 <i>apud</i> Plu. <i>Moralia</i> 1108F-1109A	R1
<i>Nicias</i>	
23	N53
<i>Pericles</i>	
36.3	N36 [= T25], T24
<hr/>	
[Plutarchus]	
περί άσκήσεως (ed. Lagarde)	
178, 25	T5
<i>Consolatio ad Apollonium</i>	
33 <i>apud</i> Plu. <i>Mor.</i> 118E	N35
<hr/>	
Porphyrio	
άπό του ά τής Φιλολόγου άκροάσεως, <i>apud</i> Eus. <i>PE</i> 10.3.25	R36
<hr/>	
Quintilianus	
<i>Institutio oratoria</i>	
III, 1, 10	N50
III, 1, 12	T11
<hr/>	

Sophocles		
	<i>Alead.</i> apud Stob. 4.25	T40
Sextus Empiricus		
	<i>Aduersus mathematicos</i>	
	7.60	N20
	7.389-90	R40
	7.60	R53 [< R28]
	7.60	R28
	7.60	T1
	7.61-64	R41
	9.56	N55
	<i>Pyrrhonianae institutiones</i>	
	1.216-19	T1.2, R29
Seneca		
	<i>Epistolae</i> 88.43	T20
Simplicius		
	<i>In Aristotelis Physica commentaria</i> p. 1108.14-29	R62
Stephanus Byzantius		
	<i>s.v.</i> Ἀδβηρα	T21
	<i>sv.</i> Τέως	N2
Stobaeus, Iohannes		
	<i>Florilegium</i> 3.29.80	T4
<i>Studia Sinaitica</i>		
	I, p. 34 (Smith-Lewis)	R71
<i>Suda</i>		
	<i>s.v.</i> Πρόδικος (Π.2365)	N45
	<i>s.v.</i> Πρωταγόρας (Π.2958)	N6 [= N40.2], T2.5, T8.1
Theodoretus Cyrensis		
	<i>Graecarum affectionum curatio</i> 2.3.2	R69
Theophil.		
	<i>Ad. Autol.</i> 3.28	T2.12
Timo Phliasius		
	Fr. 47 (Di Marco) <i>apud</i> D.L. 9.52	R27, R48
	Fr. 5 (Di Marco) <i>apud</i> S.E. M. 9.55-6	R26
Xenopho		
	<i>Symposium</i> 5	N39.7

A.5.2. TABLA DE CONCORDANCIAS

A.5.2.1. Corpus protagoreum a DK, LM y otras ediciones

<i>Corpus protagoreum</i>	DK	LM	Otras referencias
N1	80A1	31P1	Eup. fr. 157 (<i>PCG</i>)
N2	80A3	31P13c	
N3	80A3	31P13c	
N4	(≠DK)	(≠LM)	
N5	80A1	(≠LM)	Favorinus, fr. 45 (Mensing)
N6 [= N40.2]	(≠DK)	(≠LM)	
N7	80A5	31P2a	
N7.1	(68A1DK)	(≠LM)	
N8	80A8	31P2b	
N9	80A1	31P3	
N10	80A4	31P4	
N11	80A1	31P6a	Arist., fr. 63 (Rose); Epicur., fr. 172 (Usener)
N11.1	(≠DK)	(≠LM)	Epicur., fr. 172 8-9 (Usener)
N11.2	68A9	27P27	
N11.3	(≠DK)	(≠LM)	LXX (Luria)
N12	80A3	31P6b	
N13 [= R56]	(≠DK)	(≠LM)	
N14	80A1	31P5	
N15	(≠DK)	(≠LM)	
N16	80A2	31P7	
N17	(≠DK)	(≠LM)	601.10-12 (<i>DG</i>)
N18	80A1	31D1	
N19	80B8	31D2	
N20	80B1	31D3	
N21	80A1	31D4a	
N22	80B4	31D4b	
N23	80B1	31D5a	
N24	80A24	31D5b	
N25	(≠DK)	1D5c	88 1T (<i>CPF</i>)
N26	(≠DK)	(≠LM)	8 1T (<i>CPF</i>)
N27	84B3	31D6	
N28	80B2	31D7	
N29	80B3	31D8	

N30	(≠DK)	(≠LM)	
N31	80A1	31P8	
N32	80A11	31P9a	
N33	80A11	31P9b	
N34	(≠DK)	31P10	
N35	80B9	31P11	
N36 [= T25]	80A10	31D30	
N37	80A1	31P12	fr. 150 (<i>DSA</i>)
N38	86A7	36P4	
N39	80A5	31P13a	
N39.1	(≠DK)	(≠LM)	
N39.2	(≠DK)	(≠LM)	
N39.3	(≠DK)	(≠LM)	
N39.4	(≠DK)	(≠LM)	
N39.8 [<T31]	(≠DK)	(≠LM)	A4** (C)
N39.5 [<T50]	(≠DK)	80A21a	31D38
N39.7	(≠DK)	(≠LM)	
N40	80A1	31P13b	
N40.1	80A3	31P13c	
N40.2 [N6]	(≠DK)	(≠LM)	
N41	80A8	31P14	
N42	80A6	31P15	
N43	80A2	(≠LM)	
N44	80A3	31P16	
N45	84A1	34P1	A3a** (C)
N46 [<N29]	80A1	31P8	
N47	80A1	31P8	
N48	(≠DK)	(≠LM)	A4** (C)
N49	80A4	(≠LM)	
N50	80B6	(≠LM)	
N51	80A1	31P19	
N51.1	(≠DK)	(≠LM)	A23** (<C)
N51.2	(≠DK)	(≠LM)	A23** (C)
N52	80A1	31P20	Arist. fr. 67 (<i>Rose</i>)
N53	(≠DK)	(≠LM)	
N54	80A2	31P21	
N55	80A12	31P22	
N56	80A1	31P23	
N57	(≠DK)	(≠LM)	
T1	80B1	31D9	
T1.1	80B1	31R4	

T1.2	80A14	31R21	
T1.3	80A1	(≠LM)	A1 (C)
T1.4	(≠DK)	(≠LM)	
T1.5	(≠DK)	(≠LM)	A13b** (C)
T1.6	(≠DK)	(≠LM)	
T1.7	(≠DK)	(≠LM)	
T1.8	(≠DK)	(≠LM)	
T1.9	(≠DK)	31R9b	
T1.10	80A13	(≠LM)	
T1.11	80A19	31R14a	
T1.12	(≠DK)	31R15 (LM)	80A13b (U)
T1.13	(≠DK)	(≠LM)	
T1.14	(≠DK)	(≠LM)	
T1.15	(≠DK)	(≠LM)	
T1.16	(≠DK)	(≠LM)	B1 (C)
T1.17 [<T50]	80A21a	31D38	
T1.18	(≠DK)	(≠LM)	
T1.19	80B1	31R7a	
T1.20	(≠DK)	31R7a	
T1.21	(≠DK)	(≠LM)	
T1.22	80A16	31R28	
T1.23	(≠DK)	31R9b	
T1.24	(≠DK)	31R7b	
T2	80B4	31D10	
T2.1	80B4	31D10	
T2.2	(≠DK)	(≠LM)	B7 (C)
T2.3	80B4	(≠LM)	B7 (C)
T2.4	80A3	(≠LM)	A7 (C)
T2.5	(≠DK)	(≠LM)	B7 (C)
T2.6	80A23	(≠LM)	
T2.7	(≠DK)	(≠LM)	
T.2.8	(≠DK)	(≠LM)	
T2.9	80A23	(≠LM)	
T2.10	80A23	31R24	
T2.11	80A23	(≠LM)	
T2.12	(≠DK)	(≠LM)	A23** (C)
T2.13	(≠DK)	(≠LM)	A23** (C)
T2.14	(≠DK)	(≠LM)	A23** (C)
T2.15	(≠DK)	(≠LM)	A23** (C)
T2.16	(≠DK)	(≠LM)	A23** (C)
T3	80B3	31D11	

T4	80B10	31D12	
T5	80B11	31D13	
T6	80A7	31D14	
T7	80A1	31D15	
T8	80A1	31D17	
T8.1	(≠DK)	(≠LM)	
T9	80A1	31D20, R19b	
T10	31D18	Arist. fr. 137 (Rose)	
T11	80B6	31D19	
T12	80A24	31D21	
T13	80A26	31D22a	
T14	(≠DK)	31D22b	21b (Pradeau)
T15	80A27	31D23	
T16	80A28	31D24	
T17	80A1	31R19b	
T18	80A29	31D25	
T19	80A1, B6a	31D26	
T20	80A20	31D27	
T21	80A21	31D28	Eudox. fr. 307 [Lasserre (1966)]
T22	80A1	31D29	
T23	80A1	31D20, R19b	
T24	80A10	31D30	
T25	80B7	31D33	
T26	80B7a (Nachtrag, DK II 425)	31D34	
T27	80A25	31D31	
T28	80A30	31D32	88 2T (CPF)
T29	80A25	31D42	
T30	80A1	31P17	
T31	(≠DK)	(≠LM)	A4** (C)
T32	80A11	43T18a	Eup. <i>Kólakes</i> test. ii (PCG)
T33	80A1, A11	43T18b (LM)	Eup. fr. 157 (PCG), Eup. fr. 157a-b (FrC 8.2)]
T34	80A11	43T18c	Eup. fr. 158 (PCG = FrC 8.1)
T35	80C2	43T19a	
T36	(≠DK)	43T19b (LM)	
T37	80C3	43T19c	
T38	(≠DK)	(≠LM)	

T39	80A1	31P23	328F217 (<i>FGH</i>), T40 (<i>TrGF</i>)
T40	(≠DK)	43T41	F86.3 (<i>TrGF</i>); (≠DK)
T41	(≠DK)	43T42a	
T42	(≠DK)	43T42b (LM)	
T43	(≠DK)	43T66 (LM)	F189 (<i>TrGF</i>)
T44	80C4	(≠LM)	
T45	88B22	43T67	43F11 (<i>TrGF</i>); E. fr. 598 (<i>TGF</i>)
T46	ad 80B3	43T71	
T47	80A5	31D35	
T48	80A5	31D36 (= 42R12)	
T49	80A5 (DK)	31D37 (= 42R11b)	
T49.1	(≠DK)	(≠LM)	
T50	80A21a	31D38	
T51	(≠DK)	31D39	
T52	80C1	31D40	
T53	(≠DK)	31D41	
T54	(≠DK)	(≠LM)	
T55	(≠DK)	(≠LM)	
T56	(≠DK)	(≠LM)	
T57	(≠DK)	(≠LM)	
T58	(≠DK)	(≠LM)	
T59	(≠DK)	(≠LM)	
T60	(≠DK)	(≠LM)	
T61	(≠DK)	(≠LM)	
T62	(≠DK)	(≠LM)	
T63	(≠DK)	(≠LM)	A23c (SD)
R1	68B156	27R89	7 (=78) (Luri)]
R2	(≠DK)	27R109a	46.1 (Leszl)]
R3	(≠DK)	27R109b	46.2 (Leszl)]
R4	80B1	31R4	
R5a	80B1	31R5	
R5b	80B1	(≠LM)	
R6	(≠DK)	31R6	
R7	80B1	31R7a	
R8	(≠DK)	31R7b	
R9	(≠DK)	31R8	
R10	(≠DK)	31R9a	
R11	80A15	31R9b	

R12	80A19	31R10	
R13	80a13	(≠LM)]	
R13.1	(≠DK)	(≠LM)	
R14	(≠DK)	31R11	
R15	(≠DK)	(≠LM)	
R16	(≠DK)	(≠LM)	
R17	(≠DK)	(≠LM)	
R18	(≠DK)	(≠LM)	
R19	(≠DK)	(≠LM)	
R20	80A19	31R14a	
R21	(≠DK)	31R14b	
R22	(≠DK)	31R15	*13b (Untersteiner)
R23	80A17	31R16	
R24	80A19	31R17	
R25	80A21	31R18	T1 (<i>False Testimonia</i>) (Msc.)
R26	80A12	31R19a	Fr. 5 (Di Marco)
R27	80A1	31R19b	Fr. 47 (Di Marco)
R28	80B1	31R20	
R29	80A14	31R21	
R30	80B3	31R23	Fr. 173 (Usener)
R31	80A23	31R24	
R32	(≠DK)	(≠LM)	
R33	(≠DK)	(≠LM)	A23a (U)
R34	80B5	31R1a	Aristox. Fr. 67 (<i>DSA</i>)
R35.	80B5	31R1b	Fr. 60 (Amato)
R36	80B2	31R2	Porph. fr. 410F (Smith, T)
R37	70A24	31R12	Fr. 6 (Chiesara)
R38	(≠DK)	(≠LM)	A13b** (C)
R39	80A1	31R13	
R40	80A15	31R22	
R41	(≠DK)	(≠LM)	
R42	(≠DK)	(≠LM)	88 1T (<i>CPF</i>)
R43	(≠DK)	(≠LM)	88 1T (<i>CPF</i>)
R44	(≠DK)	(≠LM)	88 1T (<i>CPF</i>)
R45	80A3	31D16	
R46 [< T18]	80A1	31R19b	
R47 [=R25]	80A21	31R18	T1 (<i>False Testimonia</i>) (Msc.)
R48 [=R27]	80A1	31R19b	Fr. 47 (Di Marco)
R49	80A2	31R3	
R50	(≠DK)	(≠LM)	75 3T (<i>CPF</i>)

R51	(≠DK)	(≠LM)	F17 (Msc.)
R52	(≠DK)	(≠LM)	F16 (Msc.)
R53 [$< R28$]	80B1	31R20	
R54	69A1 (DK)	(≠LM)	
R55	(≠DK)	(≠LM)	
R56	(≠DK)	(≠LM)	601.10-12 (DG)
R57	(≠DK)	(≠LM)	
R58 [= N13]	(≠DK)	(≠LM)	
R59 [$< T12$]	80A1	31D20, R19b	
R60 [$< N9$]	80A1	31P3	244 F71 (FGH)
R61	(≠DK)	(≠LM)	
R62	29A29	20D12b	
R63	(≠DK)	(≠LM)	A4** (C)
R64	80A2	31R25	
R65	(≠DK)	31R26 (LM)	
R66	(≠DK)	31R27 (LM)	88 3T (CPF)
R68	80A16	31R28	
R68	80B4	31R29	
R69	(≠DK)	(≠LM)	A23** (C)
R70	(≠DK)	(≠LM)	
R71	80B12	31R30	
R72	(≠DK)	(≠LM)	

A.5.2.2. DK a Corpus protagoreum

DK	<i>Corpus protagoreum</i>	
29A29	R62	
31D15	T7	
31D18	T10	
31D21	T12	
31R15	R22	80A1
59A18	N53	
68A113	R13.2	
68B156	R1	
69A1 (DK)	R54	
70A24	R37	
		N1, N5, N9, N11, N14, N18, N21, N31, N37, N40, N46, N47, N51, N52, N56, T1.3, T7, T8, T9, T17, T19, T22, T23, T30, T33, T39, R27, R39, R46, R48, R59, R60, N14
		80A2
		N16, N43, N54, R49, R64

80A3	N2, N3, N12, N40.1, N44, R45, T2.4, T2.5	80A28	T16
80A4	N10, N49	80A29	T18
80A5	N7, N39, T47, T48, T49	80A30	T28
80A6	N42	80B1	N20, N23, T1, T1.1, T1.19, R4, R5a, R5b, R7, R28, R53
80A7	T6	80B2	N28, R36
80A8	N8, N41	80B3	N29, T3, R30
80A10	N36 = T25, T24	ad 80B3	T46
80A11	T33	80B4	N22, T2, T2.1, T2.3, R68
80A11	N32, N33, T32, T34	80B5	R34, R35
80A12	N55, R26	80B6	N50, T10, T11
80a13	T1.10, R13	80B6a	T19
80A14	T1.2, R29	80B7	T25
80A15	R11, R40	80B7a	
80A16	T1.22, R68	(Nachtrag, DK II 425)	T26
80A17	R23	80B8	N19
80A19	T1.11, R12, R20, R24	80B9	N35
80A20	T20	80B10	T4
80A21	T21, R25, R47 = R25	80B11	T5
80A21a	T50 [>T1.7]	80B12	R71
80A23	T2.1, T2.6, T2.9, T2.10, R31	80C1	T52
80A24	N24, T12	80C2	T35
80A25	T27, T29	80C3	T37
80A26	T13	80C4	T44
80A27	T15	84A1	N45
		84B3	N27
		86A7	N38
		88B22	T45

A.5.2.3. LM a *Corpus protagoreum*

LM	<i>Corpus protagoreum</i>		
1D5c	N25	20D12b	R62
		25P25b	N53
		27R109a	R2
		27R109b	R3

27R89	R1	31D36 (=	T48
31D1	N18	42R12)	
31D2	N19	31D37 (=	T49
31D3	N20	42R11b)	
31D4a	N21	31D38	T50 [>T1.17]
31D4b	N22	31D39	T51
31D5a	N23	31D40	T52
31D5b	N24	31D41	T53
31D6	N27	31D42	T29
31D7	N28	31P1	N1
31D8	N29	31P10	N34
31D9	T1	31P11	N35
31D10	T2, T2.1	31P12	N37
31D11	T3	31P13a	N39
31D12	T4	31P13b	N40, N40.1
31D13	T5	31P13c	N2
31D14	T6	31P13c	N3
31D15	T7	31P14	N41
31D16	R45	31P15	N42
31D17	T8	31P16	N44
31D18	T10	31P17	T30
31D19	T11	31P19	N51
31D20, R19b	T9, T23, R59 [<T12]	31P20	N52
31D21	T12	31P21	N54
31D22a	T13	31P22	N55
31D22b	T14	31P23	N56
31D23	T15	31P23	T39
31D24	T16	31P2a	N7
31D25	T18	31P2b	N8
31D26	T19	31P3	N9
31D27	T20	31P3	R60 [< N9]
31D28	T21	31P4	N10
31D29	T22	31P5	N14
31D30	N36 [= T25], T24	31P6a	N11
31D31	T27	31P6b	N12
31D32	T28	31P7	N16
31D33	T25	31P8	N31
31D34	T26	31P8	N46 [<N29]
31D35	T47	31P8	N47
		31P9a	N32
		31P9b	N33

31R10	R12
31R11	R14
31R12	R37
31R13	R39
31R14a	R20, T1.11
31R14b	R21
31R15	R22, T1.12
31R16	R23
31R17	R24
31R18	R25
31R18	R47 [=R25]
31R19a	R26
31R19b	T17
31R19b	R27
31R19b	R46 [< T18]
31R19b	R48 [=R27]
31R1a	R34
31R1b	R35.
31R2	R36
31R20	R53 [< R28]
31R21	T1.2., R29
31R22	R40
31R23	R30
31R24	T2.10, R31
31R25	R64
31R26	R65
31R27	R66
31R28	T1.22, R68

31R29	R68
31R3	R49
31R30	R71
31R4	T1.1, R4
31R5	R5a
31R6	R6
31R7a	T1.9, T1.20, R7
31R7b	T1.24, R8
31R8	R9
31R9a	R10
31R9b	T1.9, T1.23, R11
34P1	N45
36P4	N38
43T18a	T32
43T18b (LM)	T33
43T18c	T34
43T19a	T35
43T19b (LM)	T36
43T19c	T37
43T41	T41
43T42a	T42
43T42b	T43
43T66	T44
43T67	T45
43T71	T46

APÉNDICE B

El término σοφιστής: testimonios

En este apéndice se recopilan los pasajes referidos a los usos del término σοφιστής que sirven de base a los análisis realizados en el Capítulo 2. En todos los casos se incluye una traducción española de referencia. En la mayoría de los casos se ha utilizado una traducción publicada y se incluye la referencia correspondiente. En aquellos casos donde no se haya hecho mención a una traducción publicada implica que la traducción me corresponde. Por último, se incluyen unas notas de trabajo a los textos citados. Estas notas exponen las claves de interpretación asumida en nuestro análisis, así como comentarios u observaciones sobre algunos pasajes clave.

B.1. USOS DE TÉRMINOS DE LA RAÍZ ΣΟΦ- PREVIOS AL 480

B.1.1. ΣΟΦΙΑ

B.1.1.1. Épica

S1. Hom. *Il.* 411-412 (ed. Allen; trad. Crespo Güemes [BCG])

ἀλλ' ὡς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει |
τέκτονος ἐν παλάμησι δαήμονος, ὅς ῥά τε
πάσης | εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνησιν
Ἀθήνης

Como la plomada sirve para tallar recta la quilla de una nave | en las manos de un experto carpintero que conoce a fondo | toda su técnica [*eidê sophíes*] gracias a la inspiración de Atenea.

a) Interpretaciones antiguas del término σοφία en Homero

S2a. Σ *in Il.* 15.412a.2 (ed. Erbse)

ὅτι ἅπαξ ἐνταῦθα σοφίαν ὠνόμασε καὶ οὐ τὴν
λογικὴν, ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην

que una sola vez allí denomina *sophía* no a la lógica sino al arte de la carpintería.

S2b. Eust. *Comm. ad Hom. Il.* 3.749.20-22 (ed. van der Valk)

Σοφίαν δὲ οὐ τὴν λογικὴν φησιν, ἀλλ' ἀπλῶς
τὴν τέχνην ἔθει ἀρχαίῳ, καὶ μάλιστα τὴν
χειρωνακτικὴν, ἣν οἶδέ τις ὑποθημοσύναις
Ἀθήνης κατὰ τὸν ποιητὴν, τῆς, ὡς πολλαχῶ
δηλοῦται, τοιαύταις τέχναις ἐπιστατούσης.

Sophía no se dice de la lógica, sino simplemente de la técnica en su uso antiguo, y sobre todo la técnica manual, que se sabe por inspiración de Atenea, según el poeta, la que rige en tales técnicas, como se muestra por doquier.

S3. Eust. *Comm. ad Hom. Il.* 3.749.22-25 (ed. van der Valk)

Οἱ γὰρ παλαιοὶ σοφοὺς ἐκάλουν ἅπαντας
τοὺς τεχνίτας, ὡς τὸ «σοφὸς ἦραρε
τέκτων», καὶ Σοφοκλῆς [fr. 906 (*TrGF*)]
δέ, φασί, τὸν κιθαρῳδὸν σοφιστὴν λέγει, καὶ
τὸν ῥαβφῶδον Εὐπόλις [fr. 483 (*PCG*)].

Los antiguos, pues, llamaron ‘sabio’ [*sophoús*] a todo aquel que ejercitaba una técnica [*tekhnítas*] (*i.e.* profesión), como en la expresión “un carpintero hábil construyó”, y Sófocles llama ‘sofista’ al

citaredo [fr. 906 (*TrGF*)] y Éupolis al rapsodo [fr. 483 (*PCG*)].¹⁵⁶⁶

b) Σοφία como conocimiento de las cosas humanas y divinas

S4a. Σ^T in *Il.* 15.412.b¹, 94-95 (ed. Erbse)

οἱ δὲ φιλόσοφοι σοφίαν εἶναι θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῆς περὶ ἑκάτερον αἰτίας.

Los filósofos <decían> que ‘*sophía*’ es de las cosas humanas y divinas, así como de la causa en cada caso.

S4b. Eust. *Comm. ad Hom. Il. et Od.*, III 749.25-27 (ed. van der Valk)

Δῆλον δὲ ὅτι οἱ ὕστερον φιλόσοφοι σοφίαν ἄλλως εἶναι φασιν ἐπιστήμην θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῆς περὶ ἑκάτερον αἰτίας.

Es evidente que los filósofos posteriores, por el contrario, decían que ‘*sophía*’ es el conocimiento de las cosas humanas y divinas, así como de la causa en cada caso.

S5. Eust. *Comm. ad Hom. Il.*, III 749.25 (ed. van der Valk)

ἄπαξ δὲ ἡ λέξις <sc. σοφός> ὥδε παρὰ τῶ ποιητῇ

El término <sc. *sophós*> es un *hárax* en sus poemas.

B.1.1.2 Poesía lírica

a) Safo

S6. Sapph. fr. 56.2 (ed. Voigt) [= (*PLF*)] (trad. Rodríguez Adrados *LGA*)

οὐδ' ἴαν δοκίμωμι προσίδοισαν φάος ἄλιω | ἔσσεσθαι σοφίαν ἀρθενον εἰς οὐδένα πω χρόνον τεαύταν

...no creo que una sola doncella que haya visto jamás la luz del sol, vaya a ser jamás igual a ti en sabiduría...

¹⁵⁶⁶ Cf. **S22** (Σ^T *Il.* 15.412.b¹, 93-94).

b) Solón

S7. Sol. fr. 1.49-52 (*LG*) [= fr. 1 (GP), 13 (W)]

[...] ἄλλος Ἀθηναίης τε καὶ Ἡφαίστου
πολυτέχνεω | ἔργα δαεῖς χειροῖν ξυλλέγεται
βίστον, | ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα
δῶρα διδαχθεῖς, | ἱμερτῆς σοφίης μέτρον
ἐπιστάμενος. [...]

[...] otro, instruido en las artes por Atenea
y Hefesto, el polifacético experto, con sus
manos consigue su sustento; otro,
instruido en sus dones por las Musas
Olímpicas, <lo hace> como conocedor
del precioso saber poético [...]

S8. Sol. fr. 19.15-16 (*LG*) [= fr. 23 (GP), 27 (W)]

[...] τῇ δ' ἐνάτῃ ἔτι μὲν δύναται,
μαλακώτερα δ' αὐτοῦ | πρὸς μεγάλην ἀρετὴν
γλώσσά τε καὶ σοφίη. [...]

[...] en el noveno <período> aún es capaz,
pero su lengua y su sabiduría son muy
débiles respecto de una gran excelencia;
[...]

B.1.2. ΣΟΦΕΣ

B.1.2.1. Ἐπίκα

S9. *h.Hom.* fr. 2 (W) (ed. [W]; trad. Bernabé [BCG])

τὸν δ' οὐτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὐτ'
ἀροτῆρα | οὐτ' ἄλλως τι σοφόν· πάσης δ'
ἡμάρτανε τέχνης.

Los dioses no lo hicieron cavador, ni
labrador, | ni hábil para cosa alguna.
Fracasaba en toda clase de trabajo.

B.1.2.2. Poesía lírica

B.1.2.2.1. Alcmán

S10. Alcm. fr.2.i, 1-2 (*PMG*)

Κάστωρ τε πύλων ὠκέων δματῆρες ἵππόται
σοφοὶ | καὶ Πωλυδεύκης κυδρός

Cástor y Polideuctes glorioso, domadores
de veloces potros, ambos excelentes
jinetes.

S11. Alcm. fr.16, 1-3 (*PMG*)

οὐκ ἦς ἀνήρ ἀγρείος οὐδὲ σκαιὸς οὐδὲ †παρὰ
σοφοῖσιν† οὐδὲ Θεσσαλὸς γένος

no era un hombre rústico, ni ignorante —
ni siquiera entre los sabios—, ni era un
tesalio

B.1.2.2.2. Arquíloco

S12. Archil. fr. 211 (*IEG*) [= fr. 44 (D); fr. 112 (*LG*)] (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

τρίαιναν ἐσθλὸς καὶ κυβερνήτης σοφός

práctico en el manejo del tridente y hábil
piloto

B.1.3. ΣΟΦΙΑ ΥΣΟΦΟΣ

B.1.3.1. Teognis

a) σοφός como “experto en un oficio”, “conocedor”, “sensato”

S13. Thgn. vv. 901-2 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

Ἔστιν ὁ μὲν, ὁ δ’ ἀμείνων ἔργων ἕκαστον· |
οὐδεὶς δ’ ἀνθρώπων αὐτὸς ἅπαντα σοφός

Para cada cosa hay uno que es peor y otro
que es mejor; y ningún hombre es
entendido en todas ellas [*hápanta sophós*].

S14. Thgn. vv. 119-20 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

Χρυσοῦ κιβδήλιου καὶ ἀργύρου ἀσχετὸς ἄτη,
| Κῆρνε, καὶ ἐξευρεῖν ῥάδιον ἀνδρὶ σοφῶ·

Es soportable el contratiempo que viene
del oro y la plata falsos, oh Cirno, y es fácil
de descubrir para un conocedor.

S15. Thgn. vv. 499-502 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

Ἐν πυρὶ μὲν χρυσόν τε καὶ ἀργυρον ἴδριες
ἄνδρες | γινώσκουσ’, ἀνδρὸς δ’ οἶνος ἔδειξε
νόον, | καὶ μάλα περ πινυτοῦ, τὸν ὑπὲρ
μέτρον ἤρατο πίνων, | ὥστε καταισχῦναι καὶ
πρὶν ἐόντα σοφόν.

En el fuego reconocen el oro y la plata los
entendidos; y el carácter del hombre, por
muy sensato que sea, es el vino el que lo
hace ostensible bebiéndolo en exceso,
hasta cubrir de infamia al que antes era
sabio [*sophón*].

b) σοφίη en referencia a los ‘saberes prácticos’ (artes y técnicas)

S16. Thgn. vv. 563-66 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

Κεκλήσθαι δ' ἐς δαίτα, παρέζεσθαι δὲ παρ'
ἐσθλόν | ἄνδρα χρεῶν σοφίην πᾶσαν
ἐπιστάμενον. | τοῦ συνιεῖν, ὅποταν τι λέγῃ
σοφόν, ὄφρα διδαχθῆς | καὶ τοῦτ' εἰς οἶκον
κέρδος ἔχων ἀπίης.

Es bueno ser invitado a un banquete y sentarse junto a un hombre de calidad, conocedor de la sabiduría toda [*sophíen pásan*], para escucharle cuando diga alguna cosa interesante, a fin de aprender y regresar a casa con esa ganancia.

S17. Thgn. vv. 769-770 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*], levemente modificada)

Χρῆ Μουσῶν θεράποντα καὶ ἄγγελον, εἴ τι
περισσόν | εἰδείη, σοφίης μὴ φθονερὸν
τελέθειν

El servidor y mensajero de las musas, si posee un arte superior, no lo oculte por envidia de la sabiduría [*sophía*]

S18. Thgn. vv. 875-6 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*], levemente modificada)

<sc. Οἶνε> ἐσθλὸν καὶ κακὸν ἐσσι. τίς ἂν σέ
τε μωμήσαιτο, | τίς δ' ἂν ἐπαινήσῃ μέτρον
ἔχων σοφίης;

[Oh Vino], eres una cosa buena y mala: ¿qué hombre con buen juicio es capaz de censurarte o de alabarte?

S19. Thgn. vv. 1156-1159 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

Πλοῦτος καὶ σοφίη θνητοῖσ' ἀμαχώτατον
αἰεὶ. | οὔτε γὰρ ἂν πλούτου θυμὸν
ὑπερκορέσαις. | ὡς δ' αὐτως σοφίην ὁ
σοφώτατος οὐκ ἀποφεύγει, | ἀλλ' ἔραται,
θυμὸν δ' οὐ δύναται τελέσαι.

La riqueza y la sabiduría son para los mortales las cosas más difíciles de conquistar: pues no es posible saciar el ansia de riquezas e, igualmente, el hombre más sabio no rehusa la sabiduría [*aiutos sophíen ho sophótatos*], sino que la desea y no puede satisfacer su anhelo de ella.

S20. Thgn. v. 218 (*LG*) (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

κρέσσων τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης.

La habilidad es preferible a la intransigencia

S21. Thgn. v. 1074 (LG) (trad. Rodríguez Adrados [LG])

κρείσσόν τοι σοφίη καὶ μεγάλης ἀρετῆς.

La habilidad tiene más eficacia que una virtud excelsa.

B.1.3.2. Πίνδαρο

a) σοφία como valor aristocrático

S22. Pi. O. 2.86-88 (SM) (trad. Ortega [BCG])

σοφός ὁ πολλὰ φυᾶ | μαθόντες δὲ λάβροι |
παγγλωσσία κόρακες

sophós es el que sabe mucho por naturaleza; | mientras que quienes aprenden, los que <charlan> con vehemente | palabrería, son cuervos.

b) σοφός, como elocuencia y naturaleza

S23. Pi. P. 1.41-42 (SM) (trad. Ortega [BCG])

ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροταίαι
ἀρεταίς, | καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ
περὶ γλωσσοῖ τ' ἔφυν.

De los dioses provienen todos los recursos para las excelencias de los mortales, | por estos <recursos> nacen los hombres sabios, de brazos fuertes y lengua | elocuente.

S24. Pi. P. 3.113-115 (SM) (trad. Ortega [BCG])

[...] ἐξ ἐπέων κελαδενῶν, τέκτονες οἷα
σοφοὶ | ἄρμοσαν, γινώσκομεν <sc. Νέστορα
καὶ Λύκιον Σαρπηδόν>. ἃ δ' ἀρετὰ κλειναῖς
ἀοιδαῖς | χρόνια τελέθει.

[...] los conocemos <sc. a Néstor y Sarpedonte> por palabras ruidosas que hábiles artesanos [*téktones*] unieron. A través de gloriosas canciones, la excelencia se hace plena en el tiempo.

B.1.3.3. Heráclito

a) *Forma nominal: σοφία*

S25. Heraclit. fr. 83 (DK) [= Pl. *Hr.Ma.* 289b] (ed. DK)¹⁵⁶⁷

ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος
φανεῖται καὶ σοφία¹⁵⁶⁸ καὶ κάλλει καὶ τοῖς
ἄλλοις πᾶσιν.

El más sabio de los hombres parece un mono en comparación con un Dios, tanto en sabiduría y hermosura como en todo lo demás.

S26. Heraclit. fr. 112 (DK) [= Stob. *Flor.* 1.178] (ed. Mch^a)¹⁵⁶⁹

σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα
λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας.

Ser moderado es una de las mayores excelencias, y sabiduría <consiste en nosotros> decir la verdad y actuar de acuerdo con la naturaleza <de las cosas>, escuchándola.

b) *Forma abstracta: τὸ σοφόν*

S27. Heraclit. fr. 32 (DK) [= Clem. *Strom.* 5.115.1; Eus. *PE* 13.13.42] (ed. Mch^a; trad. Mch^b)¹⁵⁷⁰

ἐν, τὸ σοφὸν μῶνον, | λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει
καὶ ἐθέλει Ζητῆς ὄνομα.

Un <sc. Ser>, el único <sc. Ser verdaderamente> sabio, | no admite y admite ser llamado con el nombre de Zeus.

¹⁵⁶⁷ [= 22B83 (DK), 9D77 (LM), F82-83 (Mev), 92b (Mch), B2 (Colli), 56 (Kahn), 72 (D-S), 98 (Byw)].

¹⁵⁶⁸ σοφία aparece en todas las lecciones de los manuscritos y es seguida por los editores de Platón; sin embargo, Marcovich (1968) 485, opta por la forma jónica σοφίη. No obstante, Mouraviev (1999-2011) III.3.B/iii *ad loc.*, sostiene que esta lectura fue incorporada en la edición de Bruno Snell (*Heraklit*, München 1940), de modo que su incorporación en las ediciones modernas responde a un trabajo poco profundo sobre las fuentes.

¹⁵⁶⁹ [= 22B112 (DK), 9D114 (LM), F112 (Mev), 1k + 23f (Mch), A15 (Colli), 32 (Kahn), 70b (Fronterotta), 75 (D-S), 107 (Byw)].

¹⁵⁷⁰ [= 22B32 (DK), 9D45 (LM), F32 (Mev), 84 (Mch), A84 (Colli), 118 (Kahn), 10 (Fronterotta), 67 (D-S), 65 (Byw)].

S28. Heraclit. fr. 41 (DK) [= D.L. 9.1; Plut. *De Iside et Osiride* 76, apud *Mor.* 382B] (ed. Mev; trad. pers.)¹⁵⁷¹

ἔστι γὰρ ἓν τὸ σοφόν· | ἐπίστασθαι γνώμην |
ὅτε κινεῖται κυβερνήσαι | πάντα διὰ πάντων.

Pues, lo sabio es uno: establecer el conocimiento para gobernar todas las cosas a través de todas.

B.1.4. ΣΟΦΙΖΕΣΘΑΙ

B.1.4.1. Primer testimonio

S29. Hes. *Op.* 649 (trad. Pérez Giménez [BCG], modificada)

δείξω δὴ τοὶ μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης,
| οὔτε τι ναυτιλῆς σεσοφισμένος οὔτε τι
νηῶν.

te indicaré las reglas [*métra*] del resonante mar | aunque nada entendido soy en navegación y en naves.

B.1.4.2. Testimonios sobre el uso del término antes del 480

S30. Ibyc. fr. 1a [*PMG*]

Μοῖσαι σεσοφ[ισμ]ῆναι

las Musas muy sabias

S31. Thgn. 19-20 [*LG*] (trad. Rodríguez Adrados [*LG*])

Κύρνε, σοφιζομένω μὲν ἐμοὶ σφηγίς
ἐπικείσθω | τοῖσδ' ἔπεσιν

Cirno, tengan un sello estos versos que compongo

S32. *IG I²* 678

[ἔσθλον] τοῖσι σοφοῖσι σο[φ]ί[ζ]εσθ[αι κ]ατ[ὰ
τέχνην | ὅς γὰρ] ἔχει τέχνην, λῶσον ἔχ[ει
βίωτον]

[Es bueno] para los expertos e[j]ercitar sus habili[dades de a]cuerd[o con su oficio]; [porque el que] tiene un oficio tie[ne] una [vida m]ejor

¹⁵⁷¹ [= 22B41 (DK), 9D44 (LM), F41 (Mev), 85 (Mch), A73 (Colli), 54 (Kahn), 70b (Fronterotta), 13 (D-S), 19 (Byw)]

B.1.5. ΣΟΦΙΣΤΉΣ

S33a. Pi. I. 5.28-29 (SM) (trad. Ortega [BCG], levemente modificada):

[...] μελέταν δὲ σοφισταῖς | Διὸς ἕκατι
πρόσβαλον σεβιζόμενοι. [...]

[...] Y atención a los poetas [*sophistai*] |
procuraron, por voluntad de Zeus, los que
son venerados [...]

S33b. [**S59**] Σ^{BD} Pi. I. 5.28 (Drachmann 1903-27, III 244.28)

σοφιστὰς μὲν καὶ σοφοὺς ἔλεγον τοὺς
ποιητὰς. [... **S59**]

Llamaban sofistas y sabios a los poetas. [...
S59]

B.2. USOS CON VALOR MORAL NEUTRO DE ΣΟΦΙΣΤΗΣ (SIGLOS V Y IV)

B.2.1. SINÓNIMO DE ΣΟΦΟΣ

S34. D.L. 1.12 [= Cratin. fr. 2 (PCG), fr. 2 (Kock)] (ed. PCG)

οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο· καὶ οὐ
μόνον <οὔτοι>, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ
σοφισταί, καθὰ καὶ Κρατῖνος ἐν Ἀρχιλόχοις
τοὺς περὶ Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον ἐπαινῶν
οὕτως καλεῖ.

Eran llamados ‘sabios’ [*sophoi*] y ‘sofistas’
[*sophistai*]. Y no sólo ellos, sino incluso los
poetas eran sofistas, como, por ejemplo, así
llama Cratino en *Los Arquílocos* a los
discípulos de Homero y Hesíodo, al
elogiarlos.

S35a. Phot. *Lexicon* 528.25 (ed. Naber 1864-65)

τὸ δὲ παλαιὸν σοφιστῆς ὁ σοφὸς ἐκαλεῖτο

Se llamaban sabios [*sophós*] a los antiguos
sofistas.

S35b. Eust. *Comm. ad. Il.* 15.412, III 749.22-23 (ed. van der Valk 1971-87) [**< S3**]

Οἱ γὰρ παλαιοὶ σοφοὺς ἐκάλουσαν ἅπαντας
τοὺς τεχνίτας

Los antiguos, pues, llamaron ‘sabio’
[*sophoús*] a todo aquel que ejercitaba una
técnica [*tekhnitás*] (i.e. profesión)

B.2.2. DRAMA

B.2.2.1. Designación del “sujeto sapiente”

S36. A. *Pr.* 62 (ed. Murray [OCT]; trad. Perea Morales [BCG])

[Κρ.] καὶ τήνδε νῦν πόρπασον ἀσφαλῶς, ἵνα
μάθῃ σοφιστῆς ὧν Διὸς νωθέστερος;

[Fuerza:] Ahora, asegura este otro
también, para que aprenda que a pesar de
ser sabio [*sophistes*] es más torpe que Zeus.

S37. A. *Pr.* 944 (ed. Murray [OCT]; trad. Perea Morales [BCG])

[Ἑρ.] σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς
ὑπέρπικρον, τὸν ἐξαμαρτόντ' εἰς θεοὺς
ἐφημέροις πορόντα τιμάς, τὸν πυρὸς κλέπτην
λέγω

[Hermes:] A ti, al sabio [*sophistén*], al que
en dureza supera al más duro, al que faltó
contra los dioses al entregar sus honores a
los efímeros, al ladrón del fuego me estoy
dirigiendo.

B.2.2.2. Designación de la “habilidad sapiente” del sujeto

S38. E. *Heracl.* 993 [991-98] (ed. Murray [OCT]; trad. López Férez [BCG])

[Ἐυ.] ἐπεὶ δ' ἐκείνῳ δυσμένειαν ἠράμην |
καῖγων ἀγῶνα τόνδ' ἀγωνιούμενος, | πολλῶν
σοφιστῆς πημάτων ἐγιγνόμην | καὶ πολλ'
ἔτικτον νυκτὶ συνθακῶν αἰεὶ, | ὅπως διώσας
καὶ κατακτείνας ἐμοὺς | ἐχθροὺς τὸ λοιπὸν μὴ
συνοικίην φόβῳ, | εἰδῶς μὲν οὐκ ἀριθμὸν
ἀλλ' ἐτητύμῳ | ἄνδρ' ὄντα τὸν σὸν παῖδα·
καὶ γὰρ ἐχθρὸς ὧν

[Euristeo:] Y una vez que emprendí mi
hostilidad contra él <sc. Heracles> y
comprendí que había que librar este
combate, me convertí en artífice
[*sophistés*] de muchas penalidades y
muchas engendraba yo entrevistándome
con la noche sin cesar, con el fin de no
cohabitar en lo sucesivo con el miedo
cuando yo hubiera rechazado y dado
muerte a mis enemigos, sabiendo que tu
hijo no era un número más, sino un
hombre de verdad.

S39. E. *Hipp.* 921-4 (ed. Murray [OCT]; trad. Medina González [BCG])

[Ιπ.] δεινὸν σοφιστὴν εἶπας, ὅστις εὖ φρονεῖν
τοὺς μὴ φρονούντας δυνατὸς ἐστ' ἀναγκάσαι.
ἀλλ' οὐ γὰρ ἐν δέοντι λεπτοurgerεῖς, πάτερ,
δέδοικα μὴ σου γλῶσσ' ὑπερβάλλῃ κακοῖς.

[Hipólito:] Muy hábil [*sophistén*] debe ser
aquel que es capaz de obligar a ser sensatos
a los que no lo son. Pero no es momento de
sutilezas, padre, temo que tu lengua
desvaría a causa de tus desgracias.

S40. E. *Supp.* 902-3 (ed. Murray [OCT]; trad. [BCG])

[οὐκ ἐν λόγοις ἦν λαμπρός, ἀλλ' ἐν ἀσπίδι |
δεινὸς σοφιστής, πολλὰ τ' ἐξευρεῖν σοφά.]

No era un portavoz brillante, sino un hábil
artesano [*sophistés*] en el arte de la guerra,
con muchos planes astutos.

S41. Cic. *Fam.* 13.15.2; Plut. *Alex.* 53.2, *Mor.* 1128b; Luc. *Apol.* 5 [= E. fr. 905 (*TrGF* 5)]

μισῶ σοφιστὴν, ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός.

Odio al sofista que no se hace sabio a sí
mismo.

S42. S. *Aletes* fr. 92 (*TGF*) [= Trag. Adesp. F 1b (*TrGF* 2)]

ψυχὴ γὰρ εὖνους καὶ φρονοῦσα τοῦνδικον |
κρείσων σοφιστοῦ παντός ἐστιν εὐρέτις

Pues un alma bien intencionada y que
entiende lo justo | mejor que cualquier
experto puede descubrir <la verdad>

S43. Numen. fr. 25 *apud* Eus. *PE* 14.6.1 [= Trag. Adesp. F *323 (*TrGF* 2)]

δεινὸς σοφιστής, τῶν ἀγυμνάστων σφαγεύς
[...]

Terrible especialista, asesino de inexpertos
[...]

B.2.3. PROSA ÁTICA

B.2.3.1. Personas con reputación de sabios

S44. Pl. R. 596d (ed. Slings [OCT]; trad. Mársico & Divenosa [CGL])

Πάνυ θαυμαστόν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν.

Hablas de un sabio [*sophistén*] realmente admirable, dijo.

S45. Isoc. 1.51 (ed. Mathieu & Brémond [B]; trad. Guzmán Hermida [BCG])

Οἷς δεῖ παραδείγμασι χρώμενους ¹⁵⁷²
ὀρέγεσθαι τῆς καλοκαγαθίας καὶ μὴ μόνον
τοῖς ὑφ' ἡμῶν εἰρημένους ἐμμένειν ἀλλὰ καὶ
τῶν ποιητῶν τὰ βέλτιστα μαθάνειν καὶ τῶν
ἄλλων σοφιστῶν, εἴ τι χρήσιμον εἰρήκασιν,
ἀναγιγνώσκειν.

Es preciso que tú, sirviéndote de estos ejemplos, aspire a una conducta intachable, y que no sólo permanezcas fiel a lo que hemos dicho, sino que también aprendas lo mejor de los poetas y leas lo que de útil hayan podido decir otros oradores [*sophistôn*].

S46. Isoc. 2.13 (ed. Mathieu & Brémond [B]; trad. Guzmán Hermida [BCG])

μήτε τῶν ποιητῶν εὐδοκιμούντων μήτε τῶν
σοφιστῶν μηδενὸς οἴου δεῖν ἀπείρωσ | ἔχειν
[...]

no creas que has de desconocer a ningún poeta ni sofista bien reputado [...]

S47. Isoc. 10.9 (ed. Mathieu & Brémond [B]; trad. Guzmán Hermida [BCG])

τοὺς γὰρ ἀμφισβητοῦντας τοῦ φρονεῖν καὶ
φάσκοντας εἶναι σοφιστὰς οὐκ | ἐν τοῖς
ἡμελημένοις ὑπὸ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἐν οἷς
ἅπαν|τές εἰσιν ἀνταγωνισταί, προσήκει
διαφέρειν καὶ κρείττους | εἶναι τῶν ἰδιωτῶν.

a los que disputan sobre la inteligencia y andan diciendo que son sofistas, les conviene destacar y mostrar que son superiores a la gente común, no en lo que ha sido pasado por alto por los demás, sino en lo que todos rivalizan.

S48. Isoc. 15.268 (ed. Mathieu & Brémond [B]; trad. Guzmán Hermida [BCG])

[...] μὴ μέντοι περιδεῖν | τὴν φύσιν τὴν
αὐτῶν κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τούτοις μηδ'

[...] no permitan que sus dotes naturales se pierdan en ellas <sc. la educación en

¹⁵⁷² Seguimos la lectura de Mandilaras (2003).

| ἐξοκειλασαν εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμέων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἐν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν.

gramática, música y gimnasia> ni encallen en las palabras de los sofistas antiguos, de los que uno dijo que es infinito el número de seres, Empédocles que eran cuatro, y entre ellos había odio y amor, Ión que no eran más de tres, Alcmeón solo dos, Parménides y Meliso uno, y Gorgias que no había absolutamente ninguno.

B.2.3.2. σοφιστής como “ejercicio de un saber con un alto grado de experticia”

S49. Pl. *Lg.* 204a (ed. Burnet [OCT]; trad. Lledó [BCG])

Μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, οὐ φαῦλός γε ἀνὴρ, ἀλλ' ἱκανὸς σοφιστής.

[<Hipotales>] Pues, por Zeus, que no es malo el hombre, sino un maestro muy capaz [*hikanòs sophistés*].

S50. Pl. *Men.* 85b (ed. Burnet [OCT]; trad. Olivieri [BCG], modificada)

[ΣΩ.] Καλοῦσιν δέ γε ταύτην διάμετρον οἱ σοφισταί· ὥστ' εἰ ταύτη διάμετρος ὄνομα, ἀπὸ τῆς διαμέτρου ἄν, ὡς σὺ φῆς, ὦ παῖ Μένωνος, γίγνοιτ' ἂν τὸ διπλάσιον χωρίον.

[Sócrates:] Los “expertos” [*sophistai*] la llaman “diagonal”, y puesto que si “diagonal” es su nombre, de la diagonal se llegará a obtener, como tú dices, servidor de Menón, la superficie doble.

S51. Pl. *Smp.* 208c (ed. Burnet [OCT]; García Gual [BCG])

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασά τε καὶ εἶπον Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτη Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει;

Cuando hube escuchado este discurso, lleno de admiración le dije:

Καὶ ἦ, ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί, Εὐ ἴσθι, ἔφη, [...]

—Bien, sapientísima Diotima, ¿es esto así en verdad? Y ella, como los auténticos sofistas, me contestó [...]

S52. X. *Mem.* 1.1.11 (ed. Marchant [OCT]; trad. Zaragoza [BCG])

οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβές οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πρᾶττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἤπερ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ

Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito. Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman *kósmos* y por qué leyes

τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.

necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupaban de tales cuestiones.

S53. X. *Cyr.* 3.1.14 (ed. Marchant [OCT]; trad. Vegas Sansalvador [BCG])

ὁ δὲ παῖς αὐτοῦ Τιγράνης ἐπήρετο τὸν Κῦρον· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Κῦρε, ἐπεὶ ὁ πατὴρ ἀποροῦντι ἔοικεν, ἢ συμβουλεύσω περὶ αὐτοῦ ἃ οἶμαί σοι βέλτιστα εἶναι; καὶ ὁ Κῦρος, ἡσθημένος, ὅτε συνεθήρα αὐτῷ ὁ Τιγράνης, σοφιστὴν τινα αὐτῷ συνόντα καὶ θαυμαζόμενον ὑπὸ τοῦ Τιγράνου, πάνυ ἐπεθύμει αὐτοῦ ἀκοῦσαι ὅ τι ποτ' ἐροίη· καὶ προθύμως ἐκέλευσε λέγειν ὅ τι γινώσκοι.

Pero su hijo, Tigranes, preguntó a Ciro: “Dime, Ciro, exclamó, ya que mi padre parece no saber qué contestar, ¿puedo aconsejarte yo sobre este particular lo que creo que es mejor para ti?”. Y Ciro, que se había dado cuenta, cuando Tigranes iba de caza con él, de que tenía consigo un sofista y de que él gozaba de la admiración de Tigranes, deseó ardientemente escuchar lo que pudiera decir y le pidió con interés que expresara su opinión.

S54. Ath. 10.454 [= Anon. Epitaph. a Thrasym. 85A8 (DK); 124 (FGE)]

Νεοπτόλεμος δὲ ὁ Παριανὸς ἐντῷ Περὶ ἐπιγραμμάτων ἐν Χαλκηδόνι φησὶν ἐπὶ τοῦ Θρασυμάχου τοῦ σοφιστοῦ μνήματος ἐπιγεγράφθαι τὸδε τὸ ἐπίγραμμα·

Neoptólemo de Pario, en su obra *Sobre inscripciones*, dice que en Calcedonia, sobre la tumba del sofista Trasímaco, se encuentra escrito este epigrama:

τοῦνομα θῆτα ῥῶ ἄλφα σὰν ὕ μῦ ἄλφα χεῖ οὐ σάν. | πατρις Χαλκηδών· ἢ δὲ τέχνη σοφίη. (85A8 [DK] = FGE 124)

«El nombre es *thêta, rhô, álpha, sán, ý, mú, álpha, kheí, ou, sán*. | Patria: Calcedonia; la profesión [*tékhnē*]: sabiduría.»

B.2.3.3. Como sinónimo de τεχνίτης: referido a ciertos aspectos de la actividad del “poeta”

S55 [= S26] Pi. I. 5.28 (SM)

S56. Σ^T Il. 15.412.b¹, 90-94 [= S. fr. 906 (*TrGF*); Eup. fr. 483 (*PCG*):

σοφίης: ἀντὶ τοῦ τέχνης... πᾶσαν δὲ τέχνην οὕτω καλοῦσι, σοφοὺς τοὺς τεχνίτας· καὶ τὸν κίθαρῶδὸν «σοφιστὴν» Σοφοκλῆς [fr. 906

sophies: <es usado> en lugar de “oficio”... ellos refieren con éste término a todo oficio, y <llaman> *sophoi* a todo aquel que

TrGF] καὶ τὸν ῥαψῳδὸν Εὐπόλις [fr. 483 *PCG*].

tiene un oficio. Sófocles llama *sophistés* al citarista [fr. 906 *TrGF*], y Éupolis usa ese término para el rapsoda [fr. 483 *PCG*].

B.2.3.4. σοφιστής referido a los músicos

S57. Ath. 14.632c [= A. fr. 314. (*TrGF* 3)]

εἶτ' οὖν σοφιστῆς καλὰ¹⁵⁷³ παραπαίων χέλυς

«Y luego el sofista golpeó dulcemente la lira.»

S58. Ath. 14.632c [= A. fr. 314 (*TrGF* 3)]

καὶ πάντας τοὺς χρωμένους τῇ τέχνῃ ταύτῃ σοφιστὰς ἀπεκάλουν [... = **S57**]

Y <sc. los antiguos> llamaron «sofista» a todos los que se dedicaron al estudio de esta técnica <sc. la ejecución de la lira> [... = **S57**]

S59. [> **S26.b**] Σ^{BD} Pi. I. 5.28 (Drachmann 1903-27, III 244.28) [= S. fr. 906 (*TrGF* 5)] (trad. Lucas de Dios, [BCG])

σοφιστὰς μὲν καὶ σοφοὺς ἔλεγον τοὺς ποιητὰς. Σοφοκλῆς·

Llamaban sofistas y sabios a los poetas. Sófocles:

«μὲν' εἰς σοφιστὴν ἐμόν» (S. fr. 906 [*TrGF* 5])

«...a mi sofistas...»

S60. Hsch. σ 1371

σοφιστὴν· πᾶσα.ν τέχνην σοφίαν ἔλεγον, καὶ σοφιστὰς τοὺς περὶ μουσικὴν διατρίβοντας καὶ τοὺς μετὰ κιθάρας ἄδοντας.

sophistén refiere a toda técnica [*tékhnēn*] entendida como saber [*sophía*], y *sophistai* a quienes gastan su tiempo en el arte de las musas [*mousiké*] y en cantar con la cítara.

¹⁵⁷³ καλὰ cod.: Ἰάδα Wilamowitz: σκαῖα Ellis.

S61. Ath. 44d [= Phryn.Com. fr. 74.2 (PCG)]

λάρους θρηγεῖν, ἐν οἷσι Λάμπρος
ἐναπέθνησκεν, ἄνθρωπος ᾧν ὕδατοπότης,
μινυρὸς ὑπερσοφιστής, Μουσῶν σκελετός,
ἀνδόνων ἠπιάλος, ὕμνος Ἄιδου.

<Dicen> que las gaviotas cantaron el
lamento en cuya presencia falleció
Lampro, un hombre bebedor de agua,
hiper-sabio llorón, esqueleto de las Musas,
pesadilla de ruiseñores, canción de la
Muerte.

S62. Ath. 44d [= Phryn.Com. fr. 74.2 (PCG)]

λάρους θρηγεῖν, ἐν οἷσι Λάμπρος
ἐναπέθνησκεν, ἄνθρωπος ᾧν ὕδατοπότης,
μινυρὸς ὑπερσοφιστής, Μουσῶν σκελετός,
ἀνδόνων ἠπιάλος, ὕμνος Ἄιδου.

<Dicen> que las gaviotas cantaron el
lamento en cuya presencia falleció
Lampro, un hombre bebedor de agua,
hiper-sabio llorón, esqueleto de las Musas,
pesadilla de ruiseñores, canción de la
Muerte.

S63. Σ ad Ar. *Nu.* 331a [= Pl.Com. fr. 149 (PCG)]

Πλάτων γοῦν ὁ κωμικός ἐν δράματι
Σοφισταῖς καὶ τὸν Ὀπούντιον αὐλητὴν
Βακχυλίδην εἰς τοῦνομα κατέταξε τῶν
σοφιστῶν.

En cualquier caso, el poeta cómico Platón
en <su obra> *Sofista* ha incluido al
flautista [*auletèn*] Baquilides de Opunte
con el nombre de “sofista”.

S64. Ath. 16.638CD [= Anaxandr. fr. 16.6 (PCG)] (trad. Sanchis Llopis *et al.* [BCG])

καὶ Ἀναξανδρίδης ἐν Ἡρακλεῖ.

También Anaxándrides, en *Heracles*:

ὁ μὲν γὰρ εὐφυῆς τις εἶναι φαίνεται· | ὡς
δ' εὐρύθμως λαβὼν τὸ μελετητήριον | εἶτ'
ἐσχεδίασε δριμέως ενπαπαι, | μεστὸς
γενόμενος πρὸς τὸν Ἀργᾶν βούλομαι | [5]
κωδωνίσσας πέμψαι σ' ἀγωνιούμενον, | ἵνα
καὶ σὺ νικᾷς τοὺς σοφιστάς, ὧ φίλε.

Pues éste parece ser hombre de talento.
| ¡Con qué estilo ha tomado el
instrumento de práctica | y a
continuación ha improvisado con
agudeza † *enpapai* † ! | Ya bastante te
he escuchado; contra Argas quiero |
[5] enviarte a competir, una vez he
puesto a prueba tu sonido | para que
también tú venzas a los sofistas, amigo.

B.2.3.5. Usos de σοφιστής en Heródoto

a) “Adivinos”

S65. Hdt. 2.49.1 (ed. Wilson [OCT]; trad. Schrader [BCG]).

[...] οἱ ἐπιγεγόνεμοι τούτω σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν·

[...] los sabios [*sophistai*] que vivieron con posterioridad a él <sc. Melampo> lo explicitaron detalladamente.

b) “Hombres expertos en política (Solón)”

S66. Hdt. 1.29.1 (ed. Wilson [OCT]; trad. Schrader [BCG])

[...] ἀπικνέονται ἐς Σάρδις ἀκμαζούσας πλούτῳ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί, οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύγχανον ἐόντες, ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο, καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνήρ Ἀθηναῖος, [...]

[...] fueron llegando, sucesivamente y por diversas razones, a Sardes, que estaba en el cenit de su riqueza, todos los sabios [*sophistai*] de Grecia que a la sazón vivían; y entre ellos Solón, [...]

c) “Filósofos (Pitágoras)”

S67. Hdt. 4.95.2 (ed. Wilson [OCT]; trad. Schrader [BCG])

[...] Ἑλλησί τε ὁμιλήσαντα καὶ Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ

[...] había tenido trato con griegos y especialmente con Pitágoras, uno de los mayores sabios de Grecia.

B.2.3.6. σοφιστής en referencia a los φύσικοι

S68. Hp. VM 20 (ed. Heiberg [CMG]; trad. Eggers Lan [BM])

Λέγουσι δὲ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἐνὶ δυνατὸν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους, τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος

Sin embargo, algunos médicos y filósofos [*sophistai*]¹⁵⁷⁴ afirman que no sería posible que entendiera medicina aquel que no supiese qué es el hombre, y que es necesario que esto sea aprendido por aquel que se proponga tratar correctamente a los hombres. Pero su teoría corresponde a la

¹⁵⁷⁴ Eggers Lan (1987), siguiendo a Vegetti, traduce σοφισταὶ por “filósofo” en lugar de “sabio”, debido a que el término es usado en sentido no peyorativo y que dos o tres líneas más abajo el autor utiliza φιλοσοφίη y pone como ejemplo a Empédocles. Asimismo, alude a que el testimonio de Diógenes de Apolonia (S34 [=Simp. in Ph. 151.20]) también asocia σοφιστάς con φυσιολόγους (filósofos naturales).

γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἤσσον νομίζω τῆ ἰητρικῆ τέχνη προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ.

filosofía [*philosophien*], como en el caso de Empédocles y otros que han escrito sobre la naturaleza, describiendo lo que es el hombre desde su comienzo, cómo se engendró originariamente y de dónde se estructuró. En lo que a mí toca, considero que cuanto ha sido dicho o escrito por un filósofo [*sophistê*] o médico sobre la naturaleza concierne menos al arte de la medicina que al de la pintura.

S69. Simp. *in Ph.* 151.20 [= Diog.Apoll. 64A4 (DK); 28D1 (LM)]

[...] αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως ἐμνήσθη καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων οὐς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστάς [...]

[...] él mismo <sc. Diógenes de Apolonia> dice que escribió a réplica contra los filósofos naturales [*physiológous*], a quienes llamó “sofistas” <es decir, “hombres sabios”> [...]

S70. Isoc. 15.268 (ed. Mandilaras [T]; trad. Guzmán Hermida [BCG])

Διατρίψαι μὲν οὖν περὶ τὰς παιδείας ταύτας χρόνον τινὰ συμβουλευσάμ' ἂν τοῖς νεωτέροις, μὴ μέντοι περιδεῖν τὴν φύσιν τὴν αὐτῶν κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τούτοις μηδ' ἐξοκειλασαν εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλήθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ νεῖκος καὶ φίλιαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμέων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν.

Yo aconsejaría a los jóvenes que pasen algún tiempo en este tipo de educación, pero que no permitan que sus dotes naturales se pierdan ni encallen en las palabras de los sofistas antiguos, de los que uno dijo que es infinito e número de seres, Empédocles que eran cuatro, y entre ellos había odio y amor,IÓN que no eran más de tres, Alcmeón sólo dos, Parménides y Meliso uno, y Gorgias que no había absolutamente ninguno.

S71. Pl. *Prot.* 312d (ed. Denyer 2008; trad. Divenosa 2006)

[ΣΩ.] εἰ δὲ τις ἐκεῖνο ἔροιτο, «ὁ δὲ σοφιστῆς τῶν τί σοφῶν ἐστιν;» τί ἂν ἀποκρινοίμεθα αὐτῷ; ποίας ἐργασίας ἐπιστάτης;

[ΙΠ.] τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὧ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;

[Sócrates:] Pero si alguien preguntara: “¿y si el sofista es entendido en los saberes de qué?”, ¿qué le responderíamos? ¿Es quien se ocupa de qué tipo de producción?

[Hipócrates:] ¿Qué podríamos decirle que es, Sócrates, sino que es quien se ocupa de hacer a alguien terrible [*deinós*] en el hablar?

S72. Isoc. 13.9-10 (ed. Mandilaras [T]; trad. [BCG])

[9] Οὐ μόνον δὲ τούτοις ἀλλὰ καὶ τοῖς τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνουμένοις ἄξιον ἐπιτιμῆσαι· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζουσιν, ἡγούονται δὲ τοῦτ' εἶναι τὴν τέχνην, ἣν ὡς πλείστους τῇ μικρότητι τῶν μισθῶν καὶ τῷ μεγέθει τῶν ἐπαγγελμάτων προσαγώνται καὶ λαβεῖν τι παρ' αὐτῶν δυνηθῶσιν· οὕτω δ' ἀναισθήτως αὐτοὶ τε διάκεινται καὶ τοὺς ἄλλους ἔχειν ὑπειλίφασιν ὥστε, χεῖρον γράφοντες τοὺς λόγους ἢ τῶν ιδιωτῶν τινὲς αὐτοσχεδιάζουσιν, ὅμως ὑπισχνούονται τοιοῦτοις ῥήτορας τοὺς συνόντας ποιήσιν ὥστε μηδὲν τῶν ἐνόητων ἐν τοῖς πράγμασιν παραλιπεῖν. [10] καὶ ταύτης τῆς δυνάμεως οὐδὲν οὔτε ταῖς ἐμπειρίαις οὔτε τῇ φύσει τῇ τοῦ μαθητοῦ μεταδιδόασιν, ἀλλὰ φασιν ὁμοίως τὴν τῶν λόγων ἐπιστήμην ὡσπερ τὴν τῶν γραμμάτων παραδώσειν, ὡς μὲν ἔχει τούτων ἐκάτερον οὐκ ἐξετάσαντες, οἰόμενοι δὲ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελμάτων αὐτοὶ τε θαυμασθήσεσθαι καὶ τὴν παιδεύσειν τὴν τῶν λόγων πλείονος ἀξίαν δόξειν εἶναι, κακῶς εἰδότες ὅτι μεγάλας ποιούσι τὰς τέχνας οὐχ οἱ τολμῶντες ἀλαζονεύεσθαι περὶ αὐτῶν, ἀλλ' οἵτινες ἂν, ὅσον ἔνεστιν ἐν ἐκάστῃ, τοῦτ' ἐξευρεῖν δυνηθῶσιν.

[9] No sólo hay que criticar a éstos <sc. quienes se dedican a la erística>, sino también a los que prometen enseñar discursos políticos; pues ellos tampoco se interesan por la verdad, sino que piensan que esto es arte: el atraer a los más posibles por la pequeñez de sus salarios y la magnitud de sus proclamas, y el recibir de ellos lo que puedan. Tan estúpidos son y han creído que lo son los demás, que, escribiendo peores discursos que los que algunos particulares improvisarían, sin embargo prometen que harán a los que están con ellos oradores de tal categoría que no pasarán por alto nada de lo que haya en cada asunto. [10] Y de esta habilidad en nada hacen partícipes ni a las experiencias ni a la naturaleza del alumno, sino que afirman que les transmitirán la ciencia de los discursos como la de la escritura, sin haber examinado que son cosas distintas y creyendo que, gracias a las exageraciones de sus programas, serán admirados y parecerá más importante su enseñanza retórica. Ignoran que hacen prosperar las artes no los que se atreven a envanecerse de ellas, sino quienes puedan descubrir qué posibilidades hay en cada una.

B.2.3.7. Otros usos atestiguados en Isócrates

a) Sabios

S73. Isoc. 10.9 (ed. Mathieu & Brémond [B]; trad. Guzmán Hermida [BCG])

Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ πάντων εἶναι καταγελαστότατον τὸ διὰ τούτων τῶν λόγων ζητεῖν πείθειν ὡς περὶ τῶν πολιτικῶν ἐπιστήμην ἔχουσιν, ἐξόν ἐν αὐτοῖς οἷς ἐπαγγέλλονται τὴν ἐπίδειξιν ποιεῖσθαι· τοὺς γὰρ ἀμφισβητοῦντας τοῦ φρονεῖν καὶ φάσκοντας εἶναι σοφιστὰς οὐκ ἐν τοῖς ἡμελημένοις ὑπὸ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἐν οἷς

Y lo que me parece más ridículo de todo es el intentar convencer con tales discursos de que poseen el arte de los asuntos políticos [*politikôn epistêmen*], cuando les es posible demostrarlo [*epideixin*] en lo mismo que proclaman; porque disputan sobre la inteligencia [*phroneîn*] y andan diciendo que son sofistas, les conviene destacar y mostrar que son superiores a la

ἅπαντές εἰσιν ἀνταγωνισταί, προσήκει
διαφέρειν καὶ κρείττους εἶναι τῶν ἰδιωτῶν.

gente común, no en lo que ha sido pasado
por alto por lo demás, sino en lo que todos
rivalizan.

b) Siete sabios

S74. EM 722, 16-18 [= Arist. fr. 5 (Rose)] (trad. Vallejo Campos 2005)

σοφιστής: κυρίως ὁ σοφιζόμενος· ὁ δὲ
Ἀριστοτέλης σοφιστὰς λέγει τοὺς ἑπτὰ
σοφοὺς· ἐλέγχθη δὲ καὶ ὁ ἐξελοφιλόσοφος,
σοφιστής· ὁ δὲ τῶ ὄντι, σοφός·

Sofista: propiamente, es el que practica la
sofística, pero Aristóteles llama sofistas a
los Siete Sabios; también se denomina
“sofista” al que aspira a ser sabio, y “sabio”
al que lo es en realidad.

S75. Isoc. 15.235 (ed. Mandilaras [T]; trad. Guzmán Hermida, [BCG])

καὶ τούτων τῶν ἀνδρῶν τῶν τηλικαῦτα
διαπραξαμένων οὐδεὶς λόγων ἠμέλησεν,
ἀλλὰ τοσοῦτω μᾶλλον τῶν ἄλλων προσέσχον
αὐτοῖς τὸν νοῦν, ὥστε Σόλων μὲν τῶν ἑπτὰ
σοφιστῶν ἐκλήθη καὶ ταύτην ἔσχε τὴν
ἐπωνυμίαν τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ
κρινομένην παρ’ ὑμῖν, [...]

Ninguno de estos hombres que tantas
hazañas llevaron a cabo desatendió los
discursos, sino que pusieron en ellos más
atención que los demás. Por eso Solón fue
llamado uno de los siete sofistas [*heptá
sophistôn*] y tuvo este sobrenombre que
ahora es deshonrado y criticado entre
vosotros [...]

S76. Isoc. 15.313 (ed. Mandilaras [T]; trad. Guzmán Hermida, [BCG])

[...] Σόλωνα μὲν γὰρ, τὸν πρῶτον τῶν
πολιτῶν λαβόντα τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην,
προστάτην ἤξιωσαν τῆς πόλεως εἶναι, περὶ δὲ
τῶν συκοφαντῶν χαλεπωτέρους ἢ περὶ τῶν
ἄλλων τοὺς νόμους ἔθεσαν.

[...] a Solón, el primero de los ciudadanos
que recibió este nombre de sofista, le
consideraron digno de ser jefe de la ciudad
y establecieron leyes más duras para los
sicofantas que para los demás.

B.3. USOS IRÓNICOS EN EL DRAMA ÁTICO (SIGLO V)

S77. E. fr. 1130 [*TrGF* 5] (trad. Lucas de Dios [BCG])

[ΧΟ. ΣΑΤΥΡΩΝ] ἅπαντα πεύση<ι>
νῦμφιοὶ μὲν ἤ[κομε]ν, | παῖδες δὲ νυμφῶν,
Βακχίου δ’ ὑπηρέται, | θεῶν δ’ ὄμμαλοι· πᾶσα
δ’ ἤρμους τέρχη | πρέπουσ’ ἐν ἡμῖν· ἔστι

[Corifeo de Sátiros:] De todo tendrás
información. Hemos venido como
pretendientes, hijos somos de ninfas, de
Baco servidores, y de los dioses vecinos.

μὲν τὰ πρὸς μάχην | δορός, πάλης ἀγῶνες,
 ἰππικῆς, δρόμου, | πυγμῆς, ὀδόντων, ὄρχεων
 ἀποστροφῶν, | ἔνεισι δ' ᾠδαὶ μουσικῆς, ἔνεστι
 δὲ | μαντεῖα πᾶντάγνωτα κοῦκ ἐψευσμένα,
 | ἰαμάτων τ' ἔλεγχος, ἔστιν οὐρανοῦ |
 μέτρησις, ἔστ' ὄρχησις, ἔστι τῶν κάτω |
 λάλησις. ἄρ' ἄκαρπος ἢ θεωρία; | ὧν σοι
 λαβεῖν ἔξεστι τοῦθ' ὅποιον ἂν | χρήζῃς, ἐὰν
 τὴν παῖδα [π]ροστιθῆς ἐμοί.

Toda arte adecuada está ajustada en nosotros. Está lo relativo a la competición de la lanza, a los certámenes de lucha, de hípica, de carrera, de pugilato, de dientes, retorcimientos de testículos; están incluidos los cantos musicales e, igualmente, los vaticinios del todo desconocidos, y no falseados, y la prueba de los remedios; está la medición del cielo, está la danza, está el parloteo de las cosas de abajo, ¿acaso no da frutos la contemplación? De esto te es posible obtener lo que quieras, con tal de que a tu hija me adjudique.

S78. Clem.Al. *Strom.* 1.24.1-2 [= Cratin. fr. 2 (*PCG*)]

οἶον σοφιστῶν σηῆνος ἀνηδιφήσατε

qué enjambre de sofistas has buscado

S79a. Ar. *Nu.* 329-334 (ed. Dover 1968; trad. Rodríguez Adrados [CLU])

[Σω.] ταύτας μέντοι σὺ θεὰς οὔσας οὐκ ἤδεις
 οὐδ' ἐνόμιζες;

[Sócrates:] Así que tú no sabías que éstas son diosas y no las tenías por tales.

[Στ.] μὰ Δί', ἀλλ' ὀμίχλην καὶ δρόσον αὐτὰς
 ἠγούμην καὶ καπνὸν εἶναι.

[Estrepsiades:] No, por Zeus. Yo creía que eran bruma, rocío y vapor.

[Σω.] οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι πλείστους
 αὐταὶ βόσκουσι σοφιστὰς, | Θουριομάντις,
 ἰατροτέχνας, σφραγιδονυχαργοκομήτας |
 κυκλίων τε χορῶν ἄσματοκάμπτας, ἄνδρας
 μετεωροφένακας, | οὐδὲν δρώντας βόσκουσ'
 ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσποοῦσιν.

[Sócrates:] Es que, por Zeus, no sabías que éstas alimentan a numerosos sofistas, adivinos de Turios, expertos en medicina, melencidos que sólo se ocupan de sus anillos y de sus uñas, dobladores de estrofas para coros cíclicos, embaucadores aéreos y vagos a quienes alimentan sin mover un dedo, porque ellos las hacen Musas de sus versos.

S79b. Ar. *Nu.* 314-318 (ed. Dover 1968; trad. Rodríguez Adrados [CLU])

[Στ.] πρὸς τοῦ Διός, ἀντιβολῶ σε, φράσον,
 τίνες εἶσ', ὧ Σώκρατες, αὐταὶ | αἱ
 φθεγξάμεναι τοῦτο τὸ σεμνόν; μῶν ἠρώναί
 τινές εἰσιν;

[Estrepsiades:] Por Zeus te lo ruego, Sócrates, explícame quiénes son ésas, cuya voz emite tan solemne canto. ¿Son quizá heroínas?

[Σω.] ἦριστ', ἀλλ' οὐράνιαι Νεφέλαι,
 μεγάλαι θεαὶ ἀνδράσιν ἀργοῖς, | αἵπερ

[Sócrates:] En absoluto, sino las celestiales Nubes, las grandes diosas de los hombres

γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν
παρέχουσιν | καὶ τερατεῖαν καὶ περιλέξιν καὶ
κροῦσιν καὶ κατάληψιν.

ociosos. Ellas nos proporcionan
conocimientos, diálogo, saber, capacidad
de asombrar, facundia y habilidad para
enredar las cosas y derrotar a los rivales.

B.4. DEL USO NEUTRAL AL DESPECTIVO ENTRE LOS “SOCRÁTICOS” (SIGLO IV)

B.4.1. USO CON VALOR MORAL NEUTRO

B.4.1.1. Platón

a) σοφιστής

S80. Pl. *Phdr.* 248e3 (ed. Rowe [APhCT]; trad. Fierro [en prensa])

[...]ὀγδόη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικός [...]

[...]<sc. cuando el alma humana cae en la
tierra> en octavo puesto, <caerá en> un
sophistés o demagogo [...]

S81. Pl. *Phdr.* 257d4-8 (ed. Rowe [APhCT]; trad. Fierro [en prensa])

[ΦΑΙ.] Ἐφαίνεται γάρ, ὦ Σώκρατες, καὶ
σύννοσθά που καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ μέγιστον
δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν
αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ
καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν
φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου, μὴ σοφισταὶ
καλῶνται.

[Fedro:] Pues así parecía, Sócrates. Y tú
mismo sabes, creo, que los más poderosos
y respetables entre los ciudadanos se
avergüenzan de escribir discursos y de
dejar escritos propios por temor de la
opinión a su futura reputación, no vaya a
ser que los llamen *sophistés*.

b) σοφιστική

S82. Pl. *Prot.* 316d-e (ed. Denyer 2006; trad. Divenosa 2006)

ἄλλαι δυσμένειαι τε καὶ ἐπιβουλαί. ἐγὼ δὲ τὴν
σοφιστικὴν τέχνην φημί μὲν εἶναι παλαιάν,
τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν
παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς
αὐτῆς, πρόσχημα ποιείσθαι καὶ
προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποιήσιν, οἷον

Pues yo sostengo que la técnica sofística
[*sophistikèn tékhnēn*] es antigua, pero los
que la practicaban entre los antiguos,
temiendo su aspecto odioso, le pusieron
una máscara y la ocultaron, unos, con la
poesía, al estilo de Homero, de Hesíodo y

“Ὀμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὐτὴν τελετὰς τε καὶ χρησιμωδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον· ἐπίους δὲ τινὰς ἤσθηται καὶ γυμναστικὴν, οἷον Ἴπκος τε ὁ Ταραντίνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὧν οὐδενὸς ἤττων σοφιστῆς Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός, τὸ δὲ ἀρχαῖον Μεγαρεύς.

de Simónides,¹⁵⁷⁵ y otros hicieron a su vez lo mismo con los misterios religiosos y oráculos, como Orfeo y Museo; y tengo entendido que algunos también la ocultaron en la técnica de la gimnasia, como Icos de Tarento, y como hace ahora mismo Heródico de Selimbra, la antigua Mégara, que no era en nada inferior a un sofista.

c) γένει γενναία σοφιστική

S83. Pl. *Sph.* 231b3-8 (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] Ἔστω δὴ διακριτικῆς τέχνης καθαρτικῆ, καθαρτικῆς δὲ τὸ περὶ ψυχὴν μέρος ἀφωρίσθω, τούτου δὲ διδασκαλική, διδασκαλικῆς δὲ παιδευτικῆ· τῆς δὲ παιδευτικῆς ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξοσοφίαν γιγνόμενος ἔλεγχος ἐν τῷ νῦν λόγῳ παραφανέντι μηδὲν ἄλλ’ ἡμῖν εἶναι λεγέσθω πλὴν ἢ γένει γενναία σοφιστική.

[Extranjero:] Sea, entonces, la purificación parte de la técnica separativa, y, de aquella, tengamos en cuenta la parte que se refiere al alma, y, de ésta, la enseñanza, y, de ésta, la educación, y, de la educación, la refutación de la vana apariencia de sabiduría, que, según nos acaba de demostrar nuestro razonamiento, no puede llamarse sino sofisticada de noble estirpe.

B.4.1.2. Vínculos entre los socráticos y la sofística

a) *Uso sinónimo de σοφιστής y φιλοσοφός*

S84. Ath. *Deipn.* 5.62, 220 B-C. [= Aesch.Socr. VI.A.73 (SSR), 1255 (FS)] (ed. Giannantoni [SSR]; trad. Mársico [FS])

ὁ δὲ Καλλίας αὐτοῦ <sc. Αἰσχίνου τοῦ Σωκρατικοῦ> περιέχει τὴν τοῦ Καλίου πρὸς τὸν πατέρα διαφορὰν καὶ τὴν Προδίκου καὶ Ἀναξάγορου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν. λέγει γὰρ ὡς ὁ μὲν Πρόδικος Θηραμένην μαθητὴν ἀπετέλεσεν, ὁ δ’ ἕτερος Φιλόξενον τὸν Ἐρύξιοι καὶ Ἀριφράδην τὸν ἀδελφὸν Ἀριγνώτου τοῦ κιθαρωδοῦ, θέλων ἀπὸ τῆς τῶν δηλωθέντων μοχθηρίας καὶ περὶ τὰ

El *Calias* <de Esquines el socrático> trata del enfrentamiento de Calias con su padre y se burla de los sofistas Pródico y Anaxágoras, porque dice que Pródico llevó adelante la educación de su discípulo Teramenes y que el otro lo hizo con Filóxeno, el hijo de Erixias, y Arifrades el hermano de Arignoto el citarista, pretendiendo que a partir de la ruindad y aidez para las mediocridades de los

¹⁵⁷⁵ A partir de este pasaje, junto con S34 y S66, algunos especialistas concluyen que los sofistas fueron herederos del legado poético arcaico, continuando con su vocación poética. Cf. Jaeger (1933) 296; Morrison (1949) 57–59; Nestle (1942) 253-254. Guthrie (1971) 30, considera que el paso de la poesía a la prosa se debió al perfeccionamiento de la función didáctica de los poetas.

φαῦλα λιχνείας ἐμφανίσει τὴν τῶν παιδευσάντων διδασκαλίαν.

mencionados se manifestaría el tipo de enseñanza de estos educadores.

b) Relación maestro-discípulo

S85. D.L. 6.1-2 [= Antisth. V.A.11-12 (SSR), 749-750 (FS)] (ed. Mch^c; trad. Mársico [FS], modificada)

[1] οὗτος <sc. Antisthenes> κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς. [2] ὕστερον δὲ παρέβαλε <sc. Antisthenes> Σωκράτει, καὶ τοσοῦτον ὄνατο αὐτοῦ, ὥστε παρήνει τοῖς μαθηταῖς γενέσθαι αὐτῷ πρὸς Σωκράτην συμμαθητάς. οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίους ἀνίων ἤκουε Σωκράτους [...]

[1] [...] Antístenes al principio escuchó al orador Gorgias. De allí adopta el formato retórico en sus diálogos, especialmente en *Verdad* y los *Protrépticos*.¹⁵⁷⁶ [2] Después Antístenes se acercó a Sócrates, y sacó tal provecho que aconsejaba a sus discípulos que se volvieran junto con él discípulos de Sócrates. Aunque vivía en el Pireo, tras recorrer cada día cuarenta estadios, escuchaba a Sócrates. [...]

c) σοφιστής en referencia a los Socráticos

S86. Arist. *Metaph.* 996a32 [= Aristipp. IV.A.170 (SSR), 581 (FS)] (ed. Jaeger [OCT]; trad. Calvo Martínez [BCG])

[...] ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινὲς οἶον Ἀριστίππος προεπηλάκιζεν αὐτάς.

[...] y precisamente por ello <sc. porque en matemáticas no se demuestra a partir de causas> algunos sofistas —como Aristipo— las menosprecian.

S87. Alex.Aphr. *in Metaph.* 182.30-38 [= IV.A.170 (SSR), 582 (FS)] (ed. Giannantoni [SSR]; trad. Mársico [FS])

[...] εἰς βεβαίωσιν τούτου παρατίθεται τὴν κατὰ τοὺς σοφιστὰς ἱστορίαν, καὶ Ἀριστίππου μνημονεύει, ὅς καὶ αὐτὸς ὁμοίως ἄλλοις τισὶ τῶν σοφιστῶν ἔλεγε τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας, ὡς καὶ τῶν εὐτέλεστῶν τεχνῶν καταδεστέρας· [...]

[...] para confirmar esto, agrega la información sobre los sofistas y recuerda a Aristipo, que de modo similar a otros sofistas trataba los conocimientos matemáticos como inferiores a las técnicas menores.

¹⁵⁷⁶ Cf. Antisth. V.A.145 (SSR); Athen. 14.656 F [= V.A.63 (SSR), 1237-8 (FS)]; Athen. 11. 784 D, Σ *in* Apoll. Rhod. *Argon.* 2.569-70, Pollux *Onomat.* 6.98-9, 10.69 [= V.A.64 (SSR), 1239-40 (FS)]; Phot. *Lexicon*, s.v. οὐρδόκηρ [= V.A.65 (SSR), 1241 (FS)]; Isoc. *Hel.* 12 [= V.A.66 (SSR), 1242-46 (FS)]; X. *Symp.* 2.26 [= V.A.64 (SSR), 1247 (FS)].

B.4.2. USOS DESPECTIVOS

B.4.2.1. Construcción platónica del grupo de “los sofistas”

S88. Aristid. 2.681 (ed. Lenz & Behr, 1976-80; trad. Llera Fueyo [BCG])

ἐπεὶ καὶ τὸν σοφιστὴν δοκεῖ μὲν πως κακίζειν
ἀεὶ, καὶ ὃ γε δὴ μάλιστα ἐπαναστὰς τῷ
ὀνόματι Πλάτων εἶναι μοι δοκεῖ. αἴτιον δὲ
τούτου καὶ τῶν πολλῶν αὐτὸν καὶ τῶν κατ’
αὐτὸν ὑπερφρονῆσαι.

Dado que de algún modo él parece estar siempre haciendo reproches al sofista, también me parece que es Platón quien indudablemente se ha alzado de un modo especial contra este nombre. Y la causa de ello es que él despreció a las masas y a los de su época [*kai tōn kat’ autōn*].

B.4.2.2. Metáforas despectivas

B.4.2.2.1. Prostituta

S89. X. *Mem.* 1.6.13 (ed. Marchant [B]; trad. Zaragoza [BCG])

[ΣΩ.] ὦ Ἀντιφῶν, παρ’ ἡμῖν νομίζεται τὴν
ᾠραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν,
ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι. τὴν τε
γὰρ ᾠραν ἐὰν μὲν τις ἀργυρίου πωλῆ τῷ
βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν
δὲ τις, ὃν ἂν γνῶ καλόν τε κάγαθὸν ἐραστὴν
ᾄοντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σώφρονα
νομίζομεν· καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν
ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας
σοφιστὰς <ὡσπερ πόρνους> ¹⁵⁷⁷
ἀποκαλοῦσιν, ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῶ εὐφυᾶ ᾄοντα
διδάσκων ὃ τι ἂν ἔχη ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται,
τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ καλῷ κάγαθῷ πολίτη
προσῆκει, ταῦτα ποιεῖν.

[Sócrates:] Antifonte, entre nosotros se considera que tanto la belleza como la sabiduría se pueden tratar de manera elogiosa o vil. Si uno vende su belleza por dinero a quien lo desee, eso se llama prostitución, pero si alguien conoce a un enamorado que es hombre de bien y se hace su amigo, entonces le consideramos juicioso y moderado. Con la sabiduría ocurre lo mismo: los que la venden por dinero a quien la desea se llaman sofistas (como si dijéramos bardajes); en cambio, si alguien reconoce que una persona es de buen natural, le enseña todo lo bueno que sabe y le convierte en un buen amigo, entonces decimos que hace lo que corresponde a un hombre de bien.

¹⁵⁷⁷ Del. Ruhnken

B.4.2.2.2. *Cazador*

S90. X. *Cyn.* 13.8-9 (ed. Marchant [B]; trad. Guntiñas Tuñón [BCG])

[8] οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἔξαπατᾶν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει, καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελούσιν· οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἀρκεῖ ἐκάστῳ σοφιστὴν κληθῆναι, ὃ ἔστιν ὄνειδος παρὰ γε εὖ φρονούσι. [9] τὰ μὲν οὖν τῶν σοφιστῶν παραγγέλματα παραινῶ φυλάττεσθαι, τὰ δὲ τῶν φιλοσόφων ἐνθυμήματα μὴ ἀτιμάζειν· οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρώνται, οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι· τύχας δὲ ἀνδρῶν οὔτε τιμῶσιν οὔτε ἀτιμάζουσι.

[8] Los sofistas hablan para engañar y escriben para su lucro personal, y no ayudan a nadie en nada, porque ninguno de ellos fue sabio [*sophós*] ni lo hay ahora, sino que cada uno se contenta con ser llamado sofista [*sophistés*], lo que es una ofensa para las personas sensatas. [9] Recomendando, pues, guardarse de los preceptos de los sofistas, y no despreciar, por el contrario, las recomendaciones de los filósofos, porque los sofistas andan a la caza [*therôntai*] de los ricos y de los jóvenes, y los filósofos, en cambio, comparten su amistad con todos los hombre y ni aprecian ni menosprecian sus fortunas.

S91a. Pl. *Sph.* 231d (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] [. . .] τὸ πρῶτον ἠύρεθι νέων καὶ πλουσίων ἔμμισθος θηρευτής.

[Extranjero:] [...] lo descubrimos <sc. al sofista> como un cazador, por salario, de jóvenes adinerados.

S91b. [Pl.] *Def.* 415d (ed. Souilhé [B])

Σοφιστῆς νέων πλουσίων ἐνδόξων ἔμμισθος θηρευτής

Sofista: cazador asalariado de jóvenes ricos y nobles

B.4.2.2.3. *Mercader*

S92a. Pl. *Prot.* 313c-314a (ed. Croiset [B]; trad. Divenosa 2006)

[ΣΩ.:] Ἄρ' οὖν, ὦ Ἱππόκρατες, ὁ σοφιστῆς τυγχάνει ὧν ἔμπορος τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; φαίνεται γὰρ ἔμοιγε τοιοῦτός τις.

[Sócrates:] Ahora bien, Hipócrates, ¿acaso no te da la impresión de que el sofista es precisamente un comerciante o un traficante de mercancías de las que se alimenta el alma? Porque al menos a mí me parece alguien así.

[ΙΠ.:] Τρέφεται δέ, ὦ Σώκρατες, ψυχὴ τίνι;

[ΣΩ.:] Μαθήμασιν δήπου, ἦν δ' ἐγώ. καὶ ὅπως γε μή, ὦ ἑταῖρε, ὁ σοφιστῆς ἐπαινῶν ἃ πωλεῖ ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὥσπερ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ ἔμπορος τε καὶ κάπηλος. καὶ γὰρ οὗτοί που ὦν ἄγουσιν ἀγωγίμων οὔτε αὐτοὶ ἴσασιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν περὶ τὸ σῶμα, ἐπαινοῦσιν δὲ πάντα πωλοῦντες, οὔτε οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχη γυμναστικὸς ἢ ἰατρὸς ὦν. οὕτω δὲ καὶ οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῶ ἅει ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν, τάχα δ' ἂν τινες, ὦ ἄριστε, καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὦν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχὴν· ὡς δ' αὐτως καὶ οἱ ὠνούμενοι παρ' αὐτῶν, ἐὰν μή τις τύχη περὶ τὴν ψυχὴν αὐ ἰατρικὸς ὦν. εἰ μὲν οὖν σὺ τυγχάνεις ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρὸν, ἀσφαλές σοι ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὄτουσιν. εἰ δὲ μή, ὄρα, ὦ μακάριε, μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς.

[Hipólito:] Pero ¿de qué se alimenta el alma, Sócrates?

[Sócrates:] De aprendizajes, sin duda — dije yo—. Y que el sofista no nos engañe alabando lo que pone en venta, compañero, como hacen precisamente el comerciante y el traficante respecto del alimento del cuerpo. Pues ellos no saben lo que es útil o perjudicial para el cuerpo de las mercancías que llevan, pero cuando venden alaban todo, ni tampoco lo saben sus compradores, a no ser que alguno sea por casualidad gimnasta o médico. Y de esta misma manera, los que llevan cosas para aprender a las ciudades, vendiéndolas y haciendo negocios con quien siempre lo desea, alaban todo lo que venden, al punto que algunos, mi buen amigo, también ignoran qué útil o perjudicial para el alma entre las cosas que venden. Y los compradores también son iguales que ellos, a no ser que alguno por casualidad sea un médico del alma. Entonces, si realmente eres un conocedor de cuál de estas cosas es beneficiosa o perjudicial, puedes comprar con confianza su lección, ya sea a Protágoras o a cualquier otro. Pues si no, mira, afortunado amigo, no arriesgues a los dados lo más querido ni lo pongas en peligro.

S92b. Pl. R. 2.371d (ed. Slings [OCT]; trad. Mársico & Divenosa [CGL])

[...] καπήλους καλοῦμεν τοὺς πρὸς ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν διακονοῦντας ἰδρυμένους ἐν ἀγορᾷ, τοὺς δὲ πλανήτας ἐπὶ τὰς πόλεις ἐμπόρους [...]

[...] llamamos comerciantes minoristas [*kápelous*] a los que están situados en el mercado prestando servicio en la compra y venta, y en cambio de los que viajan entre ciudades decimos que se dedican al comercio exterior [*empórous*] [...]

S92c. Pl. *Sph.* 224c-d (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] [...] τῆς μεταβλητικῆς οὐχ ἢ μὲν κατὰ πόλιν ἀλλαγῆ, σχεδὸν αὐτῆς ἡμισυ μέρος ὄν, καπηλικὴ προσαγορεύεται; [...]

[Extranjero:] [...] ¿No llamamos comercio minorista [*kapelike*] al intercambio

τὸ δέ γε ἐξ ἄλλης εἰς ἄλλην πόλιν διαλλάττον
ὠνῆ καὶ πράσει ἐμπορικῆ; [...]

τῆς δ' ἐμπορικῆς ἄρ' οὐκ ἠσθήμεθα ὅτι τὸ μὲν
ὄσοις τὸ σῶμα τρέφεται καὶ χρῆται, τὸ δὲ
ὄσοις ἢ ψυχῆ, πωλοῦν διὰ νομίματος
ἀλλάττεται;

dentro de la ciudad, que es, en realidad, la
mitad del intercambio? [...]

Y el intercambio entre ciudad y ciudad,
que consta de compra y de ventas, ¿no es
el comercio exterior [*emporikḗ*]? [...]

¿Y acaso no percibimos que una parte de
este comercio exterior [*emporikḗs*] se
refiere a aquello con que se alimenta —o
usa— el cuerpo, y otra parte a cosas
relativas al alma, todo ello intercambiado
mediante dinero?

S93a. Pl. *Sph.* 224c-d (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] [...] ὡς τὸ τῆς κτητικῆς,
μεταβλητικῆς, ἀγοραστικῆς, ἐμπορικῆς,
ψυχεμπορικῆς περὶ λόγους καὶ μαθήματα
ἀρετῆς πωλητικὸν δεύτερον ἀνεφάνη
σοφιστικῆ.

[Extranjero de Elea:] [...] la sofística se ha
mostrado, en segundo lugar, como aquella
parte de la adquisición [*ktetikḗs*], del
intercambio [*metabletikḗs*], de la técnica
mercantil [*agorastikḗs*], del comercio
exterior [*emporikḗs*], del comercio del
alma [*psykhemporikḗs*] que se ocupa de
razonamientos [*lógous*] y de
conocimientos acerca de la perfección
[*mathémata aretḗs*].

S93b. Pl. *Sph.* 231d (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] [...] τὸ δέ γε δεύτερον ἔμπορός τις περὶ
τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα. [...] τρίτον δὲ ἄρα
οὐ περὶ αὐτὰ ταῦτα κάπηλος ἀνεφάνη;

[Extranjero de Elea:] [...] En segundo
lugar, <sc. descubrimos al sofista> como
un mercader [*émporós*] de los
conocimientos del alma [...] ¿no se nos
mostró, en tercer lugar, como un
minorista [*kápeλος*] en ese mismo rubro?

[ΘΕΕΤΕΤΟ.] ναί, καὶ τέταρτόν γε αὐτοπώλης
περὶ τὰ μαθήματα ἡμῖν <ῆν>.

[Teeteto:] Si, y, en cuarto lugar, como
comerciante de los conocimientos que él
mismo elabora [*autopóles*].

B.4.2.2.4. *Imitador*

S94a. Pl. *Sph.* 268c-d (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ' ἀνθρωπικὸν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικὸν μῦθον, «ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος» ὃς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τᾶληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ.

[Extranjero:] La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica [*ειρωνικού*] de su aspecto “erudito”, del género simulativo de la técnica —no divina, sino humana— de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que ésta es realmente «la estirpe y la sangre» [Hom. *Il.* 6.211] del sofista, diría, según parece, la verdad máxima.

S94b. Arist. *SE* 1.165a21 (ed. Ross [OCT]; trad. Candel Sanmartín [BCG])

ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινόμενη σοφία οὔσα δ' οὐ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης

La sofística es una sabiduría [*sophía*] que parece [*phainoménē*] tal pero no lo es, y el sofista es uno que lucra [*khēmatistēs*] por medio de una sabiduría que parece [*phainoménēs*] tal pero no lo es.

B.4.2.2.5. *Charlatan*

S95a. Pl. *Pol.* 291c (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Santa Cruz [BCG])

[ΞΕ.] τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν μέγιστον γόητα καὶ ταύτης τῆς τέχνης ἐμπειρότατον· ὄν ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν καίπερ παγγάλεπον ὄντα ἀφαιρεῖν ἀφαιρετέον, εἰ μέλλομεν ἰδεῖν ἐναργῶς τὸ ζητούμενον.

[Extranjero de Elea:] El <*sc. coro*> de todos los sofistas, enorme embaucador [*mégiston gōēta*] y el más versado en este arte. A él debemos aislarlo de todos aquellos que son verdaderamente políticos y reyes, aunque sea difícilísimo hacerlo, si queremos ver con toda claridad lo que estamos buscando.

S95b. Pl. *Phdr.* 269e-270a (ed. Rowe 1998; trad. Fierro 2018)

[ΣΩ.] Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν

[Sócrates:] Todas las grandes técnicas requieren, además, de labia y meteorología sobre la naturaleza. En efecto, de allí parece que vienen esta elevación de

εἰσέναι. ὁ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυῆς εἶναι ἐκτῆσατο· προσπεσῶν γὰρ οἶμαι τοιοῦτῳ ὄντι Ἀναξάγορα, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ περὶ τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξάγορας, ἐντεῦθεν εἰλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

pensamiento y eficacia en todo respecto. Esto es algo que Pericles adquirió, más allá de su habilidad natural. Pues, creo, que al toparse con Anaxágoras, que era alguien de esta índole, tras atestarse de meteorología y llegar a la naturaleza del intelecto y de la falta de intelecto, en relación con lo cual Anaxágoras realizaba esa larga explicación suya, de allí sacó para la técnica de los discursos lo que era relevante para esta.

S96. Pl. *Pol.* 303b-c (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Santa Cruz [BCG])

[ΞΕ.] Οὐκοῦν δὴ καὶ τοὺς κοινωνοὺς τούτων τῶν πολιτειῶν πασῶν πλὴν τῆς ἐπιστήμονος ἀφαιρετέον ὡς οὐκ ὄντας πολιτικοὺς ἀλλὰ στασιαστικοὺς, καὶ εἰδώλων μεγίστων προστάτας ὄντας καὶ αὐτοὺς εἶναι τοιούτους, μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γόητας μεγίστους γίγνεσθαι τῶν σοφιστῶν σοφιστὰς.

[Extranjero de Elea:] Por lo tanto, a quienes participan en todos estos regímenes políticos [*tôn politeiôn pasôn*], excepción hecha del individuo que posee la ciencia [*epistémonos*], hay que excluirlos, dado que no son políticos sino sediciosos [*stasiastikoús*] y, puesto que presiden las más grandes fantasmagorías, son ellos mismos fantasmas y, por ser los más grandes imitadores [*mimetás*] y embaucadores [*góetas*], son los más grandes sofistas de entre los sofistas.

B.4.2.2.6. *Atleta*

S97. Pl. *Sph.* 231d-e (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] [...] τῆς γὰρ ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἦν τις ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος.

[Extranjero:] [...] Era <sc. el sofista> una especie de atleta en la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión [*eristikèn tékhnēn*].

B.4.2.2.7. *Purificador de opiniones*

S98. Pl. *Sph.* 231e (ed. Duke *et al.* [OCT]; trad. Cordero [BCG])

[ΞΕ.] τό γε μὴν ἕκτον ἀμφισβητήσιμον μὲν, ὅμως δ' ἔθεμεν αὐτῷ συγχωρήσαντες δοξῶν ἐμποδίῳ μαθήμασιν περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτὸν εἶναι.

[Extranjero:] Si bien su sexta aparición fue discutible, concordamos en que era <sc. el sofista> un purificador de las opiniones

que impedían que el alma pudiera conocer.

B.5. TABLAS

Tabla 1. Cuantificación de los términos de la familia **soph-* antes del 480

	σοφία	σοφός	σοφίζεσθαι	σοφιστής
Homero (<i>ca.</i> siglo VIII)	1	---	---	---
Ps. Homero <i>Margites</i> (<i>ca.</i> siglo VIII)	---	1	---	---
Hesíodo (<i>ca.</i> siglo VII)	---	---	1	---
Alcmán (<i>ca.</i> siglo VII)	---	4	---	---
Arquíloco (<i>ca.</i> siglo VII)	---	1	---	---
Safo (<i>ca.</i> siglo VII/VI)	1	---	---	---
Solón (<i>ca.</i> siglos VII/VI)	2	---	---	---
Íbico (<i>ca.</i> siglo VI)	---	---	1	---
Teognis (<i>ca.</i> siglo VI)	10	8	1	---
Inscripción ateniense (<i>ca.</i> siglo VI/V)	---	---	1	---
Píndaro (<i>ca.</i> siglos VI/V)	18	37	---	1
Heráclito (<i>ca.</i> siglo VI/V)	2	8	---	---

Tabla 2. *Index* de apariciones de los términos de la familia **soph-*

	σοφία	σοφός	σοφίζεσθαι	σοφιστής
Homero	<i>Il.</i> 411-412	---	---	---
Ps. Homero	---	<i>h.Hom.</i> fr. 2 (W)	---	---
Hesíodo	---	---	<i>Op.</i> 649	---
Alcmán	---	fr.2.i, 1 (<i>PMG</i>); 2.iv.6 (<i>PMG</i>); 10.a.38 (<i>PMG</i>); 13.a.9 (<i>PMG</i>); 16, 1-3 (<i>PMG</i>)	---	---

Arquíloco	---	fr. 211 (<i>IEG</i>) [= fr. 44 (D); fr. 112 (<i>LG</i>)]	---	---
Safo	fr. 56.2 (ed. Voigt) [= (<i>PLF</i>)]	---	---	---
Solón	fr. 1.49-52 (<i>LG</i>) [= fr. 1 (GP), 13 (W)]; 19.15-16 (<i>LG</i>) [= fr. 23 (GP), 27 (W)]	---	---	---
Íbico	---	---	fr. 1a (<i>PMG</i>)	---
Teognis	10	8	1	---
Inscripción	---	---	<i>IG I² 678</i>	---
Píndaro	<i>O.</i> 1.116, 7.53, 9.58, 9.107; <i>P.</i> 1.12, 2.56, 3.54, 4.248, 6.49; <i>N.</i> 7.23; <i>I.</i> 7.18; <i>Fr.</i> 52h.20, 52k.4, 52o.40, 133xx.4, 209.1, 260.7, 353.1	<i>O.</i> 1.9, 34, 2.86, 3.44, 5.16, 7.31, 72, 9.28, 11.10, 14.7; <i>P.</i> 1.42, 2.88, 3.113, 4.217, 263, 295, 5.12, 115, 8.74, 9.39, 50, 79, 10.22; <i>N.</i> 4.2, 5.18, 7.17, 8.41; <i>I.</i> 1.45, 2.12, 8.47, 9.7; <i>Fr.</i> 35b.1, 52f.52, 52s.3, 61.1, 70b.24, 346a.2	---	<i>I.</i> 5.28
Heráclito	Fr. 83 (DK) [= 92b (Mch ^a)], fr. 112 (DK) [= 1k+23f (Mch ^a)]	Σοφόν: Fr. 32 (DK) [= 84 (Mch ^a)], fr. 41 (DK) [= 85 (Mch ^a)], fr. 50 [= 26 (Mch ^a)], fr. 108 (DK) [= 83 (Mch ^a)]; σοφώτατος: fr. 83 (DK) [= 92b (Mch ^a)], fr. 118 [= 68 (Mch ^a)]; σοφώτερος: fr. 56 (DK) [= 21 (Mch ^a)].	---	---

Tabla 3. Apariciones de la familia **soph-* en Platón¹⁵⁷⁸

Grupo I		Grupo II			
σοφός	Σοφία	σοφιστής	σοφίζω	σόφισμα	σοφιστικός
496	272	126	5	4	14

Tabla 4. Apariciones de σοφιστής en Platón¹⁵⁷⁹

Período	Diálogo	Cantidad
Juventud (399-388)	<i>Critón, Ión, Eutifrón, Alcibiades I, Menéxeno, Hipias Menor, Cármides, Trasímaco</i>	0
	<i>Laques, Hipias Mayor</i>	3
	<i>Lisis, Apología</i>	1
	<i>Protágoras</i>	30
Transición (387-385)	<i>Menón</i>	8
	<i>Gorgias</i>	5
	<i>Crátilo</i>	4
	<i>Eutidemo</i>	3
Madurez (385-370)	<i>Fedón, Parménides</i>	0
	<i>Banquete</i>	3
	<i>República</i>	7
	<i>Fedro</i>	1
	<i>Teeteto</i>	2
Vejez (369-347)	<i>Filebo, Critias</i>	0
	<i>Sofista</i>	39
	<i>Político</i>	8

¹⁵⁷⁸ Esta tabla se construyó a partir de Ramírez Vidal (2016) 212, aunque modificamos la presentación de los datos. Asimismo, debe observarse que los datos incluidos fueron obtenidos a partir tanto de los diálogos auténticos como de los espurios.

¹⁵⁷⁹ Esta tabla difiere de los datos de Ramírez Vidal (2016) 238 n. 253, ello se debe a un cotejo a partir de búsquedas electrónicas en *TLG*, junto con Ast (1956). Para los datos relevados, ver *infra* **Tabla 5**.

	<i>Timeo, Leyes</i>	1
Total:		119

Tabla 5. *Index* de los términos del Grupo II (Tabla 3) en los diálogos platónicos

Diálogo	σοφιστής	σόφισμα	σοφίζω	σοφιστικός
<i>Apologia (Ap.)</i>	20a4	---	---	---
<i>Banquete (Smp.)</i>	177b2, 203d8, 208c1	214a4	---	---
<i>Crátilo (Cra.)</i>	391b11, 397a1, 398e2, 403e4	---	---	---
<i>Eutidemo (Euthd.)</i>	271c1, 288b8, 297c4	---	---	277e3
<i>Fedro (Phdr.)</i>	257d8	---	229c7	248e3
<i>Gorgias (Grg.)</i>	465c5, 519c3 (x2), 520a7, 520b4	---	497a6	463b6, 465c2, 520b2
<i>Hípias Mayor (Hp.Ma.)</i>	281d5, 282b5, 282e8	---	283a6	---
<i>Laques (La.)</i>	186c3, 197d4, d6	183d7	---	---
<i>Leyes (Leg.)</i>	908d7	---	---	---
<i>Lisis (Ly.)</i>	204a7	---	---	---
<i>Menón (Men.)</i>	85b4, 91b8, 92b5, d2, e5, 95b9, 95c5, 96b6	---	---	---
<i>Político (Pol.)</i>	258b2, 266d5, 284b7, 286b10, 291c3, 299b8, 303c4, c5	---	299b5	---
<i>Protágoras (Prt.)</i>		---	---	316d3
<i>República (R.)</i>	492a6, a7, b1, d6, d9, 493a7, 596d1	496a8	509d3	---

<i>Sofista (Sph.)</i>		---	---	223b7, 224c7, 224d2, 224e4, 231b8, 233a8, 268b10.
<i>Teeteto (Tht.)</i>	154e1, 167a6	---	---	154e1
<i>Timeo (Tim.)</i>	19c2	---	---	---

B.6. NOTAS DE TRABAJO A LOS TEXTOS (S)

S1. Estructuralmente el εἰδῆ (“conocer a fondo”) atribuido a σοφίης (“el que sabe”) se equipara con el δαήμων (“experticia”) atribuido al τέκτονος (“carpintero”). De modo que la σοφία aparece como un tipo de τέχνη.

S3. Este testimonio [S3], junto con el esolío [S2a] y el comentario [S2b], coinciden en que el pasaje homérico establece el término σοφία como algo desligado de las actividades intelectuales en sentido abstracto (λογικός), de allí que se destaque el vínculo de éste término con las artes manuales (τεκτονικὴν τέχνην, χειρωνακτικός, ἅπαντας τοὺς τεχνίτας). Mientras que Eustacio [S3], a su vez, pone sobre relieve que el término σοφία adquiere el sentido de “excelencia” en el ejercicio de una actividad, la cual se puede aplicar tanto al carpintero (σοφὸς ἦραρε τέκτων) como en la ejecución de la cítara y la dicción del rapsoda (ver *infra* S6). No obstante, tanto el esolío como el comentario señalan que la extensión semántica del término hacia actividades intelectuales es un recurso de los φιλόσοφος —es decir, posterior a Homero—, quienes la vinculan con el conocimiento de las cosas humanas y divinas (θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων).

S6. Tanto Campbell (1982-93) como Rodríguez Adrados (2001) consideran que el uso de σοφία en Safo remite probablemente a la sabiduría poética. Este uso implicaría un sentido de σοφία como “técnica poética”, es decir, mantendría el uso para designar saberes y experticia, pero introduciría un sentido “intelectual” al referirlo a un saber que permite producir bienes simbólicos (poesía).

S7. [S1]. En *A las Musas*, fr. 1 (LG) [= fr. 1 (GP), 13 (W)], Solón hace uso del término σοφίη para referirse al arte del poeta. En su himno a las Musas suplica para que éstas le otorguen felicidad y honor, pero no riqueza infame. Mientras que en la sección correspondiente a los versos 43-62, presenta seis tipos de esfuerzos inútiles (σπεύδει) de los hombres por superar la pobreza (πενίη), los cuales están asociados con distintas profesiones u ocupaciones. El catálogo de oficios presentado por Solón es el siguiente: comerciantes marítimos (vv. 43-46), campesinos (vv. 47-48), artesanos (vv. 49-50), poetas (vv. 51-52), adivinos (vv. 53-56) y médicos (vv. 57-62). Para otros catálogos de oficios, ver: Hom. *Od.* 17.382-385, *Il.* 13.730-733; Pi. *I.* 1.47-49, *O.* 2.63; B. 10.35-47. Noussia-Fantuzzi (2010) 177, considera que este catálogo de profesiones que intentan remediar la πενίη “seems crafted in close connection to the similar opinion expressed by Hesiod, specifically concerning sea trade and profit as its motivation”, para ello remite como paralelos a Hom. *Od.* 3.301ss; Hes. *Op.* 630-638, 643-648. La primera y la tercera profesión tienen como objetivo explícito obtener una ganancia (v. 44: κέρδος; v. 50: βίσιος), mientras que en la segunda se da por supuesto (v. 48: λατρεύει); las últimas tres, en cambio, están asociadas con algún tipo de τέχνη. Sin embargo, todos ellos a pesar de sus esfuerzos fracasan en sus objetivos, de allí la inutilidad de éstos. Puesto que ninguno puede torcer los designios divinos (Sol. fr. 1.63-64 (LG) [= fr. 1 (GP), 13 (W)] (trad. Gacía Gual 2006): Μοῖρα δὲ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν, | δῶρα δ’ ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων [“La Moira es, en efecto, quien da a los humanos el bien y el mal, | y son inevitables los dones de los dioses inmortales”]. En Solón el uso de σοφίη forma parte del grupo de los oficios vinculados con la τέχνη, en este caso el poeta. Sin embargo, su utilización no responde necesariamente a una actividad puramente intelectual, sino que es pensada en analogía con las actividades manuales. Como se puede observar en S7, el pasaje sobre el poeta (vv. 51-52) está construido en paralelo con el

pasaje sobre el artesano (vv. 49-50). Podemos asumir, como sugiere Noussia-Fantuzzi, que *ξυλλέγεται βίστον* (v. 50) debe ser tomado como *ἀπό κοινοῦ* con el campesino y el poeta (cf. Noussia-Fantuzzi 2010, 176, espec. 183-184). Por ello, así como *χειροῖν* (v. 50) es el modo material con que el campesino se consigue su sustento, el poeta busca el mismo objetivo con su experticia en *ἡμερτῆς σοφίης μέτρον* (v. 52). De manera que, Solón con el uso de *σοφίη*, al igual que Safo [S6], señala que la producción de bienes simbólicos se vincula de modo análogo con la producción de bienes materiales: requiere, junto con los dones divinos, cierta instrucción (v. 50: *δαεῖς*; v. 51: *διδασχθεῖς*) y experticia (v. 49: *πολυτέχνεω*; v. 52: *ἐπιστάμενος*).

[§2]. En este pasaje para el caso del artesano *δαεῖς* y *πολυτέχνεω* no dejan de ser atributos de los dioses. Atenea y Hefestos son los protectores divinos de las *τέχναι* del artesano (cf. Hom. *Od.* 6.232-234 [= 23.159-161]; Hes. *Th.* 571-584, *Op.* 59-76), mientras que en Atenas fueron los patronos de los artesanos (Pl. *Lg.* 920d). El término *πολυτέχνεω* como epíteto de Hefesto utilizado por Solón es muy poco frecuente, en Homero, el epíteto común suele ser *κλυτοτέχνης* (15 apariciones), en raras ocasiones *πολύμητις* (término generalmente utilizado para referir a Odisea, de las 87 apariciones sólo un es usado como epíteto de Hefesto: Hom. *Il.* 21.355) o *πολύφρων* (Hom. *Il.* 21.367, *Od.* 8.297, 327). Noussia-Fantuzzi (2010) 182, sostiene que éste uso aislado de Solón se debe a que éste busca enfatizar su versatilidad (*πολύς*), antes que su fama (*κλυτός*).

[§3]. Asimismo, *σοφίη* si bien es un don divino (v. 51: *δῶρα*), aparece como propiedad del poeta, lo cual le otorga un cierto grado de autonomía (Schweitzer 1963, I 44). Gladigow (1965) 16-20, por su parte, considera que en S7 *σοφίη* es usado como sinónimo de *γνωμοσύνη* en Sol. fr. 16.1 (*LG*) [= 20.2 (GP), 16.2 (W)] o con *νοῦν καί γλώσσαν* en fr. 19.13-16 (*LG*) [= fr. 23 (GP), 27 (W)]; no obstante, Noussia-Fantuzzi (2010) 185, considera que no hay evidencia léxica para afirmar esta sinonimia.

S8. Este poema se ocupa de describir las etapas de la vida de un hombre, ordenada según períodos de siete años, por lo cual el noveno período remite a la edad entre los 63 y los 70 años. Este período señala la decadencia de ciertas capacidades que entre los 49 y los 63 años (séptimo y octavo período) encuentran su máximo esplendor: la inteligencia y la oratoria (v. 13: *νοῦν καί γλώσσαν*); mientras que en éste pasaje al señalar la decadencia de éstas en el noveno período [S8], en lugar de remitir al *νοῦς* utiliza el término *σοφίη*, lo cual nos indica que la decadencia recae sobre el contenido, es decir, el resultado de la experiencia (*σοφίη*), antes que en la facultad natural que permite adquirirla (*νοῦς*). De manera que, en este caso *σοφίη* se utiliza para hacer referencia al contenido intelectual producido por cualquier hombre, ya no referido al arte poético exclusivamente. Noussia-Fantuzzi (2010) 372-373, señala que en esta descripción no se hace referencia al hombre en referencia a la *πόλις*, sino en sentido genérico, lo cual no lo desliga de ser un poema político, sino que, por el contrario, tendría una plena intencionalidad política con ello al construir un modelo ideal de hombre que sustente su concepción del ciudadano.

S9. [§1]. Las fuentes donde se cita éste texto son Arist. *EN* 1441a12-13; Clem. Al. *Strom.* I 3.24. La tradición antigua incluía el *Margites* entre la producción de Homero. En la actualidad éste juicio no es compartido por la crítica especializada, su autoría a veces es a Pigres de Halicarnaso.

[2]. En el poema Pseudo-homérico *Margites* (ca. 700 a.C.), por otra parte, se puede observar la primera ocurrencia del adjetivo *σοφός*. El término se aplica en un contexto de actividades agrícolas, indicando habilidad en cualquier tipo de actividad artesanal, pero especificando que es realizada en su máxima excelencia. Esto se puede observar en el contexto de la cita de Aristóteles (*EN* 1141a12-14), quien lo emplea en un sentido particular, pero para indicar su alcance general: *τὴν δὲ σοφίαν ἐν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχναις ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· εἶναι δὲ τινὰς σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφούς, ὥσπερ "Ὀμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτη ["En las artes les atribuimos la sabiduría (*sophía*) a los más preciosos en ellas; por ejemplo, <llamamos> a Fidias 'escultor sabio' (*lithourgôn sophôn*) y a Policeto '<sc. sabio> hacedor de estatuas' (*anriantopoiôn <sc. sophôn>*); pero en esos casos no damos a entender con 'sabiduría' (*sophía*) otra cosa que 'excelencia en un arte' (*aretè tékhnes*). Pero creemos que algunos <hombres> son sabios en general, y no en particular ni en alguna cosa determinada, como dice Homero en el *Margites*."]. Asimismo, el pasaje indica que *σοφία* remite a los que tienen "excelencia en un arte" (*ἀρετὴ τέχνης*).*

S10. Alcman lo aplicó a la nobleza del siglo VII y lo utilizó para atribuirles a Cástor y Polideuctes la cualidad de óptimos como jinetes. Este sentido se encuentra también en otro pasaje, donde además se le otorga un matiz intelectual.

S11. Este pasaje presenta como problema para ser considerado un testimonio que la crítica textual acuerda en que la expresión *παρὰ σοφοῖσιν* debe considerarse corrupta.

S12. En este fragmento de Arquíloco se puede observar el uso de *σοφός* para indicar la característica de ‘hábil’, ‘experto’ o ‘inteligente’ referido al manejo de una nave (*κυβερνήτης*), es decir, la experticia o excelencia en la realización de una actividad.

S22. Esta oda pindárica, interpretada en el 476 con motivo de las celebraciones por la victoria olímpica de Terón de Agrigento, representa los valores aristocráticos con varios términos, entre ellos el uso de *σοφία*. En este pasaje [S22], Píndaro hace alusión al carácter natural (*ὁ πολλὰ φύξ*) de la condición del *σοφός*, en oposición al saber que se adquiere por enseñanza (*μαθόντες*); atribuye un sentido valorativo contrastativo entre los primeros llamados sabios (*σοφός*), mientras los segundos son considerados “cuervos” (*κόραξ*). Asimismo, el eje sobre el cual se estructura el pasaje y lo que permite la comparación entre unos y otros es el don de la “palabra”. En este caso, *σοφός* adquiere un valor positivo vinculado con la naturaleza, lo cual remite a su condición hereditaria y, por tanto, aristocrática; mientras que los *κόρακες* quedan asociados con la “palabrería vehemente o violenta” (*λάβροι παργλωσσία*).

S23. En este pasaje, Píndaro asocia directamente el ejercicio de las excelencias de los hombres (*βροταίαις ἀρεταῖς*) con una donación divina (*ἐκ θεῶν*). Mientras que dicha donación se presenta como condición para el desarrollo de las tres características que por naturaleza puede adquirir un hombre con excelencia, es decir, los mejores (*οἱ ἄριστοι*): sabiduría, fuerza física y elocuencia.

S24. En este pasaje Píndaro realiza una analogía con el *τέκτονος* (“carpintero”, “artesano”) similar a la realizada por Homero [S1], comparando la actividad del poeta para componer versos a partir del ensamblaje de palabras con la habilidad manual del *τέκτονος* para construir cosas (*πράγματα*).

S25. La cita no es literal, a punto tal que Marcovich (1968) 488-489, la considera inauténtica, mientras que Robinson (2003) 133 *ad loc.*, es mucho más mesurado al respecto y lo considera un fragmento dudoso. En su colación del texto, Mouraviev (1999-2011) III.3.B/i *ad loc.*, realiza una reconstrucción indicativa quedando de la siguiente manera: <ἀλλ’ > ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος | πίθηκος φανέται πρὸς θεοῦ. De modo que, si bien acepta S25 como fragmento de Heráclito, excluye la utilización del término *σοφία*. Fronterotta (2013) 214-216, por su parte, considera que si bien el contenido del fragmento puede ser considerado auténtico rechaza la literalidad del texto, debido a que no responde con los criterios de citación. No obstante, independientemente de la reconstrucción indicativa de Mouraviev, así como de la falta de literalidad aducida por Fronterotta, el texto transmitido por Platón atribuye a Heráclito un uso del término *σοφία*, el cual, si bien puede no ser exacto, al menos nos da la pauta de que Heráclito podría haber estado refiriendo a ella, aunque no nos otorgue la certeza de su sentido preciso.

S26. Podemos observar una cierta semejanza con Píndaro en el uso de la noción de *σοφία*, debido a que justamente la asocia con características y valores propios de la aristocracia. Por una parte, *σωφρονεῖν* no sólo es considerada una *ἀρετή*, uno de los valores constitutivos de la aristocracia [S23], sino que además entre ellas es *μεγίστη*. Mientras que *σοφία*, por otra parte, está vinculada con *λέγειν*, otra facultad que Píndaro había asociado con la aristocracia [S24], el cual, además, agrega Heráclito se expresa bajo la forma de la *ἀληθεία*; así como con *ποιεῖν*, cuya sabiduría se expresa en ser *κατὰ φύσιν*, otra de las virtudes aristocráticas que Píndaro [S22] asocia con la figura del *σοφός*.

S28. La línea ὄτη κυβερνήσαι presenta graves problemas debido a las lecciones provenientes de los manuscritos. Las ediciones antiguas del texto de D.L. reproducen el texto corrupto transmitido por el ms. D (ἢ τέ οἱ κυβερνήσει); debido a esto se han propuesto una gran variedad de conjeturas para corregir el texto, muchas de las cuales a juicio de Mouraviev (1999-2011) III.3.B/i ad F41, dan como resultados *lectiones aberrantes*. No obstante, los trabajos filológicos sobre los manuscritos han revelado la importancia de los mss. BPF, los cuales transmiten las siguientes lecciones: ΟΤΗΚΥΒΕΡΝΗΣΑΙ (ms. B), ΟΤΗΚΥΒΕΡΝΗΣΑΙ (ms. P), ΟΤΕΝΚΥΒΕΡΝΗΣΑΙ (ms. F). Hermann Diels (= DK) opta por corregir la lección y propone ὄτη ἐκυβέρνησε, de modo que en el primer caso lee ΟΤΗΕΗ por ὄτη (forma femenina arcaica del relativo ὅστις) y ΚΥΒΕΡΝΗΣΑΙ lo corrige por ἐκυβέρνησε (tercera persona del aoristo); mientras que Marcovich (1968) prefiere colocar esta línea *intercrucis* leyendo †ὄτη κυβερνήσαι†, es decir, lee el primer término siguiendo a Diels, aunque mantiene κυβερνήσαι (aoristo gnómico) como lectura del segundo. Serge Mouraviev (1999-2011) III.3.B/ii nota ad F41 §§5-7, opta por leer el primer término ὄτη, el cual sería un caso oblicuo de ὅστις (corrige la acentuación de ὄτη, lectura propuesta por Deichgräber 1938). Pero, las formas largas del genitivo y el dativo femenino de ὅστις aparecen recién en el siglo V, por lo cual eran inexistentes en la época de Heráclito; sin embargo, Mouraviev sostiene su lectura en que algunos mss. de *recentiores* atestiguan formas del término ὄτησι, el cual, según el mismo argumento, también debería ser una forma análogamente “inexistente e imposible”.

S29. En este pasaje, Hesíodo utiliza el verbo para afirmar que, a pesar de no ser experto, él mismo indicará las reglas del “resonante mar” (πολυφλοίσβοιο θαλάσσης), lo cual no implica su desconocimiento, sino su falta de excelencia en el ejercicio de esa técnica. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en el uso de σοφία en Homero [S1], el verbo se aplica a una práctica que requiere tanto habilidades manuales (maniobras en el mar) como intelectuales (conocimientos de clima, geografía y rutas).

S30. El uso del verbo σεσοφισμένοι (participio perfecto) por parte de Íbico de Regio (ca. 560-525) le permite afirmar que las Musas son “muy sabias” en el sentido de que son maestras —es decir, muy doctas— en el arte del canto.

S31. El verbo σοφίζομένω (participio presente) probablemente se refiere tanto a la actividad poética de Teognis como a la didáctica (Rodríguez Adrados (1981) II 169 n. 5).

S32. El verbo σοφίζεσθαι (verbo infinitivo) puede referir tanto al arte del poeta o del sabio (Kerferd 1950, 8). Como vimos anteriormente, en la épica homérica los términos utilizados para referir a las habilidades estaban vinculados con τέχνη antes que a σοφία (X. *Cyn.* 13.6; Ps.-Phoc. 130).

S33a. Este pasaje es el único testimonio conservado del uso de σοφιστής durante el período previo al 480. Con éste término Píndaro se refiere a los poetas que celebran a los buenos luchadores (vv. 26-28). Privitera (1982) 195, en su comentario, interpreta este pasaje diciendo que “ricevendo onori, gli eroi danno ai poeti —per volere de Zeus— materia di meditazione.” Sobre el uso de σοφιστάς en este pasaje, Slater (1969) s.v. σοφιστάς, quien lo define como “*skilled craftsman* sc. of poetry”. Como puede observarse en este pasaje σοφιστής es utilizado en lugar de σοφός, lo cual indica el uso sinónimo de estos términos, ambos se usan para referir al poeta. Asimismo, el término μελέταν es comúnmente utilizado para referir al poeta en Pi. *Ol.* 14.18, *Nem.* 6.54.

S33b. El esolío a S33.a señala la sinonimia entre σοφιστάς y σοφός. No obstante, debe tenerse en cuenta que el esolío destaca el aspecto musical de la μουσική del poeta (LSJ, s.v. μουσική, Murray & Wilson 2004), tal como lo señalamos más adelante (ver *supra* S59). Ello se puede observar en la cita de Sofocles que el escoliasta incluye a continuación [S59] en la que se asocia la σοφιστής con la práctica musical. Mientras que, como vimos (ver *supra* S24) entre los usos de σοφός en Píndaro, éste lo suele aplicar al poeta como metáfora de su capacidad de componer métricamente, es decir, el aspecto literario de la μουσική.

S55. Este uso del término σοφιστής señalaba a la persona dotada de una habilidad particular y provista de competencias técnicas en un determinado arte, en un comercio o en una ciencia. En este sentido se puede comprender por qué en algunos testimonios el σοφιστής es asociado con la figura de un τεχνίτης, es decir, los “profesionales” en un arte o técnica. En este sentido Grant (1885) I 106, sostenía que “At first the word σοφιστής was used in an intermediate sense to denote any one ‘who by profession practiced or exhibited some kind of wisdom or cleverness;’ thus it was applicable to philosopher, artist, musician, and even poet”. Sin embargo, Grant defiende una lectura evolucionista, en tanto considera que los sofistas heredaron estos aspectos de sus predecesores y luego desarrollaron una profesionalización de éstas prácticas.

S62. Damón de Oa [PA 3143/LGPN II (16): maestro, músico y consejero de Pericles –uno de los más antiguos e importantes escritores griegos de música, así se lo ha estimado de Sócrates a Platón–, fue aliado de Pródico. Plutarco [Per. 14.2] lo recuerda como un ἄκρος σοφιστής.

S63. El fragmento pertenece a *Sofistas*, título que debe referirse con mucha probabilidad a una amplia gama de habilidades intelectuales, cf. Meineke (1839); Schmid (1946) 150.

S70. Isócrates, por su parte, si bien utiliza el término σοφιστής para denunciar la ineficacia de ciertas especulaciones teóricas, lo que se podría considerar un uso despectivo, cabe observar que no lo utiliza para referir al grupo social identificado como miembros del “movimiento sofista”, sino que refiere a los “filósofos naturalistas” (Anaximenes, Empédocles,IÓN, Alcmeón, Parménides, Meliso) entre quienes incluye a Gorgias.

S73. Entre los usos de σοφιστής por parte de Isócrates en este pasaje se puede observar que el término es aplicado, además, para distinguir al “sabio” en sentido lato, es decir, referido al individuo que se distingue del profano y del hombre común (cf. *supra* S38, S39, donde el término es usado para denotar a los sabios reputados y que dicen cosas útiles).

S74-76. El término también es usado para designar tanto a los llamados “Siete Sabios” [S74] como a Solón, en cuanto miembro de este grupo (S75, S76; cf. *supra* S66). Si bien Isócrates sostiene que en la época en que escribe el σοφιστής es objeto de descrédito, remarca que éste utiliza el término en un uso antiguo y, por tanto, valorativamente neutro.

S79a. Starkie (1966) 86, considera que a pesar de ser un título honorable para referir a los “maestros del saber”; en tiempos de Aristófanes se aplicaba a todo aquel que comunicaba saberes por algún tipo de sueldo. Sin embargo, como sostiene Merry (1879) 67, en este pasaje σοφιστής no implica una crítica, sino simplemente remite “a man of wisdom and skill”, tal como en varios pasajes referidos a personajes vinculados a la sabiduría. Sommerstein: Ar. Nu. (APhCT) 178, también menciona que σοφιστής originalmente significaba “an expert practitioner of some skill”, pero, por el contrario, considera que en época de Aristófanes, este término ya había adquirido una connotación negativa; sentido del que luego Platón abusaría para aplicarlo a los “sofistas”. Sin embargo, como señala Dover (1968) 144, no tenemos testimonios fechables de uso negativo previos a éste. Asimismo, contra Dover y Sommerstein, el contexto no habilita a leerlo en clave negativa. Zimmermann (1993) 265, por su parte, lo lee en clave positiva, pues afirma que éste término, a diferencia de otros como “científico”, no se utilizaba de manera neutra, o bien era utilizado positivamente por quienes estaban incluidos entre los σοφιστής, o bien negativamente entre quienes quedaban excluidos. No obstante, considero que Zimmermann cuando habla de valor positivo y valor negativo se está refiriendo al posicionamiento del hablante respecto de éstos; lo cual, se diferencia del uso que hace Platón en algunos diálogos, donde le atribuye una carga moral. De acuerdo con Platón *Ap.* 18b, el vulgo se burlaba del filosofar por especular sobre las cosas celestes; asimismo, en *Phdr.* 270a, vincula μετεωρολογία con ἀδολεσχία. Cf. Eup. fr. 386 K-A; ver Barrionuevo (2016b).

S79b. El término *ἀγία* significa “ocio”, “descanso”, “interrupción del trabajo”, de allí que Deganni, en Dover *et al.* (1993) 283, proponga traducirlo por “aquellos que no están obligados a trabajar”. Starkie (1966) 81, señala que los *scholia* presentan lecturas diversas σοφοίς, τοῖς φιλοσόφοις. Sin embargo, opta por leer ἀργοίς por adquiere mayor sentido en este contexto; puesto que el término haría referencia a quienes no trabajan con las manos, no forman parte de la administración de la *pólis* (cf. Ar. V. 1040ss). Sommerstein (1980-2003) III 177, considera que ἀργοίς (“idle”) debió de haber sido un epíteto que los enemigos de Sócrates debieron haber aplicado contra él en *Nubes*; pues, considera que en *Nu.* 331-33 [S79a], él no hace ninguna contribución genuina para la sociedad, y aquí como en el v. 334 el epíteto es puesto en boca de Sócrates como si fuera complementario. Dover (1968) 142, por su parte, considera que aquí Sócrates está hablando desde el punto de vista de un campesino ático, para quien el trabajo es necesariamente físico. En esta misma línea, Del Corno (1996) 234, sostiene que se refiere a Sócrates y sus discípulos quienes tenían como ocupación habitual dedicarse a la especulación abstracta, tal como señala en v. 334.

S80. Reale (1998) 219, considera que este pasaje remite al sofista platónico descrito en *Sph.* 231c-236d, 247d-268d; mientras que Yunis (2011) 145, considera que aquí Platón atribuye al sofista la vida deshonesta y destructiva que describe en *Gorgias*. Sin embargo, si bien en este pasaje Platón coloca al σοφιστής en una de las posiciones más bajas en la escala de las reencarnaciones. Considero que en este diálogo no se construye la imagen del “sofista” como opositor al φιλοσοφός, tal como ocurre en diálogos como *Protágoras* o *Sofista*, donde claramente adquiere un valor moralmente negativo. En este pasaje la figura del σοφιστής aparece degradado por el lugar que ocupa, no porque se le atribuya explícitamente una actitud moralmente negativa o despreciable, como ocurre en otros diálogos.

S81. Reale (1998) 235, considera que la razón por la cual Platón critica a los discursos escritos, se debe principalmente a su conexión con los sofistas. Rowe (1986) 192, por su parte, considera que en este pasaje el término σοφισταί remite a los sofistas Protágoras e Hipias (cf. Rowe 1983), quienes se caracterizaron por escribir discursos; de allí, siguiendo a Guthrie (1969), deriva que el “Gran discurso” de Protágoras (*Prt.*) probablemente se haya basado en uno de sus escritos. En cambio, De Vries (1969) 183, sostiene que en este pasaje se estaría refiriendo a los políticos en sentido amplio. Probablemente, este juicio de De Vries se derive de la equiparación que realiza Platón entre el σοφιστής y el δεμαγωγός en *Phdr.* 248e3 [S79]. No obstante, comparto el juicio de Yunis (2011) 171, para quien σοφισταί aquí no refiere a un grupo específico (Protágoras, Gorgias, etc.), sino a un grupo amplio de intelectuales, los mismos a los que se referiría en *Phdr.* 229c5-d1 donde usa el término σοφός. La sospecha del δῆμος hacia estos, para Yunis, no recaería en la desconfianza hacia los sofistas tal como los describe Platón en otras obras, sino hacia los escritores de discursos en general. Asimismo, considero que en este pasaje probablemente Platón este utilizando el término σοφιστής en el sentido moralmente neutro como equivalente de σοφός, que se puede observar en Píndaro (*I.* 5.28-29 = S33a).

S83. En este pasaje Platón elabora un esquema jerárquico en el cual hacia el interior de la διακριτική τέχνη (“técnica de separación”) distingue dos tipos de καθαρτική τέχνη (“técnica purificativa”): las del alma (τὸ περι ψυχὴν) y las del cuerpo, ubicando entre las primeras la διδασκαλική (“enseñanza”) y allí la παιδευτική (“educación”), en la cual, a su vez incluye al ἐλεγχος (“refutación”), quedando el siguiente esquema:

διακριτική τέχνη > καθαρτική τέχνη > περι ψυχὴν > διδασκαλική > παιδευτική > ἐλεγχος

técnica separativa > técnica de purificación > del alma > enseñanza > educación > refutación

Ésta última (ἐλεγχος) es la que recibe el nombre de γένει γενναία σοφιστική (“sofística de noble estirpe”), reconociendo así la posibilidad de un σοφιστής con un cierto valor positivo. La interpretación de éste juicio se encuentra dividida quienes siguen la tradición platónica y parten de la oposición entre “sofística” y “filosofía”, consideran que el valor positivo se debe a que el ἐλεγχος al que se refiere con ésta expresión es el método socrático (Pl. *Sph.* 230. Cf. Robinson 1953; Guthrie 1969; Vlastos 1983; Frede 1992; Benson 1995; Scott ed. 2002). En este sentido cuando Cornford (1935) 181, sostiene “It is hard to see why this analysis of Socrates’ Cathartic method

should stand here as the last of these preliminary attempts to define the Sophist,” su conclusión es que la “nobleza” de éstos “sofistas” radicaría en que Sócrates está incluido entre ellos. Otros, en cambio, consideran que con esta expresión Platón estaría refiriendo a un grupo intelectual distinto al de los sofistas, los cuales podrían haber sido imitadores del método socrático (Taylor 1926, 381). Burnet (1928) 276, afirma “Obviously these last definitions do not apply to the great Sophists of the fifth century. [...] We are forced, then to conclude that [...] the doubt expressed at the end of the discussion is an insinuation that they practised an imitation of the Sokratic method, thought not always in the true Sokratic spirit. Once more it can hardly be doubtful who these are.” Mientras que, por otro lado, están quienes ven en ella una referencia a los “sofistas históricos” del siglo V —por ejemplo, la antilogía Protagórica— (Kerferd 1954, 89-90). Sin embargo, recientemente algunos especialistas han visto en muchas de las referencias a “los sofistas” disputas con pensadores contemporáneos a Platón, antes que con “sofistas históricos” definidos como tales por el filósofo ateniense. No obstante, si dejamos del lado el supuesto de un uso uniforme del término y leemos este pasaje por fuera de la distinción entre “filósofo” y “sofista” definida como una distinción que atraviesa todos los usos platónicos tal como fue establecido por la tradición, se puede considerar que en este pasaje Platón parte de un uso cercano al de σοφιστής corriente entre los siglos V y IV, dado que mantiene para la σοφιστική un uso valorativamente neutro que se define como positivo o negativo según los fines de su uso. De manera que, el uso de σοφιστική en este caso remitiría a una τέχνη compartida entre los sofistas y Sócrates, por un lado, puede ser usada para aparentar sabiduría como en el caso de “los sofistas”; mientras que, por otro lado, al ser utilizada para “refutar la vana apariencia de sabiduría” (ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξοσοφίαν γιγνόμενος ἔλεγχος), tal como sería el uso realizado por Sócrates, adquiere un valor positivo (ἡ γένοι γενναία σοφιστική). Cf. Ramírez Vidal (2016) 248. Murray (1994), en cambio, rechaza esta posibilidad

S86. Ross (1997) I 228, sostiene que en este pasaje “Aristippus is called a sophist because of his subjectivistic or Proteagorean theory of knowledge.” Sin embargo, entre los comentaristas antiguos a la *Metafísica* de Aristóteles, algunos reproducen la ubicación de Aristipo entre el grupo de los sofistas, mientras que otros optan por distinguirlos tal como es el caso de Alejandro [S84]. Cf. Ascl. in *Metaph.* 150.20-26, 152.35-153.6; mientras que Syrian. in *Metaph.* 14.31-34, no utiliza ni hace precisiones sobre el uso de éste adjetivo.

S87. Alejandro opta por distinguir a los sofistas de Aristipo, interpretando que Aristóteles considera el menosprecio de Aristipo hacia las matemáticas *αὐτὸς ὁμοίως ἄλλοις τισὶ τῶν σοφιστῶν* (“de modo similar a otros sofistas”). Sin embargo, podemos considerar que Alejandro está suponiendo aquí, por un lado, un uso extensionalmente consistente del término “sofista” aplicado exclusivamente a un grupo de personas claramente definido, el cual sería el punto de partida aristotélico; mientras, por otro lado, supone que el uso platónico del término “sofista” dónde es exclusivamente sustantivo, lo cual no necesariamente ocurre, sino que en varias ocasiones el propio Platón lo utiliza como adjetivo para desprestigiar a sus oponentes.

S88a. La expresión *καὶ τῶν κατ’ αὐτὸν* (“y a los de su época”) parecería indicar que el uso despectivo del término σοφιστής por parte de Platón, no sólo se dirige a quienes estuvieron vinculados con prácticas políticas vinculadas al advenimiento del δῆμος en Atenas durante el período democrático (*τῶν πολλῶν αὐτὸν*), sino además a personajes de su época (siglo IV). En este sentido, muchos de los estudios recientes acerca de los “filósofos socráticos” tratan de desarticular esta estrategia platónica de enmascaramiento de sus contemporáneos bajo la categoría negativa del “sofista” y pretenden reconocer en varios de sus usos a sus contemporáneos (Megáricos, Cirenaicos, Cínicos, etc.). Cf. Tsouna (2015) *passim*; Rowe (2015) *passim*; Zilioli (2012) 3-16; Mársico (2010) 26-32; Gardella (2015) 21-41. De manera que, el concepto de “sofista” elaborado por Platón, si bien le permite agrupar a varios antagonistas suyos, ello no implica que éstos hayan constituido necesariamente un grupo socialmente definido. De modo que en Platón la agrupación bajo la categoría despectiva de “sofistas” le permite denigrar posiciones históricamente dadas en diferentes períodos temporales y colocarlas en un mismo universo de crítica, constituyéndose así “el mundo de Sócrates” como lo llama Vidal-Naquet (1984) 76.

S89. La comparación del sofista con la “prostituta” (*πόρνος*) formó parte de uno de los testimonios más famosos y extendidos por la tradición. En este pasaje se destaca como valor negativo la “venta de saberes”, lo cual lo vincula con las metáfora del cazador (*θηρατής*, **S88-89b**) y del comerciante (*ἐμπορός*, **S90-91**). Sin embargo, podemos

observar que la crítica no recae sobre la calidad de los saberes que se intercambian, sino en la condición por la cual éste intercambio se produce. Esto quiere decir que no se asocia al sofista con saberes de “menor calidad” o “inferiores”, sino con formas o prácticas moralmente inferiores de acceder a ellos (la compra-venta).

S90. La metáfora del cazador se enmarca en la asociación del sofista con prácticas mercantiles respecto de los saberes. No obstante, este pasaje de Jenofonte [**S88**] introduce un aspecto vinculado con el “comercio de saberes” que mantiene el carácter moralmente negativo; sin embargo, en dicho pasaje el carácter despectivo no recae en el modo en que se accede (la compra-venta), como ocurre en **S87**, sino en las prácticas fraudulentas con las que el vendedor “engaña” a sus clientes para obtener un beneficio. En este sentido, la imagen del sofista se vincula, además, con la imagen del “charlatán” (γόης, **S93-94**). Pues, el sofista-cazador engaña/caza a jóvenes ricos con herramientas retóricas.

S91a. En este pasaje de Platón la metáfora del cazador remite, al igual que el pasaje de Jenofonte, a la figura del sofista como aquel que con el objetivo del lucro busca “cazar” a los jóvenes ricos; sin embargo, no destaca el uso de tácticas para el engaño, sino simplemente la búsqueda de ganancias.

S91b. Este texto reproduce de manera resumida a **S89a**. *Definitions* posiblemente haya sido una recopilación de definiciones generales a partir de algunos diálogos platónicos, por ello la crítica coincide en considerarlo espurio. Resulta probable que haya sido escrito originalmente en el seno de la Academia platónica, aunque se pueden observar intervenciones posteriores (estoicas, neoplatónicas y cristianas).

S92a. La metáfora del mercader a diferencia de la del cazador, tiene un valor negativo por sí mismo, dado que de todos los agentes sociales el comerciante es uno de los que adquiere menor estima (Pl. *Lg.* 11.919d-e. Cf. Vidal-Naquet (1981) 302). En este pasaje Platón establece una analogía que le permite equiparar la alimentación (vinculada al cuerpo) con la educación (vinculada al alma). Para ello establece dos puntos en común que permiten la analogía: (1) la compra-venta de mercaderías; (2) la centralidad del λόγος en dicha actividad.

S92b. En este pasaje Platón define los términos ἔμπορος y κάπηλος, con los cuales caracteriza al sofista en **S90a**, y que luego aplica en **S90c**.

S92c. Platón aquí retoma la distinción entre ἔμπορος y κάπηλος, pero cuando la aplica al sofista, a diferencia de **S92a**, utiliza ἐμπορικὴ como el tipo de comercio dedicado a las mercancías para el alma. Resulta significativo el uso posiblemente irónico del sufijo -ικη, el cual era utilizado para formar abstractos que indican disciplinas sobre las que existe una técnica o un saber. Asimismo, la referencia al comercio exterior puede ser tomada como metáfora del sofista en tanto extranjero que vende su mercancía de ciudad en ciudad, pero no todos los sofistas a los que remite Platón son viajeros. Sin embargo, los sofistas estaban vinculados con la escritura de libros, los cuales en muchas ocasiones eran vendidos como mercancías al igual que sus enseñanzas; mientras que, según algunos testimonios, los libros formaban parte de las mercancías intercambiadas en relaciones de comercio exterior. (ver *supra* Capítulo 2, §X).

S93a. En este pasaje, por un lado, mantiene la doble referencia asociada con el comercio de la educación como mercancía para el alma, tal como en **S92a**; sin embargo, se lo desliga del aspecto fraudulento o embaucador del comercio vinculado con el ejercicio del λόγος que se sugiere en **S92a**, sino que está más próximo al vínculo con el comercio exterior (ἔμπορος) establecido en **S92c**.

S93b. Aquí, a diferencia del pasaje anterior, el carácter de mercader (ἐμπορός) se retoma para indicar el vínculo entre el sofista y su lugar en la producción de la mercancía. Tal vez el objetivo no sea criticar al sofista como

engañador, para ese objetivo en el mismo diálogo recurre a otras figuras, sino posiblemente la expresión *γε αὐτοπώλης περι τὰ μαθήματα ἡμῖν <ἦν>* (“como comerciante de los conocimientos que él mismo elabora”), junto con la distinción entre *ἐμπορος* y *κάπηλος* establecida en **S92.b-c**, remita al vínculo entre las enseñanzas de los sofistas con la producción y venta de libros (ver *supra* Capítulo 2, §X).

S95a. La figura del “charlatán” (*γότης*) adquiere en Platón un valor despectivo, en tanto queda vinculado con las “estrategias comerciales” atribuidas al sofista [**S78-S82.b**]. En este caso la figura del “charlatán” no resulta asociada al contenido de sus enseñanzas —esto es, el carácter aparente de sus conocimientos denunciados en **S72**, luego retomados en Aristóteles (*SE* 1.165a21)—, sino al modo en que se realiza la venta: el embauque.

S95b. A diferencia de lo que se puede observar, por ejemplo, en *Fedro* [**S87b**] donde acusa al uso de la técnica retórica por parte de Pericles como “charlatanería” (*ἀδολεσχία*) y “discursos acerca de las cosas del cielo” (*μετεωρολογία*), donde, como se puede observar el término utilizado para indicar el aspecto lábil de este saber es *ἀδολεσχία*, término comúnmente utilizado en referencia a la filosofía. Cf. Ar. *Nu.* 1480; Arist. *Rb.* 1390a9; *EN* 3.10 1117b35. En *Teeteto* Sócrates define la *ἀδολεσχία* de la siguiente manera: *τί γὰρ ἂν τις ἄλλο θεῖτο ὄνομα <σ. ἀδολεσχία>, ὅταν ἔνω κάτω τοὺς λόγους ἔλκει τις ὑπὸ νωθείας οὐ δυνάμενος πεισθῆναι, καὶ ἢ δυσπαλάλακτος ἀφ' ἐκάστου λόγου;* (“¿Pues qué otro nombre le daríamos a alguien cuando arrastra los argumentos de arriba abajo y, a causa de su estupidez, es incapaz de convencerse y de tomar distancia de cada argumento?”, trad. Boeri 2006). Cabe observar, además, que la *ἀδολεσχία* (“charlatanería”) en este pasaje no es aplicado al “sofista”, sino tanto al “orador” Pericles como al “filósofo natural” Anaxágoras. En este pasaje el uso de *ἀδολεσχία* es considerado una técnica asociada con la actividad política de Pericles, mientras que *γότης* [**S93a**] es una práctica asociada con el engaño, propio del sofista en cuanto “comerciante”. Sin embargo, en *Sofista* [**S94**] alude a la acción política del “sofista” en cuanto imitador y embaucador (*μιμητὰς καὶ γότηας*).

S96. Aquí la referencia al sofista en cuanto “imitador” y “charlatán”, se diferencia de otros pasajes donde los caracteriza de esta forma [**S94a, S95a**], pues aquí se lleva a cabo mediante la incorporación del lenguaje político: la figura del *σοφιστής* es asociada con la de un *στασιαστικός* (“sedicioso”), lo cual se debe a su responsabilidad en la producción de *εἰδῶλα* (“imágenes”). El término *στασιαστικός*, adjetivo derivado de *στάσις*, aparece únicamente en este pasaje en todo el *Corpus platonicum* (Ast 1956, s.v. *στασιαστικός*); mientras que *εἰδῶλον* es un término mucho más frecuente en Platón (la mayor cantidad de apariciones del término se encuentran en *Sofista* (22), *República* (19) y *Teeteto* (6), en el resto de las obras tiene un promedio de 2 apariciones). En este caso asocia al *σοφιστής* con quienes “participan en varios regímenes políticos” (*τῶν πολιτειῶν πασῶν*) caracterizándolo por ello como un “sedicioso” (*στασιαστικός*), y lo distingue del “individuo que posee la ciencia” (*ἐπιστήμονος*), es decir, el *φιλοσοφός*, reservando para éste la condición de “político” (*πολιτικός*). La imagen del *σοφιστής* vinculada con la sedición o la guerra civil (*στάσις*), también aparece en *Sofista* cuando al definir la purificación del cuerpo, el Extranjero pregunta a su *Teeteto* *νόσον ἴσως καὶ στάσιν οὐ ταῦτὸν νενόμικας;* [“¿No te parece que la enfermedad (*νόσον*) es, quizá, algo así como una disensión (*stásin*)?” (trad. Cordero [BCG])]; la imagen de la “enfermedad” como “sedición” se debe a que son consideradas como partes que por naturaleza son afines, pero que por una “corrupción” o “irregularidad” (*διαφθορά*) del cuerpo entran en conflicto (*διαφορά*), cf. Pl. *Sph.* 228a7-8: (ed. Duke *et al.* [OCT]): [ΞΕ.] Πότερον ἄλλο τι στάσιν ἡγούμενος ἢ τὴν τοῦ φύσει συγγενοῦς ἐκ τινος διαφθορᾶς διαφορᾶν; [(Extranjero:) ¿Concibes acaso que la disensión (*stásis*) es otra cosa que la corrupción (*diaphthorás*), originada en cierto desacuerdo (*diaphorán*), de lo que está emparentado naturalmente (*toú phýsei suggestoús*)?”], trad. Cordero (BCG)]. Por ello, el Extranjero afirma que *στάσιν ἄρα καὶ νόσον τῆς ψυχῆς πονηρίαν λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν* [“Cuando digamos, entonces, que la perversión del alma es la disensión y la enfermedad, hablaremos correctamente.”], trad. Cordero (BCG)] Asimismo, en el pasaje de acerca la purificación en *Sofista* [**S98**] utiliza una analogía estructuralmente similar a la aplicada en *Político*: a partir de un elemento común al *φιλοσοφός* y al *σοφιστής* (en **S98** “el participar en varios regímenes políticos”; mientras que en **S98** la utilización del *ἐλεγχος* como técnica de purificación), se distingue un *uso* positivo o productivo (por parte del *φιλοσοφός*) y otro negativo o degenerativo (por parte del *σοφιστής*). En *Sofista* esta estrategia, según la cual a veces “parecen llevar el mismo ropaje” (Pl. *Sph.* 216d), es expresada con la metáfora del perro (*κυνός*) y el lobo (*λύκος*), donde se asocia al *φιλοσοφός* con el primero y al *σοφιστής* con el segundo. Como señala Francis Cornford, esta metáfora no es gratuita. Platón recurre varias veces a esta metáfora, atribuyendo al

perro la función de guardián de la ciudad; mientras que al lobo el ser enemigo de la sociedad, es decir, atribuye a esta metáfora un matiz claramente político (Perro: Pl. *R.* 375a, e, ss.; lobo: Pl. *R.* 336d, 565d, *Phdr.* 241d, *Sph.* 22d, cf. Cornford 1935, 182). De manera que, Platón no señala una mera oposición epistemológica entre Sócrates y “los sofistas”, sino que con su discurso construye, además, una caracterización del σοφιστής como “opositor político”. No obstante, ello no implica que “los sofistas” hayan sido un grupo homogéneo cuyas “ideas políticas” fueron opuestas a las de Platón o incluso a las de Sócrates, sino que el discurso platónico deja entrever en algunos casos, como en S94, que la forma del “opositor” no era algo dado, sino que responde a una operación que el propio autor pone en evidencia en su escritura.

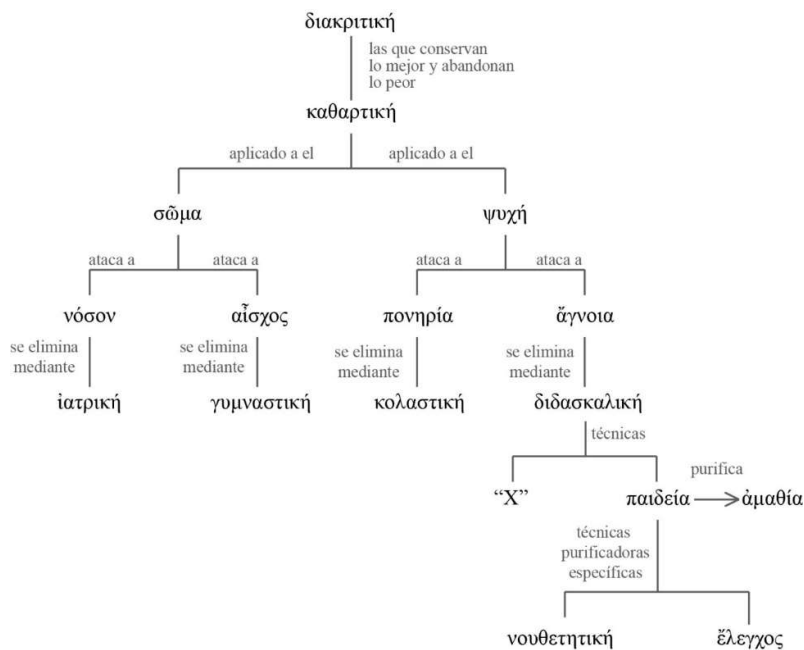
S97. [§1] En lo que respecta a la metáfora del “atleta”, al igual que ocurre con la metáfora del “cazador”, el carácter negativo no se deriva de la remisión a una profesión o actividad condenada moralmente, sino a la realización de prácticas en actividades nobles. En este caso, la actitud condenatoria en la metáfora recae sobre el uso de “técnicas de la discusión” (ἐριστική τέχνη).

[§2] La asociación entre la sofística, en cuanto grupo social definido por sus funciones intelectuales, y la erística, en el sentido de técnica argumentativa basada en la confrontación, aparece en Platón en el marco de la discusión en torno a las formas de adquisición de riquezas realizada en *Sofista* (224c-226e), donde la erística y la antilogía se incluyen entre las formas argumentativas de la μαχητική (“combate”). Asimismo, dado que la ἀντιλογική es una técnica argumentativa asociada con Protágoras, algunos testimonios posteriores asocian a la erística con Protágoras (Σ in Pl. *R.* 600c [= 80A3 (DK), 31D16 (LM)]; D.L. 9.52 [= 80A1 (DK); 31R19b (LM)]). No obstante, como señala Gardella (2017) 157 (espec. 157-167), “Platón no asocia directamente al sofista de Abdera con la erística”, sino que ésta es un “efecto” del discurso platónico.

[§3] En lo que respecta al rechazo de la ‘erística’ como una técnica de valor negativo, éste es un juicio que aparece recurrentemente en Platón. Sin embargo, el único vínculo explícito que Platón establece entre sofística y erística como técnica argumentativa lo hace en *Sofista* Pl. *Sph.* 224c-226e, 231e1 (en *R.* 499a7 y *Euthd.* 272b10, utiliza el adjetivo ἐριστικός como “técnica argumentativa”, pero no lo asocia explícitamente con la sofística). En el resto de las obras donde usa el adjetivo ἐριστικός, Platón lo utiliza en el sentido de “polemizador”, “discutidor”, “disputador”, “contradictor” en sentido genérico (Pl. *Lys.* 211b8; *Men.* 80e2, 81d16), es decir, no lo remite a un uso técnico. Asimismo, el uso del verbo ἐρίζειν (“reñir”, “pelear”, “luchar”) suele ser utilizado con valor negativo, en oposición a διαλέγεσθαι (“dialogar”), el cual suele adquirir un valor positivo (Pl. *Prt.* 337a8-b2; 343c6-344b5; *R.* 454a4-9). El verbo ἐρίζειν, al igual que el adjetivo ἐριστικός, se deriva del sustantivo ἔρις y se emparenta con los verbos ἐριδύμειν y ἐριδαίνειν, este último utilizado tanto para referir a “luchar” cuerpo a cuerpo como a “discutir” con argumentos (Gardella 2017, 32-35, 39-43). Sin embargo, en varias ocasiones Platón asocia la erística con la adquisición de riquezas, de allí que en el discurso platónico se habilite la analogía con el cobro de sus clases por parte de los sofistas, lo cual es presentado también como una forma de enriquecimiento. En *Euthd.* 271c1 el personaje de Critón pregunta a Sócrates por la identidad de los “nuevos sofistas” (κατανοὶ σοφισταί), entre quienes incluye a Eutidemo y Dionisodoro de Turios. Estos hermanos son asociados con una técnica denominada “erística” (τῆς ἐριστικῆς) (Pl. *Euthd.* 272b10). Giannantoni (1990) IV 290-291, opta por vincular a éstos con Antístenes; mientras que Kerferd (1981) 53-54; Canto (1987) 103-104, 214-216, los consideran sofistas. Sin embargo, ἐριστικῆς suele ser uno de los modos con que se denomina al grupo de los megáricos (D.L. 2.106 [= Euc.Meg. II.A.22 (SSR); 41 (FS)], *Suda*, s.v. Εὐκλείδης [= Euc.Meg. II.A.22 (SSR); 43 (FS)]; D.L. 2.30 [= Euc.Meg. II.A.3 (SSR); 57 (FS)], 2.107 [= Euc.Meg. II.A.34 (SSR); 88 (FS)], 2.108 [= Eubulid. II.B.1 (SSR); 133 (FS)], Aristocles fr. 7 *apud* Eus. *PE* 15.2.4.791c-d [= Alexinus Eleus II.C.4 (SSR); 335 (FS)]). Asimismo, esta técnica, tal como es desarrollada en el diálogo, adquiere elementos propios que la distinguen de la antilogía y de otras técnicas atribuidas a los “antiguos” sofistas. Por estos motivos, Dorion (2000) 35-50, argumenta a favor de la identificación de Eutidemo y Dionisodoro con el grupo de los megáricos antes que con “los sofistas” (Mársico & Inverso 2012 42-58; Gardella 2013, 46-53; 2017, 59-62); mientras que Gardella (2013) 53-58, destaca la fundamentación en la filosofía megárica del lenguaje de éste tipo de argumentación. Por consiguiente, en este pasaje cuando se asocia al “sofista” con las “técnicas erísticas”, posiblemente ello no remita tanto al uso de éstas técnicas por parte de los sofistas, sino al uso más común en Platón del adjetivo ἐριστικός y remita al carácter confrontativo del tipo de argumentación asociado con algunos de ellos (la antilogía protagórica, por ejemplo), antes que a una “técnica sofística”.

S98. [§1] La figura del “purificador” (καθαρτής) aparece en *Sofista* entre las técnicas de separación (διακριτική), más específicamente la que “conserva lo mejor y abandona lo peor” (Pl. *Sph.* 226d (ed. Duke *et al.*): τῆς δὲ καταλειπούσης μὲν τὸ βέλτιον διακρίσεως, τὸ δὲ χεῖρον ἀποβαλλούσης ἔχῳ). Hacia el interior estas técnicas se distinguen de acuerdo al tipo de males que pretende eliminar: para el caso del cuerpo (σῶμα), ataca a la enfermedad (νόσον) y la fealdad (αἴσχος); mientras que para el alma (ψυχή), ataca a la maldad (πονηρία) y a la ignorancia (ἄγνοια). Asimismo, establece cierto conjunto de saberes que se ocupan de eliminar estos males: medicina (ιατρική) para la enfermedad y gimnasia (γυμναστική) para la fealdad; así como castigo (κολαστική) para la maldad y enseñanza (διδασκαλική) para la ignorancia. Como bien observa Cornford (1935) 178, ninguna de éstas prácticas es considerada positivamente (esto es, como un “saber productivo”, ποιητική), sino de manera negativa en tanto son saberes cuya virtud es la “eliminación”, es decir, la medicina no produce “salud”, sino que “elimina la enfermedad”; asimismo, la purificación del alma no produce “excelencia”, sino que “elimina el mal”. El esquema de la purificación como arte separativa, puede verse en la **Figura 1**:

Figura 1. Esquema de las artes purificativas en el *Sofista*



No obstante, Cornford (1935) 182, parte del supuesto de que a pesar del aspecto negativo atribuido a la καθαρτική, Platón en este pasaje atribuye la técnica de “purificación del alma” no a “los sofistas”, tal como fueron caracterizados en los otros atributos, sino a Sócrates debido a que asocia la καθαρτική con el ἔλεγχος (“refutación”). Dixsaut (2000) 204, en cambio, propone que el tratamiento del ἔλεγχος aquí no debe ser tomado en clave disyuntiva, en el sentido de determinar si es “socrática” o “sofística”, sino conjuntivamente entendida como una técnica que no se distingue por el “quién la utiliza” sino por el “para qué la utiliza”. Por ello, siguiendo esta propuesta se puede sostener que la imagen del “purificador de almas” puede aplicarse tanto a Sócrates como a “los sofistas” que Platón define en este diálogo y ello no implica una contradicción, sino que es un indicador de que las técnicas no son positivas o negativas por sí mismas. De allí que consideremos el pasaje **S98** entre las características del “sofista platónico”.

[§2] Cornford sostiene su interpretación sobre el uso de ἀμφισβητήσιμος en **S98**, para éste el hecho de que esta característica sea presentada bajo la forma de una disputa implica que no puede ser aplicada tan claramente como las otras. Esta definición, según el especialista, presentaría indicios de que Platón pretende destacarla como una característica distinta de las otras, las cuales fueron derivadas de las técnicas de adquisición (κτητικός). No obstante, como el propio autor lo destaca, a pesar de que el ἔλεγχος sea considerado una forma de “purificación”, éstas son presentadas en su aspecto negativo: su objetivo es la eliminación. Asimismo, si bien en *Sph.* 230d6-8 afirma τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ [“la refutación es la más grande y la más poderosa

de las purificaciones”, trad. Cordero (BCG)] y en 231a sostiene ἐγὼ μὲν γὰρ φοβούμαι σοφιστὰς φάναι [...] μὴ μείζον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας [“Yo, por mi parte, temo llamarles sofistas [...] para no adjudicarles un honor tan grande”, trad Cordero (BCG)], como sostiene Kerferd (1954) 85, la segunda afirmación resulta ambigua y no puede ser considerada una evidencia suficiente para afirmar que ésta definición no deba aplicarse a los sofistas, según Platón.

APÉNDICE C

Notas sobre textos y autores del siglo V

En este apéndice presentamos algunas notas acerca de los problemas que presentan algunos de los textos estudiados y, en algunos casos, la propia figura de los autores a quienes fueron atribuidos. Se deja de lado el caso de Protágoras, cuyo caso forma parte de esta tesis y por tanto, se le dedica una aproximación más detallada en el cuerpo de la tesis.¹⁵⁸⁰ Las notas están ordenadas alfabéticamente por autor.

C.1. ALCMEÓN: FUENTE Y TRADICIÓN INTELECTUAL

El texto sobre Alcmeón [24B4 (DK) = 8B4 (TC) = 23D30 (LM)] se encuentra en *Aetii Placita*, una obra doxográfica reconstruida por Diels a partir de la transcripción de epítomes idénticos en Pseudo-Plutarco y Estobeo.¹⁵⁸¹ Diels argumentó que estos textos no son fuentes uno del otro, sino que provienen de una fuente común, la cual es anterior a ambos ya que

¹⁵⁸⁰ Ver *supra* Capítulo 8, §8.2.

¹⁵⁸¹ Ps.-Plut., *Placit.*; Stob., *Ec.Phys.* . Cf. Diels (1879) 265-444.

también habría sido utilizada en 177 d.C. por Atenágoras,¹⁵⁸² luego por Eusebio,¹⁵⁸³ Cirilo de Alejandría¹⁵⁸⁴ y Pseudo-Galeno,¹⁵⁸⁵ a la cual Teodoreto habría tenido acceso atribuyendo su autoría a Aecio.¹⁵⁸⁶ En la publicación en 1954 del manuscrito con la traducción árabe de los *Placita* de Pseudo-Plutarco realizada por Qustā Ibn Lūqā hacia el siglo IX,¹⁵⁸⁷ Daiber afirma que la traducción árabe no sigue la misma tradición manuscrita que la versión griega que conservamos, por lo que aportaría nuevas evidencias textuales,¹⁵⁸⁸ las cuales, según Mansfeld y Runia, todavía no fueron del todo integradas en las investigaciones sobre la tradición doxográfica.¹⁵⁸⁹ La importancia de la traducción de Qustā Ibn Lūqā sobre el texto de Pseudo-Plutarco radica en que aporta una lectura alternativa de nuestro texto sobre Alcmeón, en tanto atribuye la segunda parte a Herofilo.¹⁵⁹⁰ Para Laks y Most, si bien el texto posiblemente no reproduzca exactamente el texto de Alcmeón, no sólo por la posible pertenencia a Herophilus de una parte del mismo sino también por el anacronismo de la terminología causal (*αἰτία*), es muy probable que las ideas principales hayan sido tomadas del filósofo crotonense, perteneciéndole la metáfora política en los usos de *ἰσωνομία* y *μοναρχία*.¹⁵⁹¹ Triebel-Schubert, por su parte, admite, al igual que Laks y Most, que los términos *ἰσωνομία* y *μοναρχία* son originales de Alcmeón.¹⁵⁹²

Aristóteles había conectado a Alcmeón con el grupo de los pitagóricos, pero no afirma ni niega que haya pertenecido a ellos.¹⁵⁹³ Mientras que Diógenes Laercio lo presenta como un pitagórico¹⁵⁹⁴ y figura es incluido en el catálogo de Jámblico.¹⁵⁹⁵ Timpanaro Cardini, contra la tradición que considera a Alcmeón un «parapitagórico», opta por incluirlo directamente entre los pitagóricos.¹⁵⁹⁶ Dado que Crotona, su ciudad de origen, fue uno de los centros más

¹⁵⁸² Athenag. *Leg.* (23 [21], 22 [18], 16 [13]).

¹⁵⁸³ Eus. *PE* XIV 13.9, 14.1-6, 16.1-10, xv 22.69, 23-61.

¹⁵⁸⁴ Cyr.Al., *Iul.* (II 46b-47b)

¹⁵⁸⁵ Ps.Gal. *HPb* (Diels 1879: 4-14).

¹⁵⁸⁶ Thdt. *Affect.* IV 31.2-3: Ἀετίου τὴν Περὶ ἀρεσκόντων ξυναγωγὴν.

¹⁵⁸⁷ Edición árabe: Badawī (1954); texto crítico con traducción alemana: Daiber (1980).

¹⁵⁸⁸ Daiber (1980) 166 ss.

¹⁵⁸⁹ Masnfeld & Runia (1997) 153-154.

¹⁵⁹⁰ Contra Ps.-Plu., *Placit.*, Stob., *Ec.Phys.* y Psellus.

¹⁵⁹¹ Laks & Most (2016) V 765 n. 1.

¹⁵⁹² Triebel-Schubert (1984) 41.

¹⁵⁹³ Arist. *Metaph.* A 5 986a22 [= 24A3 DK = 23P1 LM].

¹⁵⁹⁴ D.L. 8.83 [= 24A1 (DK)].

¹⁵⁹⁵ Iambl. *VP* 267 [= 58A1 (DK)].

¹⁵⁹⁶ Cardini (2010) 133-135.

importantes de la *ἐταιρία* pitagórica. Ella argumenta que el hecho de que haya sido médico no implica que haya operado al margen del pitagorismo, para ello remite a Califonte y Democede quienes habrían demostrado que la medicina fue un *μάθημα* esencial del patrimonio doctrinario de la escuela pitagórica. Triebel-Schubert, por su parte, revisa los testimonios acerca de la biografía de Alcmeón y su incorporación entre los pitagóricos para poder datarlo como un autor post-clisténico.¹⁵⁹⁷ Laks y Most, en cambio, optan por incluirlo entre aquellos filósofos que ‘cruzan’ filosofía y medicina.¹⁵⁹⁸

C.2. ANÓNIMO DE JÁMBLICO

A fines del siglo XIX el filólogo Friedrich Blass reconoció en el capítulo 20 del *Protreptico* de Jámblico un pasaje que atribuyó a una obra sofística del siglo V, a lo cual, a partir del estudio de Ingran Bywater sobre la constitución del texto de Jámblico, sugirió que los pasajes de dicho capítulo constituían un tratado continuo. Blass creyó que dicho tratado correspondía a la obra *Περὶ ὁμοιοίας* de Antifonte.¹⁵⁹⁹ En su momento, esta hipótesis acerca de la autoría del texto fue rechazada por varios especialistas.¹⁶⁰⁰ Asimismo, en la actualidad, tras el descubrimiento en 1905 de los papiros *POxy* #1364 y #1797, a lo cual se le suma actualmente el *POxy* #3647,¹⁶⁰¹ la autoría por parte de Antifonte no puede sostenerse.¹⁶⁰²

En cuanto a la datación del texto, la mayor parte de los especialistas comparten la datación propuesta por Blass y lo ubican a fines del siglo V, de allí que muchos de los intentos por identificar al autor del texto remitan a autores de este período. No obstante, Marcello Gigante considera que el texto coincide con los lineamientos éticos de la escuela socrática, de modo que debería ubicarse a su autor y la composición del texto hacia el siglo IV.¹⁶⁰³ Michele Faraguna, tras un análisis de la teoría económica del autor, coloca al texto en el ámbito del desarrollo del

¹⁵⁹⁷ Triebel-Schubert (1984) 40.

¹⁵⁹⁸ Laks & Most (2016) V 737-771.

¹⁵⁹⁹ Blass (1889).

¹⁶⁰⁰ Cf. Töpfer (1902), (1907); Jöel (1893-1901) II.2 673-678; Jacoby (1908) 20-21; Altwegg (1908) 58, 89-92; Gomperz (1896-1909) 249 n. 1.

¹⁶⁰¹ Ver aquí infra C.3 “Antifonte: los papiros de Acerca de la verdad”.

¹⁶⁰² Schmid (1929-1948) III 198 n. 3; Nestle (1940) 430.

¹⁶⁰³ Gigante (1956). Cf. Grant (1991).

léxico económico,¹⁶⁰⁴ lo cual es seguido por Michela Lombardi, quien opta por asociarlo con autores del siglo IV.¹⁶⁰⁵ Domenico Musti y Manuela Mari, continuando con esta línea interpretativa, han sostenido que el léxico económico que se encuentra en el texto sólo es posible de ser utilizado en el sentido que aparecen en el Anónimo a partir de los desarrollos de la teoría económica del siglo IV.¹⁶⁰⁶ No obstante, a pesar de los análisis y los argumentos de Musti y Mari, la mayoría de los especialistas rechazan esta datación.¹⁶⁰⁷

Durante gran parte del siglo XX los especialistas han discutido respecto de la autoría de este texto. El tratado fue atribuido a Antístenes,¹⁶⁰⁸ a Critias,¹⁶⁰⁹ a Pródico,¹⁶¹⁰ a Protágoras o un seguidor de Protágoras,¹⁶¹¹ a Antifonte orador,¹⁶¹² Terámenes,¹⁶¹³ a Demócrito,¹⁶¹⁴ Hipias¹⁶¹⁵ o un escrito de la escuela de Hipias,¹⁶¹⁶ a Arquelaos,¹⁶¹⁷ incluso como perteneciente a la escuela pitagórica.¹⁶¹⁸ La dificultad de poder demostrar de manera conclusiva la identificación del autor del Anónimo de Jámblico ha llevado a muchos especialistas a dejar de lado esta discusión, tratando de ubicar al autor en el contexto intelectual en el cual produjo este escrito, destacando su ubicación en el debate intelectual del siglo V.¹⁶¹⁹

¹⁶⁰⁴ Faraguna (1994).

¹⁶⁰⁵ Lombardi (2011).

¹⁶⁰⁶ Musti & Mari (2003).

¹⁶⁰⁷ Faraguna (2003), (2004); Tedeschi (2004); Carillo (2007); Ciriaci (2013).

¹⁶⁰⁸ Joël (1893-1901) II.2 678.

¹⁶⁰⁹ Wilamowitz-Möllendorf (1893) I 174 n. 77.

¹⁶¹⁰ Mayer (1913) 97-99.

¹⁶¹¹ Töpfer (1902) 37-38; Levi (1966) 187-189; Solana Dueso (1996), (2013).

¹⁶¹² Zeller (1856-68) I.2 1329 n. 0; Nestle (1940) 430-431.

¹⁶¹³ Schmid (1929-1948) III 203.

¹⁶¹⁴ Cataudella (1932), (1937), (1950); Stella (1942). Cf. Bitterauf (1909) 507; Jacoby (1908) 22-23

¹⁶¹⁵ Gomperz (1912) 12, 89; Untersteiner (1949), este último, a su vez, considera que el autor del anónimo es el mismo que el del pasaje espurio de Tucídides (Thuc. 3.84).

¹⁶¹⁶ Gomperz (1912) 89-90.

¹⁶¹⁷ Mazzarino (1965-1966) I 612 n. 97.

¹⁶¹⁸ Caparella (1941) I 243.

¹⁶¹⁹ Sorof (1889); Diels & Kranz (1954) II 400; Roller (1931); Cole (1961); Guthrie (1969) III; Zeppi (1961), (1974); De Romilly (1980); Kerferd (1981); Isnardi Parente (1982)

C.3. ANTIFONTE: LOS PAPIROS DE *ACERCA DE LA VERDAD*

Los estudios en torno a la obra *Acerca de la verdad* de Antifonte se han visto modificados a partir de la colación de los papiros *POxy* #1364 y #3647, junto con el #1797. El descubrimiento en 1905 del papiro *POxy* #1364 y #1797 había permitido a Bernard Grenfell y Arthur Hunt reconstruir una parte de los fragmentos A y B del texto antifonteo,¹⁶²⁰ ésta edición fue tomada como canónica durante gran parte del siglo XX a partir de su inclusión en DK. Sin embargo, el descubrimiento del papiro *POxy* #3647, editado por Maria Serena Funghi en la década del '80,¹⁶²¹ ha permitido revisar la reconstrucción del texto, así como la lectura propuesta para el mismo. Tras el trabajo papiroológico realizado por Fernanda Decleva Caizzi y Guido Bastianini el texto establecido en esta edición es tomada como canónica.¹⁶²² La edición de Grenfell y Hunt del *POxy* #1364 había definido dos fragmentos, nominados I y II,¹⁶²³ los cuales tras la colación con el *POxy* #3647 se vieron sustancialmente modificados. En su edición Funghi ha argumentado que el orden de los fragmentos sería el inverso al propuesto por Grenfell y Hunt, razón por la cual los denomina fr. A y el fr. B.¹⁶²⁴ No obstante, como señalan André Láks y Glenn Most,¹⁶²⁵ el orden es incierto, razón por la cual no tiene sentido establecer un orden definitivo.

La autoría del papiro *POxy* #1364 fue establecida a partir del cotejo con un pasaje de Harpócrates donde este cita una frase atribuida a la obra *Acerca de la verdad*:

Ἀντιφῶν δ' ἐν τῷ περὶ ἀληθείας φησὶ
«τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι» ἀντὶ τοῦ
ἡγοίτο.

Antifonte en *Acerca de la verdad* dice
“<él> haría (*ágoi*) grandes las leyes” en
lugar de “consideraría” (*hegoíto*).¹⁶²⁶

¹⁶²⁰ Grenfell & Hunt (1915), (1922).

¹⁶²¹ Funghi (1984)

¹⁶²² En la actualidad la mayor parte de los especialistas toman esta edición como canónica, asimismo es reproducida en la mayor parte de las ediciones modernas del texto antifonteo. Cf. Pendrick (2002) 158-191; Laks & Most (2016) 50-61; Gagarin (2002) 183-187.

¹⁶²³ Grenfell & Hunt (1915) [= 87B44 (DK), (LM)].

¹⁶²⁴ **Fr. A:** *POxy* #1364 fr. II + *POxy* #3647 [= 87B44 (DK); 37D38b (LM)]; **fr. B:** *POxy* #1364 fr. I [= 87B44 (DK); 37D38a (LM)].

¹⁶²⁵ Laks & Most (2016) IX 51.

¹⁶²⁶ Harp. A.7, *s.v.* ἄγοι (ed. Dindorf 1853).

Estas líneas se encuentran en el fr. B, col I l. 18-20 (*CPF*),¹⁶²⁷ lo cual permitido a los especialistas atribuir la autoría del papiro a Antifonte.¹⁶²⁸ Sin embargo, algunos especialistas se han mostrado reticentes a esta atribución de autoría. Adolf Menzel, por ejemplo, se manifestaba de la siguiente manera:

Hätten wir diese Übereinstimmung von vier Worten nicht gegeben, so würde allerdings schwerlich jemand auf den Gedanken kommen, im Antiphon den Verfassern des Papyrusfragmentes zu erblicken; steht es doch sowohl in stilistischer, als in inhaltlicher Beziehung in vollstem Gegensatz zu allen Bruchstücken, die uns von jenem Sophisten erhalten sind. Es ist meines Erachtens weder Willamiwitz noch Diels gelungen, diesen Widerspruch aufzuklären.¹⁶²⁹

No obstante, la “plena contradicción con todos los fragmentos” (*vollstem Gegensatz zu allen Bruchstücken*) que menciona Menzel, corresponde con la interpretación del fragmento previas al descubrimiento del papiro *POxy* #3647, lo cual modificó radicalmente la lectura del papiro *POxy* #1364. Sin embargo, a pesar de ello, a fines del siglo XX Ronald Bilik ha argumentado en contra de dicha autoría, independientemente de si respecto de la “cuestión antifontea”¹⁶³⁰ aceptamos una perspectiva unitaria o separatista acerca de la persona de Antifonte, con el objetivo de obtener cierta claridad acerca de la posición ideológica del autor del papiro y/o de Antifonte.¹⁶³¹ Bilik organiza su argumentación en cuatro puntos: (1) *La cita de Harpócrates*: ésta es un error, posiblemente del copista porque en este pasaje cita la obra como *Περὶ ἀληθείας*, mientras que en el resto de la obra la nombra *Ἀληθείας* utilizando la preposición *περὶ* al referirse a *Concordia*. (2) *El problema del hallazgo papirológico*: el contenido del papiro no concuerda con lo que conocemos de las obras *Acerca de la verdad* y *Concordia*. (3) *El problema estilístico*: las diferencias estilísticas entre el papiro y *Concordia* son tan grandes que, si el papiro corresponde a *Acerca de la verdad*, los antiguos no tendrían razones para agruparlos

¹⁶²⁷ = 87B44b, col. II l. 18-20 (DK); 37D38a, col. I l. 10-12 (LM).

¹⁶²⁸ Antes de la edición de Grenfell y Hunt, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, quien tenía una copia del papiro, había afirmado que éste pertenecía al *Acerca de la verdad* de Antifonte. Mientras que tras dicha edición la autoría fue aceptada, tanto por Diels como por la mayor parte de los editores y especialistas modernos.

¹⁶²⁹ Menzel (1922) 96.

¹⁶³⁰ La “cuestión antifontea” remite a la discusión desarrollada durante el siglo XX acerca de la unidad o no entre los textos filosóficos pertenecientes a Antifonte de Atenas y los discursos atribuidos a Antifonte de Rammunte.

¹⁶³¹ Bilik (1998) 29-30, considera que desde un punto de vista separatista

estilísticamente. (4) *El problema del contenido*: la diferencia entre el contenido del papiro y *Concordia* es tan amplia que no podrían ser obras de un mismo autor. Por esta razón Billik concluye que el fragmento del papiro no corresponde a Antifonte, sino a un autor desconocido de la misma época.¹⁶³²

Michael Gagarin, sin embargo, ha refutado a Bilik argumentando que (1) en el papiro no hay una consistencia respecto de los usos de *περί*, puesto que éste usa indistintamente el sustantivo (*Ἀληθεία* o *Ὁμονοία*) como la frase nominal (*Περὶ ἀληθείας Περὶ Ὁμονοίας*) para referirse a ambas obras; (2) el asunto que aborda *Acerca de la verdad* es diferente de *Concordia*, la primera es una obra “científica” dirigida a un público especializado y aborda asuntos intelectuales de la época, mientras la segunda está dirigida a un público más general y trata acerca de cuestiones referidas a la conducta humana; (3) el hecho de que Hermógenes afirme que *Acerca de la verdad* estilísticamente se parece a Tucídides, nos indica que era consciente de las diferencias con *Concordia*; por último, (4) las diferencias de contenido simplemente indican que son obras con propósitos diferentes e incluso audiencias diferentes. Por ello, concluye que discutir la autoría es la solución a un falso problema y que no hay razones para no atribuirlo a Antifonte.

C.4. ARQUELAO: PERSONA Y TRADICIÓN INTELECTUAL

Acerca de la persona y la obra de Arquelaos no conservamos demasiada información, al punto de que no tenemos una datación precisa, sino que ésta se puede estimar a partir de algunas referencias. Los testimonios le atribuyen un origen ateniense o milesio.¹⁶³³ Sin embargo, el

¹⁶³² Bilik (1998) 42-49. Cf. Gagarin (2002) 64-65.

¹⁶³³ D.L. 2.16 [= 60A1 (DK), 26P1 (LM)]: *Ἀρχέλαος Ἀθηναῖος ἢ Μιλήσιος...* [“Arquelaos de Atenas o de Mileto...”]; *Suda* A.40.84 [= 60A2 (DK), 26P3 (LM)] (ed. Adler, 1928-35): *Ἀρχέλαος, Ἀπολλοδώρου ἢ Μίδωνος, Μιλήσιος...* [“Arquelaos, hijo de Apolodoro o de Midón, era de Mileto...”].

testimonio de su contemporáneo Ión de Quiós,¹⁶³⁴ junto con otros testimonios posteriores,¹⁶³⁵ otorgan evidencias que permite a la mayoría de los estudiosos atribuirle un origen ateniense. Respecto de su origen “milesio” posiblemente la referencia se debe al “juicio historiográfico”, reproducido en fuentes posteriores, según el cual éste habría sido quien trasladó la “filosofía jonia” a Atenas.¹⁶³⁶ Probablemente este juicio se haya formado a partir de una lectura errónea derivada de una afirmación de Pseudo-Galeno acerca de Anaxágoras:

οὗτος δὲ τὴν Μίλητον ἀπολελοιπῶς
ἦκεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ Ἀρχέλαον τὸν
Ἀθηναῖον πρῶτον εἰς φιλοσοφίαν
παρώρμησεν

Él <sc. Anaxágoras>, proveniente de
Mileto, llegó a Atenas, donde Arquelaο
fue el primer ateniense al que interesó en
filosofía.¹⁶³⁷

Por otra parte, contamos con cuatro testimonios acerca de su línea de descendencia intelectual que nos permiten ubicarlo como intelectual activo hacia la segunda mitad del siglo V, en tanto se lo ubica como discípulo de Anaxágoras y “maestro” de Sócrates.¹⁶³⁸ Respecto de

¹⁶³⁴ Ión de Quiós (D.L. 2.23 [= 60A3 (DK), 26P4 (LM), F9 (FGrH); F18 (FSG); Fr. 11 (Blumenthal 1939)]: Ἴων δὲ ὁ Χίος καὶ νέον ὄντα εἰς Σάμον σὺν Ἀρχελάῳ ἀποδημήσαι. [Ión de Quiós también <dice que> cuando él <sc. Sócrates> era joven, viajó a Samos con Arquelaο]. Cabe observar que el verbo ἀποδημέω (“estar lejos de casa”, “estar en el extranjero”, “estar en viajes”) se utiliza también para referir a las expediciones del servicio militar, por lo que si se estuviera utilizando en este sentido nos indicaría que ambos pertenecen a la πόλις de Atenas en tanto comparten dicho servicio; sin embargo, si no se utilizase en este sentido, el verbo igualmente indica que la situación consiste en estar lejos de casa, es decir, de su lugar de origen, en este caso Atenas. Asimismo, de acuerdo con la mayor parte de los especialistas, el hecho de que este testimonio corresponda a un contemporáneo otorga al mismo una mayor autoridad por sobre la tradición doxográfica posterior (D.L. y *Suda*).

¹⁶³⁵ Simp. *in Ph.* 27.23 [= 60A5 (DK)]; Hippol. *Haer.* 1.9.1 [= 60A4 (DK), 26D2 (LM)].

¹⁶³⁶ D.L. 2.16 [= 60A1 (DK); 26P1 (LM)] (ed. Mch^o): οὗτος πρῶτος ἐκ τῆς Ἰωνίας τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν μετήγαγεν Ἀθήνας... [“Este <sc. Arquelaο> fue el primero en trasladar la filosofía natural de Jonia a Atenas...”]; *Suda* A.40.84 [= 60A2 (DK), 26P3 (LM)] (ed. Adler, 1928-35): Ἀρχελάος... φυσικός τὴν αἴρεσιν κληθεὶς ὅτι ἀπὸ Ἰωνίας πρῶτος τὴν φυσιοσοφίαν ἤγαγεν... [“Arquelaο... llamado *phusikós* en función de su escuela, debido a que fue el primero en trasladar la filosofía de la naturaleza [*phusiology*] desde Jonia...”].

¹⁶³⁷ Ps.-Gal. *Hist.Phil.* 3 [= 59A7 (DK), 25P12, P16 (LM)] (ed. DG).

¹⁶³⁸ El testimonio de Ión de Quiós, ver *supra* nota anterior, da testimonio de la relación entre estos intelectuales. Mientras que el resto de los testimonios afirma su relación maestro-discípulo: D.L. 2.16 [= 60A1 (DK); 26P1 (LM)] (ed. Mch^o): Ἀρχελάος Ἀθηναῖος [...] μαθητῆς Ἀναξαγόρου, διδάσκαλος Σωκράτους [“Arquelaο de Atenas [...] <fue> discípulo de Anaxágoras, maestro de Sócrates”]; Eus. *PE* 10.14.13 [= 26P2 (LM); (≠DK)] (ed. Mras 1954-56): Ἀναξαγόρου δὲ ἐγένοντο γνῶριμοι τρεῖς, Περικλῆς, Ἀρχελάος, Εὐριπίδης. [...] ὁ δὲ Ἀρχελάος ἐν Λαμψάκῳ διεδέξατο τὴν σχολὴν τοῦ Ἀναξαγόρου, [...] καὶ πολλοὺς ἔσχεν Ἀθηναίων γνῶριμους, ἐν οἷς καὶ Σωκράτην. [Anaxágoras tuvo tres discípulos: Pericles, Arquelaο y Eurípides [...] Arquelaο fue el sucesor en la escuela de Anaxágoras en Lampsaco [...] y tuvo mucho pupilos atenienses, incluido Sócrates”]; *Suda* A.4084 [= 60A2 (DK), 26P3 (LM)]: Ἀρχελάος [...] Ἀναξαγόρου μαθητῆς τοῦ Κλαζομενίου, τοῦ δὲ μαθητῆς Σωκράτης. οἱ δὲ καὶ Εὐριπίδην φασίν. [“Arquelaο [...] <fue> discípulo de Anaxágoras de Clazómenes; Sócrates fue su discípulo, algunos dicen que también lo fue Eurípides”]. Kirk, Raven & Schofield (1983) 385, a pesar de poner en duda la mayor parte de los

sus “escritos” solo tenemos una fuente que hace mención a ellos, la *Suda*. Allí se afirma que éste habría compuesto una obra de discursos acerca de la naturaleza, junto con escritos acerca de otras ramas del saber.¹⁶³⁹ Acerca del contenido de sus doctrinas también sabemos muy poco, de acuerdo con los testimonios conservados él revisó dos de los puntos clave del pensamiento de Anaxágoras: los constituyentes elementales y el rol del νοῦς (Intelecto);¹⁶⁴⁰ por lo que se lo puede ubicar en el mismo movimiento post-anaxagórico de Diógenes de Apolonia, quién asigna una importancia significativa al aire en el proceso cosmogónico.¹⁶⁴¹ Los testimonios conservados acerca de sus doctrinas son muy escasos, contamos con dos sumarios provenientes de Hipólito de Roma y Diógenes Laercio, junto con unas veinte afirmaciones muy escuetas y algunas de ellas contradictorias entre sí.¹⁶⁴²

C.5. CALICLES: FUENTES

La fuente principal sobre Calicles es el diálogo *Gorgias* de Platón. Una parte importante de la crítica niega la existencia de éste como personaje histórico, sosteniendo que el personaje que aparece en el diálogo no es más que una invención platónica, un personaje ficticio.¹⁶⁴³ Sin embargo, varios especialistas han argumentado a favor de su existencia.¹⁶⁴⁴ El hecho de que los testimonios conservados correspondan casi exclusivamente al diálogo *Gorgias* y que Platón mismo no lo haya mencionado en ningún otro diálogo, suele ser presentado como una evidencia

datos biográficos proporcionados por Diógenes Laercio, consideran que “the tradition that Archelaus a pupil of Anaxagoras and teacher of Socrates is too well attested to be doubted, and it gives us at least an approximative date.”

¹⁶³⁹ *Suda*, A.4084 [= 60A2 (DK), 26P3, D1 (LM)] (ed. Adler 1928-35): *υνέταξε δὲ φυσιολογίαν [...] συνέταξε καὶ ἄλλα τινά*. [“Él <sc. Arquelaos> compuso <una obra titulada> *Discurso acerca de la naturaleza*, [...] Él <además> compuso <textos> sobre algunos otros <campos de estudio> también.”]. En este caso consideramos que el uso del verbo *συντάσσω* (“componer una narración o un libro”) nos permite suponer que *physiología* habría sido el título del libro antes que una referencia al tema o al contenido de la obra.

¹⁶⁴⁰ *Simp. in Ph.* 155.31 [= 59B2 (DK), 25D10 (LM)], 164.24-25 [= 59B12 (DK), 25D27 (LM)].

¹⁶⁴¹ [completar referencias].

¹⁶⁴² *Hippol. Hear.* 1.19 [= 60A4 (DK), 26D2 (LM)]; *D.L.* [= 60A1 (DK), 26D3 (LM)]. El resto de las referencias se encuentran en *Simp. in Ph.* 27.26-28; *Aug. Ciu.* 8.2; *Aët.* 1.3.6 (ps.-Plut.), 1.7.14 (Stob.), 2.4.5 (Stob.), 2.1.3 (Stob.), 2.4.6 (Stob.), 2.13.6 (Stob.), 3.3.5 (Stob.), 4.3.2 (Stob.); *D.L.* 2.16; *Epiph. Const. Haer.* 3.2.9.5; *Clem. Al. Prot.* 5.66.1; *Plut. Mor.* 21.6.954F; *Alex. in Ph.* 539; *Tzetz.* in *Il.* 1.427; *Sen. QN* 6.12.1-2; *S.E. M.* 7.14.

¹⁶⁴³ Stefanini (1949) I 92; Festugière (1936) 386; Jaeger I 322; Gauss (1956) IIi 59.

¹⁶⁴⁴ Dodds (1959) 12-15; MacDowell (1962) 153-4; Canto (1987) 38-42; Nails (2002) 75-77

a favor del carácter ficticio de este personaje. Mientras que quienes argumentan a favor de su existencia aducen que los detalles sobre la persona de Calicles incluidos por Platón en el diálogo son indicadores de su existencia histórica; dado que, deben ser tomados como un factor relevante para determinar el interés de Platón en demostrar su existencia. Asimismo, teniendo en cuenta que Platón no suele extenderse demasiado en otorgar datos de los personajes de sus diálogos, cuando lo hace se considera que está tratando de ubicar y contextualizar a personajes existentes.¹⁶⁴⁵

Los datos proporcionados por Platón sobre la vida de Calicles, sin embargo, suelen ser bastante pobres, a partir de ellos se puede afirmar que era ateniense, ya que pertenecía al demo de *Acharnai* en el Ática,¹⁶⁴⁶ y estuvo vinculado con personas conocidas: fue ἐραστής de Demos de Atenas y de Demos, el hijo de Pirilampes;¹⁶⁴⁷ estuvo asociado (κοινωνός) con Andrón, Tisandro de Afidna y Nausicides de Colargos.¹⁶⁴⁸ Estos datos nos informan que Calicles habría formado parte de la vida política ateniense, lo cual es reafirmado en otro pasaje,¹⁶⁴⁹ ello se infiere de la relación ἐραστής-ἐρώμενος que éste establece con jóvenes aristócratas atenienses, así como su asociación con personajes políticamente activos: Andrón formó parte de los Cuatrocientos, el consejo creado tras la revuelta oligárquica del 411;¹⁶⁵⁰ Tisandro fue un ciudadano acaudalado proveniente de una familia rica y conocida,¹⁶⁵¹ y Nausicides poseía un negocio de molienda de granos.¹⁶⁵²

¹⁶⁴⁵ Este mismo argumento es utilizado por varios especialistas, por ejemplo, para determinar la fecha de nacimiento de Parménides. Debido a que la información que se deriva de Platón y la proporcionada por Diógenes Laercio, dan como resultado dataciones diferentes, quienes defiende el uso del diálogo platónico para datarlo utilizan el mismo argumento. Cf. Gomperz (1924); Bicknell (1966) 1-14; Gómez-Lobo (1985) 19; Cordero (2005) 19-23.

¹⁶⁴⁶ Pl. *Grg.* 447b: Καλλικλῆς [...] Ἀχαρνένος.

¹⁶⁴⁷ *Ibid.* 481d

¹⁶⁴⁸ *Ibid.* 487c: οἶδα ὑμᾶς ἐγώ, ὦ Καλλίκλεις, τέτταρας ὄντας κοινωνοὺς γεγονότας σοφίας, σέ τε καὶ Τείσανδρον τὸν Αφιδναῖον καὶ Ἄνδρωνα τὸν Ἀνδροτιώνος καὶ Ναυσικύδην τὸν Χολαργέα.

¹⁶⁴⁹ *Ibid.* 515a: νῦν δέ, ὦ βέλτιστε ἀνδρῶν, ἐπειδὴ σὺ <sc. Calicles> μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχη πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα [...].

¹⁶⁵⁰ *PA* 921. Avery (1963) 165-7, en cambio, rechaza esta interpretación y sostiene que quienes estuvieron asociados a Hipias en el pasaje del *Protágoras*, entre ellos Andrón, estuvieron vinculados al sacrilegio de los hermocópidas en el 415 (excepto Antifonte), esto es la mutilación de las estatuas de Hermes (cf. Thuc. 6.27.1), y sostiene que a nadie que haya participado en dicho sacrilegio se le habría permitido participar de los Cuatrocientos.

¹⁶⁵¹ *PA* 13459. Cf. Walbank (1982) 86, considera que el nombre de Cefisodoro que figura en *Agora* Inv. I.627, el cual habría comprado algunas de las parcelas del norte de Afidna confiscadas por los treinta en el 403, podría haber sido el padre de Tisandro.

¹⁶⁵² *PA* 10567. En *X. Mem.* 2.7.6 Sócrates afirma que Nausicides fue un molinero propietario de esclavos que prosperó tanto con la producción de harina de cebada que podía tener cerdo y ganado, así como pagar liturgias.

Eric Dodds considera que el Calicles del *Gorgias* de Platón fue un personaje histórico y que su posición respecto de la oposición νόμος-φύσις lo coloca como un pensador antidemocrático,¹⁶⁵³ el cual estaría asociado con la doctrina aristocrática de la φύσις sostenida por Hipias.¹⁶⁵⁴ En esta misma línea, Douglas MacDowell partiendo del supuesto de un Calicles histórico ha propuesto una interpretación y corrección de dos pasajes que aportarían evidencias de su existencia. Este especialista ha propuesto una enmienda a Andoc. 1.127.5 donde se lee “Calides” (Καλλιδῆς) y a Lys. 30.14.6 donde se lee “Calíades” (Καλλιᾶδης) por “Calicles” (Καλλικλῆς).¹⁶⁵⁵ Para sostener esto argumenta que en el primer caso (Andoc. 1.127.5) que sólo un ateniense con buenos contactos se opondría a una persona influyente; asimismo, el hecho de que no haya registros del nombre “Calides”, le permite conjeturar un error en el texto. Mientras que el nombre “Calíades” en el pasaje de Lisias (30.14.6) es uno de los pocos ejemplos de éste nombre, sostiene que Calicles debió haber sido un hombre “bello y bueno” (καλοὶ καγαθοί, 30.14.7) que no sobrevivió a los Treinta. Por ello, considera que la corrupción del texto de ΚΑ a ΑΔ o Δ no debe ser considerada imposible, sino que es un tipo de error de transcripción muy común en la tradición manuscrita, así como el hecho de que los nombres derivados de ellos sean poco frecuentes, fortalece su argumento. Ahora bien, el argumento de MacDowell pareciera presentar algunos problemas, por una parte, el razonamiento a partir del cual se proponen las enmiendas cae en una *petitio principii*, debido a que éstas serían las únicas evidencias para corroborar la existencia de un Calicles histórico, pero para ello hay que partir del supuesto de que existió un Calicles histórico; por otra parte, para el caso del pasaje de Lisias el hecho de que haya otros personajes históricos llamados “Calíades” que pudieron haber sido “bellos y buenos” y ejecutados por los treinta, debilita su argumento.

La discusión en torno a la existencia histórica de Calicles, con los registros textuales que contamos, no puede ser resuelta de manera determinante; por lo que una parte importante de la posición que se asuma dependerá de lo que se decida creer. Sin embargo, independientemente de la imposibilidad de resolver la cuestión, en este caso se puede conjeturar una respuesta al uso del testimonio platónico de su pensamiento. Si bien no podemos corroborar la existencia

Mientras que en Ar. *Ec.* 426 se afirma que éste luego de haber ascendido a la clase litúrgica por su éxito en el comercio, era bastante reacio y de malos tratos para pagar las liturgias.

¹⁶⁵³ Dodds (1959) 12-15.

¹⁶⁵⁴ *Ibid.* 282.

¹⁶⁵⁵ MacDowell (1962) 153-4.

histórica de Calicles y, por tanto, atribuirle a ésta persona las posiciones que expone Platón en el *Gorgias*, se puede considerar que éstos reproducen posiciones y argumentos históricamente dados que Platón introduce bajo la máscara de Calicles. Asimismo, esto presenta un problema: si bien se afirma la existencia histórica del discurso de Calicles, aunque no necesariamente su persona, no permite establecer la datación de dicho discurso; puesto que, como sabemos, muchos de los argumentos que Platón coloca en boca de personajes del siglo V, se corresponden con posiciones de contemporáneos suyos (siglo IV). Sin embargo, a pesar de esta cuestión, podemos encontrar algunas evidencias textuales que permitan ubicar éste discurso en el siglo V. En un pasaje de *Refutaciones sofísticas* Aristóteles tras dar testimonio acerca del carácter paradójico del pensamiento de Calicles,¹⁶⁵⁶ aunque posiblemente derivado del diálogo platónico, afirma:

ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν.

Se admitía en aquellos tiempos que lo verdadero es aquello que se rige por la normativa que emerge de la naturaleza, mientras que lo convencional es lo plausible para la multitud.¹⁶⁵⁷

Esta afirmación coincide con un pasaje del *Gorgias* donde Calicles afirma:

ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί.

Sostengo que son los débiles, los más, quienes elaboran las normas convencionales.¹⁶⁵⁸

Esta coincidencia, según Menzel, revela que la doctrina de Calicles no habría sido una invención platónica, sino una teoría ampliamente difundida en los círculos intelectuales atenienses.¹⁶⁵⁹ Sin embargo, compartimos con Menzel la interpretación de la frase [“se admitía en aquellos tiempos”], aunque ello no implique necesariamente que haya sido un Calicles

¹⁶⁵⁶ Cf. Arist. *SE* 173a7-14.

¹⁶⁵⁷ Arist. *SE* 173a16 (ed. Ross [OCT]).

¹⁶⁵⁸ Pl. *Grg.* 483b (ed. Dodds 1959).

¹⁶⁵⁹ Menzel (1922) 15.

histórico quien produjo y difundió dicha doctrina, como cree Menzel, sino que solamente otorga evidencias acerca de la existencia de ese discurso durante el siglo V.

C.6. CORPUS HIPPOCRATICUM

C.6.1. COMPOSICIÓN

El *Corpus Hippocraticum* está compuesto por alrededor de 50 opúsculos, los cuales, según referencias internas a textos que no se han conservado, posiblemente muchos se hayan perdido.¹⁶⁶⁰ Se desconoce la autoría de los textos que componen el *Corpus*, esta situación ha llevado a muchos estudiosos a mantenerse escépticos respecto de la autoría de los textos. A partir de la información obtenida del *Papiro de Londres* se asocia a Hipócrates con un contenido doctrinal definido, lo cual funciona como criterio para atribuir una posible autoría de ciertos textos, así como para agruparlos temáticamente.¹⁶⁶¹ Por esta razón, durante el siglo XIX muchos estudiosos abordaron los textos agrupándolos según un criterio de análisis temático.¹⁶⁶² No obstante, el mismo papiro menciona la existencia de más de un Hipócrates, lo cual ha llevado a tratar de identificar distintas escuelas dentro del *Corpus*.¹⁶⁶³ Sin embargo, a comienzos del siglo XX el texto programático de Temkin si bien mantiene la imposibilidad de determinar un único autor, establece un nuevo punto de partida para abordar el *Corpus*: agrupar los textos a partir de los nexos que mantienen entre sí, es decir, desde las conexiones sistemáticas que guardan entre sí para tratar de formar grupos homogéneos de textos.¹⁶⁶⁴

¹⁶⁶⁰ El manuscrito más importante para la conservación de *Corpus* es el *Vindobonensis medicus* 4 (siglo X), del cual se conservan 137; asimismo son importantes el *Laurentianus* 74,7 [B] (siglo XI), el *Marcianus graecus* 269 [M], el *Parisinus graecus* 2253 [A] (fines del siglo XI o comienzos del XII) y el *Vaticanus graecus* [V] (siglo XII), cf. Diels (1905) 4, Heiberg (v-xi). La primera edición crítica fue la aldina (Venecia 1526) y la traducción francesa en 10 volúmenes de Littré (1939-61) fue un marco de referencia durante mucho tiempo.

¹⁶⁶¹ Jones (1947).

¹⁶⁶² Cf. Littré (1801-81), Fredrich (1890).

¹⁶⁶³ Esta hipótesis había sido planteada por Foës (1595). La mayor parte de los críticos acepta la existencia de al menos dos escuelas médicas: la de Cnido y la Cos, aunque no hay acuerdo respecto del contenido doctrinal que se pueda atribuir a cada una de ellas. Durante gran parte de los siglos XIX y XX se caracterizó la distinción entre estas escuelas a partir de una tensión teórica entre 'positivistas' y 'empiristas', sin embargo, Thivel (1981) demostró que las discrepancias entre ambas escuelas habrían sido mínimas.

¹⁶⁶⁴ Temkin (1928). Cf. Edelstein (1931), Diller (1934), Pohlenz (1938).

C.6.2. ACERCA DE LA UNIDAD DEL TRATADO AËR.

Durante el siglo XIX los especialistas en el *Corpus Hippocraticum* consideraron que el tratado *Aër.* constituyó una obra unitaria en torno a la idea de dependencia del hombre respecto del medioambiente.¹⁶⁶⁵ Sin embargo, en el siglo XX Edelstein, tras la aplicación de la propuesta de Temkin para el estudio de las conexiones entre las obras del *Corpus*, ha sostenido que el tratado es resultado de la unión de dos textos, los cuales estarían compuestos de la siguiente manera: el primero por los capítulos 1-11 y el segundo por 12-24.¹⁶⁶⁶ Diller acepta la hipótesis de la división, el primero sería un tratado pronóstico, mientras el segundo uno etiológico, el cual procedería de un autor de la escuela de Demócrito.¹⁶⁶⁷ Sin embargo, Pohlenz comparte con Edelstein y Diller la hipótesis de la separación, pero rechaza la influencia democrítea y considera que ambos textos, junto con *Morb.Sacr.*, pertenecerían a un único autor.¹⁶⁶⁸ El paralelo temático entre *Aër.* y *Morb.Sacr.* fue sostenido, además, por varios especialistas,¹⁶⁶⁹ pero puesto en duda¹⁶⁷⁰ o, incluso, rechazado por otros.¹⁶⁷¹ Si bien Rüst demostró que muchas frases se construyen de la misma manera y hasta con términos iguales o semejantes,¹⁶⁷² Heinimann advierte que a pesar de las semejanzas temáticas¹⁶⁷³ existen claras diferencias.¹⁶⁷⁴ Asimismo, desde el punto de vista temático, el hecho de que *Aër.* y las *Historiae* de Heródoto presenten afinidad con la etnología, ha llevado a varios autores a establecer una conexión entre ambos textos. Jacoby sostenía que Hecateo de Mileto podría haber sido la fuente en común de ambos textos, dado que fue maestro de Heródoto y un pionero en etnología (la *ιστορίη* jónica);¹⁶⁷⁵ mientras que varios especialistas del siglo XX defienden la influencia de un texto sobre el

¹⁶⁶⁵ Cf. Koräis (1800), Littré (1801-81), Ermerins (1846-66), Fredrich (1890) y Wilamowitz-Moellendorf (1901).

¹⁶⁶⁶ Edelstein (1931).

¹⁶⁶⁷ Diller (1933) 65 ss.

¹⁶⁶⁸ Pohlenz (1938).

¹⁶⁶⁹ Cf. Willamowitz-Moellendorf (1901), Regenbogen (1914), Welman (1929), Deichgräber (1968).

¹⁶⁷⁰ Cf. Edelstein (1931).

¹⁶⁷¹ Cf. Heinimann (1945).

¹⁶⁷² Rüst (1952).

¹⁶⁷³ Cf. *Aër.* y *Morb.Sacr.* 13, por ejemplo.

¹⁶⁷⁴ Heinimann (1945) 184-206.

¹⁶⁷⁵ Jacoby (1912) cols. 2680, 2708, 2717.

otro.¹⁶⁷⁶ Sin embargo, Heinimann señaló que mientras Hdt. se interesaba por hechos climatológicos, Hp. *Aër.* se ocupa de la relaciones entre clima y constitución física, entre medioambiente y enfermedad.¹⁶⁷⁷

C.7. ÉUPOLIS: *KÓLAKES*

El estudio de la poesía cómica fragmentaria se encuentra renovado tras la edición de los fragmentos por parte de Rudolf Kässel y Coulin Austin (*PCG*). Esta publicación derivó en el desarrollo de gran cantidad de bibliografía especializada e instrumentos para su interpretación durante el último tiempo.¹⁶⁷⁸ En este contexto de renovación del interés por la comedia fragmentaria se realizaron estudios específicos sobre gran cantidad de poetas cómicos que habían sido olvidados por la tradición canónica,¹⁶⁷⁹ entre los cuales podemos ubicar la figura de Éupolis.

La figura de Éupolis nos resulta menos conocida que la de Aristófanes debido a que su obra dramática sólo se conservó de forma fragmentaria. No obstante fue, junto con Crátino, uno de los más importantes poetas cómicos rivales de Aristófanes.¹⁶⁸⁰ De su vida no se sabe casi nada y de sus obras muy poco.¹⁶⁸¹ La obra *Kólakes* fue representada en el festival de las Grandes Dionisias del año 421, ganando el primer premio superando a *Pace* de Aristófanes y a *Phrateres*

¹⁶⁷⁶ Cf. Pohlenz (1938) 45, quien defiende la influencia de Hdt. sobre Hp. *Aër.*, mientras que Nestle (1938) 25ss., defiende la posición inversa. Alsina (2001) 57, considera que dado que Hdt. no se especializaba en etnología, sino que se ocupaba tangencialmente de ella, difícilmente pueda ser fuente de otro autor en este tema.

¹⁶⁷⁷ Heinimann (1945) 172-180.

¹⁶⁷⁸ Para una actualización bibliográfica temática y por autor puede verse online: L. Rodríguez-Noriega Guillén «Bibliografía sobre los cómicos griegos fragmentarios del s. V a. C.» (online) [<http://www.lnoriega.es/comicos.html>].

¹⁶⁷⁹ Para una crítica al 'Aristofanocentrismo', un estudio sobre el proceso de construcción del canon y las interacciones en la comedia *archaia*, ver Teló (2014) 113-115; cf. Heath (1990). Para la rivalidad entre Aristófanes y Éupolis, en particular, ver Kyriakidi (2007) 101-196; Storey (2003) 278-302; Zimmerman (2013).

¹⁶⁸⁰ Cf. Hor. *Sat.* 1.4.1 [= Eup. test. 23 (*PCG*)]; Pers. 1. 123-124 [= Eup. test. 24 (*PCG*)]; Vell. Pat. 1.16.3 [= Eup. test. 25 (*PCG*)]; Quint. 10.1.66 [= Eup. test. 26 (*PCG*)]; Ael.Arist. 3.51 [= Eup. test. 27 (*PCG*)].

¹⁶⁸¹ A pesar de ello ha habido un cierto interés por los textos de Éupolis, en el siglo XIX Runkel (1829) realizó una recopilación de sus fragmentos junto con los de Ferécates, resultó significativa la recopilación de Meineke (1839) II.1, así como la de Kock (1880), la cual fue la edición canónica de los fragmentos cómicos hasta la reciente edición de Kässel & Austin (1986).

de Leucón.¹⁶⁸² En esta obra Éupolis habría puesto en escena a Calias y los aduladores (κόλακες) que viven de su riqueza. La riqueza de Calias fue heredada de su padre Hipónico, la más extensa de toda Grecia. *Kólakes*, según el testimonio de Ateneo,¹⁶⁸³ habría sido representada al poco tiempo de la muerte de Hipónico.

C.8. HIPIAS DE ELIS: PROBLEMAS TEXTUALES

El discurso de Hippias¹⁶⁸⁴ es considerado por Dümmler no sólo como un fragmento auténtico de Hippias, sino que además las líneas 337c7-e2 corresponderían a la primera aplicación de la oposición νόμος-φύσις en el área legal y moral.¹⁶⁸⁵ Sin embargo, en la edición crítica de DK es catalogado como *Imitation* (86C1), esto es, como un discurso escrito “al modo de Hippias”, pero que no representa las palabras textuales de Hippias, razón por la cual no debería ser incluido entre los fragmentos.¹⁶⁸⁶ No obstante, Pradeu en su traducción, si bien comparte con DK y U la consideración de que el texto no puede ser tomado como un fragmento, opta por catalogarlo como testimonio (T14), aunque no acepta todo el discurso, sino solamente las once líneas que conforman la primera parte del discurso en la que se presenta la oposición νόμος-

¹⁶⁸² Σ *ad Ar.* II.2, p. 3 [= *Arg.* A 3 *Ar.* *Pace* = Eup. *Kol.* test. i (PCG)]. Esta obra de Éupolis es la única cuya victoria nos ha sido transmitida (*Suda*, ε 3657 [= Eup. test. 1 (PCG)]). Tenemos conocimiento sobre siete victorias. Sólo sabemos que en la lista de ganadores de la fiesta de las Leneas se le atribuyen tres victorias (*IG* II² 2325.126 [= Eup. test. 12 (PCG)]), mientras que también figura en la lista de ganadores de las fiestas Grandes Dionisias (*IG* II² 2325.59 [= Eup. test. 11 (PCG)]). Por lo cual, se infiere que las cuatro restantes fueron victorias en este certamen (Kyriakidi 2007, 10; Storey 1990, 10 n. 29). Asimismo, es una de las cuatro comedias atribuibles a Éupolis sobre la que tenemos fecha fija de presentación junto con: *Noumbniái* en la Fiesta Lenea del 425 (*Arg.* I *Ar.* *Ach.*), *Marikas* en la Lenea de 421 (Σ *ad Ar.* *Nub.* 553 [= Eup. *Mar.* test. iii (PCG)]) y *Autólukos a minor* en una fiesta desconocida en 420 (*Athen.* V.216 [= Eup. *Aut.* test. i (PCG)]). Para una discusión sobre la datación de las obras, ver Kyriakidi (2007) 12-30, Storey (1990, p. 14-29); para una reseña de la discusión sobre los problemas textuales de Eup. *Kol.* test. i (PCG), ver Fiorentini (2014) 71-72.

¹⁶⁸³ *Ath.* V.218b-c [= Eup. *Kol.* test. ii 4-6 (PCG)].

¹⁶⁸⁴ *Pl.* *Prt.* 337c7-338b2.

¹⁶⁸⁵ Cf. Dümmler (1889) 251-252. Esta afirmación es compartida, entre otros, por Dupréel (1948) 213, como por Johann (1973) 16, para quien a pesar de las objeciones de Gomperz esta evaluación adquiere gran aceptación.

¹⁶⁸⁶ En esto es seguido por Untersteiner (1949-67) 508-511, así como por Bonazzi (2008) 302-305, quien prácticamente reproduce la edición de DK. Asimismo, las traducciones españolas de Piqué Angordans (1985); Melero Bellido (1996) y Solana Dueso (2013), al igual que la traducción inglesa dirigida por Sprague (2001), aunque se separen en algunos puntos, en esto siguen el texto de DK.

φύσις.¹⁶⁸⁷ En este trabajo tomaremos en consideración estas líneas, en tanto allí se plantea explícitamente la oposición que considero como articuladora de ‘lo político’ en el debate intelectual de fines del siglo V.

[337c7] Ὡς ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείουσ καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ.[d] τὸ γὰρ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ’ [5] αὐτὸ τοῦτο νῦν συνελθυσθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ [e] ἀξιώματος ἄξιον ἀποφύνασθαι, ἀλλ’ ὥστερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις.

[337c7] Señores aquí presentes, yo los considero a todos como pertenecientes a la misma estirpe, familiares y ciudadanos por naturaleza —no por ley; [d] pues lo similar es de la misma estirpe que lo similar por naturaleza, pero la ley, por ser tirana de los hombres, usa muchas veces la violencia contra la naturaleza—. Pero sería deshonesto que nosotros, que conocemos la naturaleza de los hechos por ser los más sabios de entre los griegos, y habiendo venido a reunirnos ahora por eso mismo al pritaneo de la sabiduría de Grecia, a esta casa, la más grande y más dichosa de la ciudad, mostremos que no merecemos para nada tal [e] dignidad, sino que nos disputamos unos con otros como los peores hombres.¹⁶⁸⁸

Respecto al establecimiento del texto se desarrolló una discusión en torno a la línea 337c7. En los manuscritos principales (B: *Bodleianus* y T: *Venetus*) se lee ὑμᾶς, ante lo cual Heindorf propone corregirlo por ἡμᾶς, al considerar que “Imo ἡμᾶς, uti mox ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν etc., neque video cur se a ceteris h. l. segreget Hippias”.¹⁶⁸⁹ Entre quienes aceptan la corrección de Heindorf se encuentran Wilhelm Capelle, Wilhelm Nestle y Eckart Schütrumpf,¹⁶⁹⁰ para quienes el uso de ἡμᾶς implica que Hippias se incluye entre los συγγενεῖς τε καὶ οἰκείουσ καὶ πολίτας. En este sentido Schütrumpf sostiene que leer ὑμᾶς (*ihr*), tal como proponen los manuscritos, significaría:

¹⁶⁸⁷ Esta misma decisión de recorte es utilizada por Capelle (1953) 370, para mencionar el papel secundario (*Nebenrolle*) que ocupa Hippias en la representación platónica de la sofística (*Platons Sophistenschau*), aunque siguiendo a Diels opta por no catalogarlo como testimonio ni como fragmento, ya que caracteriza a Hippias como un “personaje” en la “puesta en escena” del diálogo. Sobre la función teatral de los diálogos platónicos y el vínculo entre diálogo y teatro en Platón, ver Capra (2001) 37-40.

¹⁶⁸⁸ Pl. *Prt.* 337c7-338b2 (ed. Croiset 1935: trad. Divenosa, 2006, modificada).

¹⁶⁸⁹ Heindorf (1809) 560 n. §69.

¹⁶⁹⁰ Capelle (1953) 370; Nestle (1940); Schütrumpf (1972) 5-29.

dass Hippias als der Sprecher sich in den Kreis der Anwesenden nicht einbezieht. Aber es ist unwahrscheinlich, dass gerade Hippias mit dem Beinamen sich aus einer Gemeinschaft, die auf Weisheit begründet ist, ausschließen sollte.¹⁶⁹¹

Mientras que por el contrario, los más importantes editores, traductores y comentaristas¹⁶⁹² optan por seguir la tradición manuscrita y leen ὑμᾶς. Para Denyer, *contra* Schütrumpf,¹⁶⁹³ el uso de ὑμᾶς le permite a Hippias sugerir que “he somehow stands above it, just as he is no ordinary contributor to the synthesis that he describes in DK86B6”;¹⁶⁹⁴ Hoffman, en cambio, aduce que:

wenn jedoch Platon die großzügig-herablassende Art des Hippias karikieren wollte, indem er ihn zunächst die anderen als miteinander und natürlich auch mit ihm selbst verwandt anreden läßt, um anschließend mit ἡμᾶς οὖν (sc. 337d3-e2) die anderen und sich selbst der Gemeinschaft der weisesten Männer Griechenlands zuzurechnen, bereitet ὑμᾶς nicht nur keine Schwierigkeiten, sondern genösse sogar den Vorzug der *lectio difficilior*.¹⁶⁹⁵

En parte esta discusión se sostiene sobre la interpretación de la posición de Hippias en torno al debate νόμος-φύσις que plantea el pasaje, en tanto muchos de quienes leen ὑμᾶς consideran que ésta lectura representaría la objetividad de Hippias respecto del auditorio y por tanto una posición universalista en torno a la naturaleza, mientras que quienes aceptan la corrección de Heindorf por ἡμᾶς optan por leer en ello una perspectiva elitista al considerar que Hippias se refiere solamente a quienes comparten con él la condición de sabio. En nuestro trabajo seguiremos la lectura de la tradición manuscrita (ὑμᾶς), ya que considero que no condiciona la interpretación del pasaje, debido a que se incluyen en el texto la articulación de diversos elementos nos permiten inferir la posición política y la pertenencia social atribuida a Hippias.

¹⁶⁹¹ Schütrumpf (1972) 5, n. 1.

¹⁶⁹² Entre los editores cabe destacar: Burnet (1903); Croiset (1935); Lamb (1924); Denyer (2011); mientras que entre los traductores esta lectura es seguida por: Manuwald (1999); Divenosa (2006); García Gual (2000); Taylor (2002); por último entre los comentaristas: Gigante (1956) 147; Hoffmann (1997); Reimer (2002) 83-103.

¹⁶⁹³ Schütrumpf (1972).

¹⁶⁹⁴ Denyer (2011) 142.

¹⁶⁹⁵ Hoffman (1997) 155 n. 5.

C.9. ADDENDA: [PSEUDO (?)] ARQUITAS

El tratado *Acerca de la ley y la justicia* es citado por Estobeo¹⁶⁹⁶ y atribuido al pitagórico Arquitas de Tarento, un contemporáneo de Platón que vivió entre *ca.* 435 y *ca.* 350.¹⁶⁹⁷ No se conserva ninguna obra completa de Arquitas, aunque hay consenso sobre un conjunto de fragmentos que los especialistas han considerado auténticos.¹⁶⁹⁸ Asimismo, en la antigüedad se le atribuyen un gran número de fragmentos y obras, las cuales suelen ser consideradas espurias.¹⁶⁹⁹ Entre estas obras se ubica el tratado *Acerca de la ley y la justicia*. No obstante, varios especialistas han aceptado la atribución de este tratado al Arquitas histórico, dado que ninguno de ellos es inconsistente con los fragmentos identificados como auténticos.¹⁷⁰⁰ Pero debido a la naturaleza de los escritos pertenecientes a la tradición pitagórica muchos de los textos conservados son considerados espurios o de dudosa autenticidad por parte de los especialistas, constituyendo lo que se suele denominar “Pseudoepigrafía pitagórica”,¹⁷⁰¹ donde se incluyen la mayor parte de las obras atribuidas a Arquitas.¹⁷⁰² Entre quienes proponen considerarlo un texto espurio no hay consenso respecto del período en el que fue redactado, por un lado, hay quienes lo ubican hacia comienzos del período helenístico y lo fechan entre los siglos III-I;¹⁷⁰³ mientras, por otro lado, quienes lo ubican hacia fines del período helenístico y lo ubican entre el siglo I a.C. y I d.C.¹⁷⁰⁴

Huffman considera que, de todas las obras recogidas en la colección de Thesleff,¹⁷⁰⁵ el tratado *Acerca de la ley y la justicia* es el más difícil de definir como espurio con certeza.¹⁷⁰⁶ Si bien Diels & Kranz no incluyen estos fragmentos como auténticos,¹⁷⁰⁷ los criterios utilizados

¹⁶⁹⁶ Stob. 4.1.135-5.61.

¹⁶⁹⁷ Sobre la datación de Arquitas, ver Huffmann (2005) 5-6.

¹⁶⁹⁸ Diels & Kranz (1952) I 431-438; Timpanaro Cardini (2010) 568-595; Laks & Most (2016) IV 220-263; Huffman (2005) 103-252.

¹⁶⁹⁹ Thesleff (1965) 2-48.

¹⁷⁰⁰ Delatte (1922) 121-124; Minar (1942) iii; Morrison (1956) 155.

¹⁷⁰¹ Centrone (1995); Burkert (1961).

¹⁷⁰² Huffman (2005) 595-618.

¹⁷⁰³ Pohlenz (1948-49); Aalders (1975); von Fritz (1954) Goodenough (1928).

¹⁷⁰⁴ Zeller (1856-68) III.2; Praecher (1891), (1897); Centrone (2000a), (2000b).

¹⁷⁰⁵ Thesleff (1965).

¹⁷⁰⁶ Huffman (2005) 599.

¹⁷⁰⁷ En ello, con argumentos diferentes, coinciden Zeller (1856-68) III 2, 114-159; von Fritz (1954) 83; Theiler (1926); Sinclair (1951) 293-295; Aalders (1968) 13-20, (1975) 27-39; Burkert (1971a) 78 n. 156.

por estos para definir la autenticidad de los fragmentos presentan ciertas falencias, pues, parten del supuesto de que los fragmentos que utilizan términos técnicos de la matemática son menos propensos a ser falsos que los que tratan asuntos éticos o metafísicos. No obstante, sostiene Huffman,¹⁷⁰⁸ muchos de los tratados espurios contienen demostraciones matemáticas complejas, así como demostraciones matemáticas creativas u originales; mientras que los fragmentos considerados originales no exponen creatividad matemática, pues, su aceptación como fragmentos se sostiene bajo el supuesto de que todos pertenecen al mismo libro (*Harmonica*) y que en ese libro se describió el problema de la duplicación del cubo.¹⁷⁰⁹ A pesar de tener en consideración los argumentos en favor de la atribución de estos fragmentos al pitagórico Arquitas de Tarento y estimar que la evidencia se encuentra dividida de manera equitativa para ambas posturas, acepta que el tratado debe ser considerado espurio.

Paul Moraux muestra que este tratado y la *Política* de Aristóteles comparten algunos temas, pero no infiere que el texto de Arquitas se derive del de Aristóteles, pues la presentación de los temas por parte de Arquitas difiere de la del Estagirita. A lo cual infiere que estas coincidencias se deben a que ambos autores responden a temas políticos propios del siglo IV.¹⁷¹⁰ Recientemente, Phillip Horky ha sostenido que, si bien no se puede afirmar que estos fragmentos contengan la *ipsissima verba* de Arquitas de Tarento, no se pueden atribuir a un período helenístico tardío, dado que este tratado contradice las posiciones políticas de la “pseudoepigrafa pitagórica”, especialmente en lo que respecta al valor de la *μοναρχία*. Por este motivo, propone que este tratado pertenece a una biografía peripatética en la que el biógrafo representa la visión del pitagórico acerca de asuntos socio-políticos. Esta hipótesis permitiría resolver algunos problemas sobre su interpretación y ubicar la redacción del texto en el siglo IV, pero las ideas allí expuestas fueron desarrolladas a comienzo de dicho siglo.¹⁷¹¹

La hipótesis de Horky no atribuye la autoría de este tratado a Arquitas; sin embargo, permite ubicarlo en los debates teórico-políticos de comienzos del siglo IV el horizonte de

¹⁷⁰⁸ Huffman (2005) 98.

¹⁷⁰⁹ Cf. Ptol. *Harm.* 1.13-14 = [47B16 (DK); 24D17 (LM)]

¹⁷¹⁰ Moraux (1973-2001) II 670-677.

¹⁷¹¹ Horky (2020) 458-460, considera que esta hipótesis permite resolver: (1) el problema del uso de discurso directo en estos fragmentos; (2) la conexión con fragmentos considerados genuinos; (3) la presencia de nociones de teoría política peripatética; (4) la ausencia de paralelos con los textos sobre política conservados en la pseudoepigrafa pitagórica.

comprensión que este tratado expone. Por ello, resulta relevante para nuestro trabajo, puesto que permite dar cuenta del paralelo con algunos pasajes del Anónimo de Jámblico, datado hacia fines del siglo V y comienzos del IV, estableciendo al problema de la ley y la justicia como un tópico en dicho contexto de transformación política y agitación política.

APÉNDICE D

Notas acerca de la fundación de Turios

El objetivo general de este Apéndice será problematizar las explicaciones clásicas a fin de poder comprender el rol de los intelectuales en el contexto de la política ateniense, para ello propongo como objetivo específico estudiar los testimonios acerca del rol de Protágoras de Abdera para entender de qué modo se da el vínculo, si es que lo hay, entre éste y la fundación de la colonia de Turios. De modo que realizaré una revisión de las fuentes sobre la fundación de Turios y los testimonios acerca de los vínculos entre éste hecho y la participación en él de ciertos intelectuales griegos, especialmente los referidos a Protágoras.

D.1. LA FUNDACIÓN DE TURIOS

La cronología acerca de la fundación de Turios se basa en tres testimonios: Dionisio de Halicarnaso, Pseudo-Plutarco y Diodoro de Sicilia.¹⁷¹² De acuerdo con Diodoro de Sicilia, esta

¹⁷¹² D.H. *Lys.* 1, 2-4 (parafraseado en *Suda*); Ps.-Plut. *Vitae decem oratorum: Lyias* apud *Mor.* 835d (quien se habría basado en una obra de Cecilio de Caleacte: Ps.-Plut. *Mor.* 836a; Isocr. 838d; *Suda s.v. Καικέλιος*. Cf. Aujac 1978, 19-22, 38s. 60; Cuvigny 1981, 25-34); D.S. 12.10.1-7. Cf. Busolt (1893-1901) III.1 523-27; Ehrenberg (1948) 150-52; Kagan (1969) 155-57; Bugno (1999) cap. V §1.

un proceso que tuvo lugar a partir del tercer asentamiento llevado a cabo tras la destrucción de Síbaris.¹⁷¹³ En el relato de Diodoro este tercer asentamiento se produce debido a que en el 446/5 los sibaritas, tras ser expulsados por segunda vez en 453/2, solicitaron apoyo a los lacedemonios y los atenienses. El objetivo de este pedido era el regreso a su patria, para ello solicitaban el envío de una colonia.¹⁷¹⁴ Ante lo cual recibieron el apoyo de los atenienses,¹⁷¹⁵ quienes enviaron diez naves comandadas por Lampón y Jenócrito.¹⁷¹⁶ No obstante, según el relato, una vez en Síbaris y luego de recibir la respuesta del Oráculo de Apolo,¹⁷¹⁷ fundaron la colonia nombrándola Turios.¹⁷¹⁸ Además de los sibaritas la colonia estaba compuesta por miembros de diferentes lugares, debido a que su fundación responde a un llamado panhelénico.¹⁷¹⁹ Sin embargo, a pesar de ello, los sibaritas habrían accedido a una serie de privilegios en el plano cultural, político y económico,¹⁷²⁰ situación que dio lugar a una *στάσις* tras la cual los grupos sociales cuyos derechos de participación se vieron restringidos asesinaron a casi todo los sibaritas.¹⁷²¹ Como resultado de esta situación convocaron nuevos contingentes de colonos, realizaron un pacto con los

¹⁷¹³ En el relato de Diodoro de Sicilia la fundación de Turios debe entenderse a partir de la destrucción de Síbaris por parte de los crotoniatas hacia el 510, debido a que en ese lugar en el 453/2 se habría producido un segundo asentamiento por parte de los tesalios, luego expulsados por los crotoniatas, y fue restablecida y trasladada recibiendo allí el nombre de Turios (D.S. 11.90.3-4, 12.9.2-4).

¹⁷¹⁴ D.S. 12.10.4 (ed. Vogel & Fischer 1888-1906): [...] ἀξιούντες συνεπιλαβέσθαι τῆς καθόδου καὶ κοινωῆσαι τῆς ἀποικίας.

¹⁷¹⁵ García Quintela (2006) 206-215, argumenta que para comprender el apoyo de Atenas debemos tener en cuenta la situación de los atenienses tras la “ley de ciudadanía” de Pericles (451), la cual habría sido elaborada debido al aumento en la cantidad de ciudadanos tras la incorporación de muchos metecos al cuerpo de ciudadanos entre el 480 y el 450, y que se habría puesto de manifiesto cuando se tuvo que realizar la distribución de los granos de trigo donados por el faraón egipcio Psammético en el 445/4. Esto explica, según García Quintela, el hecho de que muchos de los nombres propios asociados con la fundación de la colonia menciona a hombres que fueron metecos en Atenas y que tras la aplicación de la ley se ven impedidos de adquirir la ciudadanía, de modo que la participación en la colonia de Turios les habría permitido acceder a una ciudadanía vinculada a Atenas.

¹⁷¹⁶ D.S. 12.10.4 (ed. Vogel & Fischer [T]): Ἀθηναῖοι δὲ συμπράξιν ἐπαγγειλάμενοι, δέκα ναῦς πληρώσαντες ἀπέστειλαν τοῖς Συβαρίταις, ὧν ἡγεῖτο Λάμπων τε καὶ Ξενοκρίτος.

¹⁷¹⁷ D.S. 12.10.5.

¹⁷¹⁸ D.S. 12.10.6 (ed. Vogel & Fischer [T]): ὃν ὁ θεὸς ἦν προστεταχῶς κατοικεῖν. εὐρόντες δὲ οὐκ ἄπωθεν τῆς Συβάρειως κρήνην ὀνομαζομένην Θουρίαν, ἔχουσαν αὐτὸν χάλκεον, ὃν ἐκάλουσι οἱ ἐγγύριοι μέδιμνον, νομίσαντες εἶναι τοῦτον τὸν τόπον τὸν δηλούμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιέβαλον τεῖχος, καὶ κτίσαντες πόλιν ὠνόμασαν ἀπὸ τῆς κρήνης Θούριον. Cf. Plut. *Per.* 11.5: ἄλλους <sc. mil clerucos> δ' εἰς Ἰταλίαν <ἀν>οικιζομένης Συβάρειως, ἣν Θουρίους προσηγόρευσαν.

¹⁷¹⁹ D.S. 12.10.4.

¹⁷²⁰ D.S. 12.11.1 (ed. Vogel & Fischer [T]): ὀλίγον δὲ χρόνον ὁμονόησαντες οἱ Θούριοι στάσει μεγάλη περιέπεσον οὐκ ἄλδῳ. οἱ γὰρ προϋπάρχοντες Συβαρίταις τὰς μὲν ἀξιολογητάτας ἀρχὰς ἑαυτοῖς προσένεμον, τὰς δ' εὐτελεῖς τοῖς ὑστερον προσγεγραμμένοις πολίταις· καὶ τὰς γυναῖκας ἐπιθύειν τοῖς θεοῖς ὤντο δεῖν πρῶτας μὲν τὰς πολίτιδας, ὑστέρας δὲ τὰς μεταγενεστέρας· πρὸς δὲ τούτοις τὴν μὲν σύνεγγυς τῇ πόλει χώραν κατεκληρούχουν ἑαυτοῖς, τὴν δὲ πόρρω κειμένην τοῖς ἐπήλυσι. Cf. Strab. 6.1.13, quien destaca la oposición entre los sibaritas provenientes de la refundación de Síbaris y las transformaciones producidas tras la fundación de Turios.

¹⁷²¹ Según Diodoro, los sibaritas que escaparon a la matanza fundaron una nueva Síbaris junto al río Traento, cf. D.S. 12.22.

crotoniatas, establecieron un régimen democrático, dividieron la ciudad en diez φυλαί y realizaron una nueva legislación para la colonia.¹⁷²²

D.2. LOS INTELLECTUALES EN LA FUNDACIÓN DE TURIOS

Muchos de los testimonios conservados, además, asocian la fundación de Turios con la participación de varios intelectuales que migraron y se refugiaron en la colonia, además de Protágoras¹⁷²³ se agregan la tradición agrega los nombres los adivinos Lampón y Jenócrito, el arquitecto Hipódamo de Mileto¹⁷²⁴ y el historiador Heródoto de Halicarnaso.¹⁷²⁵ Estos intelectuales habrían cumplido diferentes funciones durante la fundación de la colonia. Lampón y Jenócrito, quienes cumplen la función de adivinos; mientras que Protágoras habría sido el νομοθέτης; Hipódamo el arquitecto que diseñó el trazado racional de las calles; finalmente, Heródoto habría sido el ἐπιστάτης de Protágoras.¹⁷²⁶

D.2.1. LAMPÓN Y JENÓCRITO

Lampón y Jenócrito son los únicos “profesionales” que fueron mencionados explícitamente en el relato de Diodoro acerca fundación de la colonia:

δέκα ναῦς πληρώσαντες ἀπέστειλαν
τοῖς Συβαρίταις, ὧν ἠγγέτο Λάμπων τε καὶ
Ξενόκριτος.

<sc. los atenienses> equiparon diez
naves que enviaron a los sibaritas,
mandadas por Lampón y Jenócrito.¹⁷²⁷

¹⁷²² D.S. 12.11.1-4. Cf. Arist. *Pol.* 5.3 1303a31-33, quien remite a este conflicto como corroboración de su hipótesis según la cual en las disputas civiles siempre intervienen elementos externos/extranjeros a la πόλις.

¹⁷²³ D.L. 9.50 [= 80A1 (DK); 31P12 (LM); Heracl.Pont. fr. 150 (DSA)]. Sobre estas referencias ver *supra* Capítulo 4, §4.2.1.2.

¹⁷²⁴ Σ *ad Ar. Eq.* 327 [= 30.4 (DK); Hsch. *s.v.* Ἱπποδάμου νέμησις [= 39.3 (DK)].

¹⁷²⁵ Cf. D.S. 12.10.4; Plut. *De exilio*, apud *Mor.* 604f4-6, *De Herodoti malignitate*, apud *Mor.* 868a; Strab. 14.2.16; *Suda* η,536.

¹⁷²⁶ Berruecos Frank (2014) 110.

¹⁷²⁷ D.S. 12.10.4 (ed. Vogel & Fischer [T]; trad. Torres Esbarranch [BCG]).

En un testimonio del siglo V Aristófanes utiliza un término que constituye un *hárax legómenos*: Θουριομάντεις (“Adivinos-turianos”):

[ΣΩ.] οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι
πλείστους αὐταὶ βόσκουσι σοφιστάς, |
Θουριομάντεις, | ιατροτέχνας,
σφραγιδοσυχαργοκομήτας.

[Sócrates:] El hecho es que tú ignoras, por Zeus, que de su mano comen muchísimos *sophistai*: | adivinos de Turios [*Thouiomanteis*], escritores de la ciencia médica, melenudos holgazanes con sellos de ónice.¹⁷²⁸

Los escoliastas y eruditos posteriores consideran que la construcción particular de éste término responde a un tipo particular de “sabio” o “especialista” (σοφιστάς),¹⁷²⁹ es decir, no remite a cualquier adivino proveniente de Turios (Θουρίου μάντεις) sino a aquellos que “fueron enviados” (πεμφθέντας) a establecer la colonia:

Θουριομάντεις: [...] θουριομάντεις δὲ οὐ τοὺς ἀπὸ Θουρίου μάντεις, ἀλλὰ τοὺς εἰς Θούριον πεμφθέντας.

Adivinos-turianos: [...] Los “Adivinos-turianos” no son los “adivinos de Turios”, sino los enviados a Turios.¹⁷³⁰

θουριομάντεις δὲ οὐ τοὺς ἀπὸ Θουρίου μάντεις, ἀλλὰ τοὺς εἰς Θούριον πεμφθέντας ἐπὶ τὸ κτίσαι αὐτήν.

Adivinos-turianos [*Thouiomanteis*] no son los “videntes de Turios”, sino aquellos que fueron enviados para fundar Turios.¹⁷³¹

Tanto los eruditos antiguos como los especialistas modernos¹⁷³² consideran que este neologismo habría sido acuñado en alusión a Lampón y su función en la fundación de la colonia de Turios. Esto se puede observar en los comentarios sobre el uso de éste término:

[...] ἐξέπεμψαν δὲ εἰς τὴν κτίσιν αὐτῶν Ἀθηναῖοι δέκα ἄνδρας, ὧν καὶ Λάμπων ἦν ὁ

[...] Los atenienses enviaron a diez hombres para su fundación, uno de los cuales era Lampón, el adivino, quien fue el

¹⁷²⁸ Ar. *Nu.* 331-332 (ed. Sommerstein [APhCT]; trad. Rodríguez Adrados [CLU]).

¹⁷²⁹ Sobre el uso de σοφιστής referido a los adivinos (μάντεις) en el sentido de “sabio” o “especialista”, ver *supra* §4.2.

¹⁷³⁰ *Suda* θ.418 (ed. Adler 1928-35).

¹⁷³¹ Σ *ad* Ar. *Nu.* 332, pp. 442-443.10 (ed. Dindorf 1838).

¹⁷³² Cf. Dover (1968) 144; Sommerstein (1980-2003) III 178.

μάντις, ἐξηγητῆς ἐσόμενος τῆς κτίσεως τῆς πόλεως.

“intérprete” [*exegetés*] en la fundación de la ciudad.¹⁷³³

Θουριομάντις· τοὺς περὶ Λάμπωνα· φασὶν γὰρ εἰς Σύβαριν τὴν ἀποικίαν Λάμπωνα ἀγαγεῖν· τινὲς δὲ ... μάντιν ὄντα (Ar. Nu. 332)

Adivinos-turianos: se refiere a Lampón. Se dice que Lampón dirigió la colonia <asentada> en Síbaris. Éste <sc. Lampón>... es adivino (Ar. Nu. 332)¹⁷³⁴

[...] ἐπέμφθησαν δὲ δέκα ἄνδρες ὧν καὶ Λάμπων ἦν ὁ μάντις, ὃν ἐξηγητὴν ἐκάλου· ἦν δὲ καὶ τῶν πολιτευμένων πολλάκις· λόγους δὲ συνεχῶς εἰσάγειν ἐφαίνετο περὶ τῆς εἰς Θούριον ἀποικίας.

[...] Fueron enviados diez hombres entre los estaba Lampon, el vidente, a quien llamaron “intérprete” [*exegetén*]. Él también fue muy activo en la política. Parece que continuamente pronunciaba discursos sobre Turios.¹⁷³⁵

De acuerdo con estos testimonios Lampón estaba asociado con la práctica de adivinación (*μαντεία*),¹⁷³⁶ pero en el pasaje de Diodoro sólo se lo menciona entre los que mandaban (*ἡγέομαι*, es decir, “dirigieron”) las naves que los atenienses enviaron a la colonia. Sin embargo, algunas fuentes destacan la función de “intérprete” (*ἐξηγητῆς*) que Lampón, en cuanto adivino (*μάντις*), habría cumplido. Asimismo, el propio Diodoro en la sección siguiente relata que la decisión respecto de la ubicación de la colonia se habría basado en la “interpretación” del oráculo de Apolo:

[...] λαβόντων χρησμὸν παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅτι δεῖ κτίσαι πόλιν αὐτοῦς ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ, ὅπου μέλλουσιν οἰκεῖν «μέτριον ὕδωρ πίνοντες, ἀμετρὶ δὲ μᾶζαν ἔδοντες», κατέπλευσαν εἰς τὴν Ἰταλίαν, καὶ καταστήσαντες εἰς τὴν Σύβαριν ἐζήτουν τὸν τόπον, ὃν ὁ θεὸς ἦν προστεταχῶς κατοικεῖν.

[...] una vez que hubieron recibido una respuesta del oráculo de Apolo, diciéndoles que debían fundar una ciudad en un sitio donde habitarían “bebiendo agua con medida y comiendo pan sin medida”, se hicieron a la mar rumbo a Italia y, llegados a Síbaris, se pusieron a buscar el lugar en el que debían fundar la colonia según la orden del dios.¹⁷³⁷

¹⁷³³ Suda θ.418 (ed. Adler 1928-35).

¹⁷³⁴ Hsch. θ.666 (ed. Latte 1953-66).

¹⁷³⁵ Σ ad Ar. Nu.332, pp. 442-443.10 (ed. Dindorf 1838).

¹⁷³⁶ Acerca de las capacidades religiosas de Lampón: Ath. *Deipnos*. 344c; Hsch. s.v. ἀγεροικύβηλις (ed. Latte 1953-66); Eup. [= fr 297 (Kock)]; Phot. *Lexicon*, s.v. Θουριομάντις; Suda θ.418 (ed. Adler 1928-35); Σ ad Ar. Pax 1084; Av. 521 (ed. Dindorf 1838). Cf. Oliver (1950) 124-25; Kagan (1969) 168 n. 36.

¹⁷³⁷ D.S. 12.10.5 (ed. Vogel & Fischer [T]; trad. Torres Esbarranch [BCG]).

Este pasaje suele ser colacionado con el testimonio acerca de la capacidad de interpretar signos por parte de Lampón el adivino:

λέγεται δέ ποτε κριοῦ μονόκερω
κεφαλῆν ἐξ ἀγροῦ τῷ Περικλεῖ κοιμισθῆναι,
καὶ Λάμπωνα μὲν τὸν μάντιν, ὡς εἶδε τὸ
κέρας ἰσχυρὸν καὶ στερεὸν ἐκ μέσου τοῦ
μετώπου πεφυκός, εἰπεῖν ὅτι δυεῖν οὐσῶν ἐν
τῇ πόλει δυναστειῶν, τῆς Θουκυδίδου καὶ
Περικλέους, εἰς ἓνα περιστήσεται τὸ κράτος
παρ' ᾧ γένοιτο τὸ σημεῖον.

Se dice que una vez le trajeron a
Pericles del campo la cabeza de un carnero
con un solo cuerno. Lampón el adivino, al
ver el cuerno fuerte y duro que nacía del
centro de la testuz, dijo que de los dos
partidos que había en la ciudad, el de
Tucídides y el de Pericles, el poder recaería
en uno solo, en aquel a quien se le ofrecía
la señal.¹⁷³⁸

De estos pasajes se deriva que Lampón habría participado en la fundación desde su lugar de adivino como intelectual —es decir, gracias al reconocimiento social de sus saberes técnicos de manipulación de bienes simbólicos—, y que dicha función le permite intervenir en la política de su tiempo. De modo que la intervención en la fundación de la colonia de Turios, habría sido sólo una de sus tantas actividades políticas durante el período.

D.2.2. HIPÓDAMO DE MILETO

Hipódamo de Mileto, por su parte, es otro de los intelectuales que si bien no es mencionado explícitamente en los relatos sobre la fundación de Turios, suele estar asociado con ésta. Ello se deriva de la colación de varios testimonios. Por un lado, la afirmación de Diodoro respecto del diseño urbanístico de la ciudad:

τὴν δὲ πόλιν διελόμενοι κατὰ μὲν μήκος
εἰς τέτταρας πλατείας, ὧν καλοῦσι τὴν μὲν
μίαν Ἡράκλειαν, τὴν δὲ Ἀφροδισίαν, τὴν δὲ
Ὀλυμπιάδα, τὴν δὲ Διονυσιάδα, κατὰ δὲ τὸ
πλάτος διεῖλον εἰς τρεῖς πλατείας, ὧν ἡ μὲν
ὠνομάσθη Ἡρώα, ἡ δὲ Θουρία, ἡ δὲ
Θουρίνα. τούτων δὲ τῶν στενωπῶν
πεπληρωμένων ταῖς οἰκίαις ἡ πόλις ἐφαίνετο
καλῶς κατεσκευάσθαι.

Dividieron <sc. los fundadores> la
ciudad longitudinalmente en cuatro
avenidas, llamando a una avenida de
Heracles, a otra de Afrodita, a la tercera de
Olimpia y a la cuarta de Dionisio;
transversalmente la dividieron en tres
avenidas, denominadas Heroa, Turia y
Turina. Y cuando los espacios entre las
calles estrechas estuvieron ocupados por

¹⁷³⁸ Plut. *Per.* 6.2 (ed. Paton *et al.* 1925-67; trad. Pérez Jiménez [BCG]).

casas, la ciudad pareció perfectamente organizada.¹⁷³⁹

Sabemos por Aristóteles que la división de las ciudades había sido atribuida a Hipódamo, a quien, además, se le atribuye diseño de la trama urbana del Pireo:

Ἱππόδαμος δὲ Εὐρυφώντος Μιλήσιος
(ὅς καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ
τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν, [...]) λόγιος δὲ καὶ
περὶ τὴν ὄλην φύσιν εἶναι βουλόμενος)
πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι
περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης.

Hipódamo, hijo de Eurifonte, proviene de Mileto. Él inventó la división de las ciudades y diseñó el trazado <de calles> del Pireo. [...] él pretendía ser un gran experto acerca de la naturaleza entera. Fue el primero entre quienes, sin tomar parte en la política <sc. por su condición de extranjero>, intentaron hablar del mejor régimen político.¹⁷⁴⁰

ἢ δὲ τῶν ἰδίων οἰκήσεων διαθέσεις ἡδίων
μὲν νομίζεται καὶ χρησιμώτερα πρὸς τὰς
ἄλλας πράξεις, ἂν εὐτομος ἦ καὶ κατὰ τὸν
νεώτερον καὶ τὸν Ἱπποδάμειον τρόπον [...]

La disposición de las casas individuales se considera más agradable y más útil para las diversas actividades si tiene un trazado regular, según el gusto actual, al modo de Hipódamo [...]¹⁷⁴¹

Ahora bien, estos pasajes de Aristóteles presentan ciertos problemas. Por una parte, a pesar de la opinión de varios especialistas,¹⁷⁴² el texto no deja claro que Aristóteles atribuye la invención del trazado ortogonal a Hipódamo;¹⁷⁴³ mientras que, por otra parte, nada indica en ellos que en caso de haber sido el inventor de este tipo de diseño, Hipódamo necesariamente lo haya aplicado en la fundación de Turios. Respecto de la primera cuestión, como puede observarse en el primer pasaje Aristóteles remite el hecho de “inventar” (εὑρε) a la “división de las ciudades” (τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν), mientras que el contexto en el cual introduce esa afirmación es en función de referir al régimen político diseñado por Hipódamo —téngase en

¹⁷³⁹ D.S. 12.10.7 (ed. Vogel & Fischer [T]; trad. Torres Esbarranch [BCG]).

¹⁷⁴⁰ Arist. *Pol.* 1267b28-30 (ed. Ross [OCT]).

¹⁷⁴¹ Arist. *Pol.* 1330b21-24 (ed. Ross [OCT]).

¹⁷⁴² Algunos traductores, por ejemplo, B. Jowett (*ATE*) opta por traducir este pasaje como “if the streets are regularly laid out after modern fashion with Hippodamus introduced”, señalando el vínculo entre estos pasajes al interpretar “introduced” en su traducción.

¹⁷⁴³ Cf. Burns (1976) 416-421, quien argumenta que, si bien el estilo ortogonal era considerado “hipodámico”, cuando Aristóteles afirma que Hipódamo “inventó” (εὑρε) la “división de las ciudades” (τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν) no necesariamente se refiere al estilo ortogonal.

cuenta que Aristóteles remite a Hipódamo en *Política* II, donde revisa las “innovaciones” de las teorías políticas precedentes, respecto de los regímenes “vigentes”¹⁷⁴⁴—. Si esto lo tomamos en consideración con la afirmación que le sigue: *πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχέρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης*,¹⁷⁴⁵ podemos conjeturar que el testimonio de Aristóteles estaría remitiendo a su pensamiento político antes que a su obra como urbanista. Asimismo, no existen evidencias de que éste haya sido quien implementó el diseño ortogonal en Turios. Sabemos por las excavaciones arqueológicas que Turios, contra el relato de Diodoro de Sicilia, habría sido fundada sobre la estructura urbana de Síbaris¹⁷⁴⁶ y que su diseño ortogonal, por tanto, habría derivado de ésta ciudad.¹⁷⁴⁷ Por este motivo, difícilmente haya sido un “invento” de Hipódamo,¹⁷⁴⁸ así como tampoco una “innovación” de los fundadores de la colonia.

Sin embargo, el testimonio de un escoliasta y del lexicógrafo Hesiquio, permiten asociar a Hipódamo con la colonia de Turios:

[...] καὶ οἱ μὲν αὐτόν φασι Θούριον, οἱ δὲ Σάμιον, οἱ δὲ Μιλήσιον.

[...] y algunos dicen que <sc. Hipódamo> era de Turios, otros de Samos, <mientras que otros> Milesio.¹⁷⁴⁹

[...] οὗτος <sc. Ἴπποδάμου> δὲ ἦν καὶ ὁ μετοικήσας εἰς Θουριακούς Μιλήσιος ὢν.

[...] Él <sc. Hipódamo>, siendo milesio, se estableció entre los turios.¹⁷⁵⁰

Las variantes respecto de la procedencia de Hipódamo señaladas por el escoliasta nos indican que éste, al igual que muchos intelectuales de su época,¹⁷⁵¹ se iba desplazando hacia

¹⁷⁴⁴ Cf. Arist. *Pol.* 1266a31-36.

¹⁷⁴⁵ “Fue el primero entre quienes, sin tomar parte en la política <sc. por su condición de extranjero>, intentaron hablar del mejor régimen político”

¹⁷⁴⁶ Greco (2009) §3 y fig. 9.1, donde se puede observar la superposición entre el asentamiento urbano de la antigua ciudad de Síbaris, la colonia de Turios y la posterior ciudad romana de época imperial Copiae. Cf. Castagnoli (1971b), (1973).

¹⁷⁴⁷ Sobre la confirmación del diseño ortogonal de Turios y su reconstrucción a partir de las excavaciones en los yacimientos arqueológicos de Porta Nord, Parco del Cavallo y Prolungamente Strada (las cuales habrían formado parte de la antigua ciudad de Turios), ver: Greco (2009) §4; Greco (1971a) 129.

¹⁷⁴⁸ Los estudios sobre el diseño de la ciudad de Mileto, el cual habría seguido un modelo ortogonal, lo han datado hacia el 470, es decir un período previo a Hipódamo (ca. 498-408), razón por la cual la atribución de “inventor” del diseño ortogonal, es difícil de sostener a costa de inconsistencia cronológica. Cf. Burns (1976) 419-20; Greco (2009) §1.

¹⁷⁴⁹ Σ *ad Ar. Eq.* 327 [= 39.4 (DK)].

¹⁷⁵⁰ Hsch. *s.v.* Ἴπποδάμου νέμησις [= 39.3 (DK)].

¹⁷⁵¹ Sobre este punto ver *supra* Capítulo 4, §4.2.

diferentes puntos de la Hélade. Mientras que el testimonio de Hesiquio relaciona el carácter errante del urbanista con su condición de μέτοικος (meteco). Esta última, a su vez, se suele vincular con la última parte del pasaje de Aristóteles, donde éste afirma πρώτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης.¹⁷⁵² Asimismo, debe observarse que el carácter de μέτοικος implica no sólo su condición de migrante, sino además de residente asentado en un territorio extranjero, extraño.¹⁷⁵³ Razón por la cual, en la antigüedad es probable que se haya utilizado Turios o Samos para indicar su residencia, antes que su procedencia (Mileto); lo cual explicaría esta remisión errante a la que alude el escolio y permitiría afirmar que Hipódamo estaba vinculado con la colonia. Sin embargo, ello no es una evidencia suficiente para atribuirle el diseño ortogonal de la ciudad de Turios, sino que simplemente nos permite afirmar la residencia de Hipódamo en la colonia.

D.2.3. HERÓDOTO DE HALICARNASO

Algunos testimonios vinculan a Heródoto con Turios, mientras otros le otorgan un papel en su fundación. Sin embargo, no conservamos fuentes que den testimonio respecto de la función de éste en la fundación de la colonia. El testimonio más antiguo que conservamos data del siglo I a.C./d.C., el cual reza lo siguiente:

ἄνδρες δὲ γεγόνασιν ἐξ αὐτῆς
 Ἡρόδοτός τε ὁ συγγραφεύς, ὃν ὕστερον
 Θούριον ἐκάλεσαν διὰ τὸ κοινωνῆσαι τῆς εἰς
 Θουρίου ἀποικίας [...]

En ella <sc. Halicarnaso> nacieron
 Heródoto el historiador al que más tarde

¹⁷⁵² “Fue el primero entre quienes, sin tomar parte en la política <sc. por su condición de extranjero>, intentaron hablar del mejor régimen político”.

¹⁷⁵³ Cf. A. *Pers.* 319: καὶ Μᾶγος Ἄραβος, Ἄρταβης τε Βάκτριος, | σκληρᾶς μέτοικος γῆς, ἐκεῖ κατέφθιτο, donde el término se utiliza para indicar que los cuerpos de Árabo y Artabes de Bractia se encuentran enterrados en territorios foráneos, ajenos. Mientras que en S. *Ant.* 852: ἰὼ δύστανος, οὐτ’ ἐν βροτοῖς οὐτε νεκροῖσιν | μέτοικος, οὐ ζῶσιν, οὐ θανούσιν, el término indica la no pertenencia al grupo de “los mortales” (βροτοῖς), ni de “los difuntos” (νεκροῖσιν), así como tampoco al de “los vivos” (ζῶσιν) ni al de “los muertos” (θανούσιν); asimismo, en S. *Ant.* 868: πρὸς οὓς ἀραῖος, ἄγαμος, ἄδ’ | ἐγὼ μέτοικος ἔρχομαι, indica la extrañeza que siente Antígona debido a su origen incestuoso. En S. *OT* 452: ξένος λόγῳ μέτοικος, el término se utiliza para indicar que Layo, además de su condición natural de extranjero (ξένος), el cual se define por su linaje, se encuentra en una situación de residente establecido en esas tierras (μέτοικος). Mientras que en S. *OC* 934: εἰ μὴ μέτοικος τῆσδε τῆς χώρας θέλεις | εἶναι βίῳ τε κοῦχ ἐκῶν, el uso irónico del término μέτοικος destaca el origen voluntario de la μετοικία, de modo que la ironía consiste en asociarlo con βίῳ.

llamaron Turio por haber participado en la colonización de Turios [...]¹⁷⁵⁴

Esta información, a su vez, es retomada por la tradición posterior:

τὸ δ' «Ἡροδότου Ἀλικαρνασσεύς ἱστορίας ἀπόδειξις ἦδε» πολλοὶ μεταγράφουσιν «Ἡροδότου Θουρίου»· μετώκησε γὰρ εἰς Θουρίους καὶ τῆς ἀποικίας ἐκείνης μετέσχε.

Y el encabezamiento: «Ésta es la exposición de la investigación de Heródoto de Halicarnaso»,¹⁷⁵⁵ muchos lo cambian y escriben «Heródoto de Turios», porque emigró a Turios y tomó parte [*metéskhe*] en aquella colonia.¹⁷⁵⁶

[...] ἐλθὼν δὲ εἰς Ἀλικαρνασσὸν καὶ τὸν τύραννον ἐξελάσας, ἐπειδὴ ὕστερον εἶδεν ἑαυτὸν φθονούμενον ὑπὸ τῶν πολιτῶν, εἰς τὸ Θούριον ἀποικιζόμενον ὑπὸ Ἀθηναίων ἐθελοντῆς ἦλθε κακεῖ τελευτήσας ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς τέθαπται.

[...] Regresó a Halicarnaso y expulsó al tirano; pero más tarde, cuando vio que era objeto de rencor por parte de los ciudadanos <de Halicarnaso>, voluntariamente fue a Turios, la cual estaba siendo colonizado por los atenienses, y después de morir allí fue sepultado en el ágora [*kakei teleutésas epi tês agorâs téthaptai*].¹⁷⁵⁷

Como se puede observar, estos pasajes destacan la residencia de Heródoto en la colonia de Turios y, al igual que Estrabón, le atribuyen participación en la fundación, lo cual según el geógrafo habría sido la causa (διὰ) de que se utilice el topónimo “turio”; mientras que Plutarco indica que ello se debió a que “participó” (μετέσχε), lo cual le otorga un rol mucho más activo en la fundación.¹⁷⁵⁸ El pasaje de la *Suda*, en cambio, si bien no afirma explícitamente la participación en la colonización de Turios, como sostiene Berruecos Frank, deja entrever que éste había ocupado un lugar importante en la ciudad, en tanto “fue sepultado en el ágora” (ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς τέθαπται), lo cual indica una cierta relevancia y servicio público de éste para los

¹⁷⁵⁴ Strab. 14.2.16 (ed. Meineke 1877; trad. García Ramón *et al.* [BCG]).

¹⁷⁵⁵ Cf. Arist. *Rh.* 1409, quien a diferencia de la lectura transmitida por los manuscritos cita el *incipit* de la *Historias* de la siguiente manera: Ἡροδότου Θουρίου ἦδ' ἱστορίας ἀπόδειξις.

¹⁷⁵⁶ Plut. *De exilio* apud *Mor.* 604f4-6 (Paton *et al.* 1925-67; trad. Aguilar [BCG]).

¹⁷⁵⁷ *Suda* η,536 (ed. Adler 1928-35).

¹⁷⁵⁸ Plut. *De Herodoti Malignitate* apud *Mor.* 868a7-10, en cambio, si bien también sirve como testimonio sobre el vínculo entre Heródoto y la colonia de Turios, no menciona ni hace alusión a la fundación de la colonia, sino que se limita a indicar que fue considerado Θούριον por algunos autores de la antigüedad.

miembros de la colonia.¹⁷⁵⁹ Asimismo, tal como lo indica Legrand, el uso del participio presente *ἀποικιζόμενον* en *Suda* estaría indicando que Heródoto se radica en Turios en el momento de su colonización.¹⁷⁶⁰ No obstante, no hay testimonios respecto de la función de Heródoto en la fundación de la colonia. Berruecos Frank considera que Heródoto habría realizado un trabajo de *ιστορίη* político-legislativa en el cual el historiador pudo tener a su cargo la compilación y arreglo de los códigos legales de Carondas y Zaleuco sobre los cuales se habría construido la legislación de Turios.¹⁷⁶¹

¹⁷⁵⁹ Cf. Berruecos Frank (2014) 109.

¹⁷⁶⁰ Legrand (1932) 15.

¹⁷⁶¹ Berruecos Frank (2014) 111-14, Cf. *infra* §4.4.2.5.

APÉNDICE E

Éupolis, *Kólakes*: articulación de los fragmentos 157 y 158 (*PCG*)

El fragmento 158 (*PCG*) es ubicado, por varios especialistas, en conjunto con el fr. 157 (*PCG*). En su edición, Meineke,¹⁷⁶² coloca al fr. 157 (*PCG*)¹⁷⁶³ y al fr. 166 (*PCG*)¹⁷⁶⁴ adicionando el fr. 375 (*PCG*),¹⁷⁶⁵ como formando parte del mismo contexto que los fragmentos 157 y 158 (*PCG*),¹⁷⁶⁶ por lo cual asocia *λαφύσσεται λαφυγμὸν ἀνδρεῖον πάνυ*¹⁷⁶⁷ y *ὄσος <δ' > ὁ βρυγμὸς καὶ κοπετὸς ἐν τῇ στέγῃ*¹⁷⁶⁸ con *τὰ ... χαμᾶθεν ἐσθίει*,¹⁷⁶⁹ colocando a Protágoras como uno de los comensales en la casa de Calias, caracterizado por comer grandes cantidades de alimentos¹⁷⁷⁰ y devorarlos de manera salvaje,¹⁷⁷¹ lo cual lo define como un *κόλαξ* de Calias.

¹⁷⁶² Meineke (1839) II.1 491.

¹⁷⁶³ [= Meineke II.1, p. 490, fr. 10].

¹⁷⁶⁴ [= Meineke II.1, p. 492, fr. 12].

¹⁷⁶⁵ [= Meineke II.1, p. 492, fr. 13].

¹⁷⁶⁶ [= Meineke II.1, p. 491, fr. 11].

¹⁷⁶⁷ Eup. fr. 166 (*PCG*): “el que devora salvajemente una ración humana”.

¹⁷⁶⁸ Eup. fr. 375 (*PCG*): “lo que mordiendo y haciendo ruido en la azotea <de la casa>”.

¹⁷⁶⁹ Eup. fr. 157.3 (*PCG*): “que come cosas terrestres”.

¹⁷⁷⁰ Eup. fr. 166 (*PCG*).

¹⁷⁷¹ Eup. fr. 375 (*PCG*).

Asimismo, según Storey,¹⁷⁷² O’Sullivan¹⁷⁷³ sugiere que *κοιλιδαίων*¹⁷⁷⁴ se refiere a Protágoras debido a su ‘gula’ como metáfora de su ambición. Sin embargo, Wilkins sostiene que la glotonería en la comedia antigua aparece asociada con cuerpos fuera de control, desmedidos, y, por tanto, representando a los ciudadanos ricos (*ὀψόφαγος*), razón por la cual los pobres, quienes también tenían un apetito que satisfacer, participaban de las cenas como *κόλαξ* y no como glotones.¹⁷⁷⁵

En relación con la línea de lectura de Meineke, Blank toma como punto de partida los fragmentos de *Kólakes* para demostrar que habría habido una queja popular sobre la acumulación de riquezas por parte de los sofistas y que los atenienses, en consonancia con la crítica platónica, pensaban que estos cobraban honorarios indignantes.¹⁷⁷⁶ De modo que, para Blank, “mention of food of course brings up the fact that the sophists were ridiculed as parasites”,¹⁷⁷⁷ para ello asocia, en correspondencia con la lectura propuesta por Meineke para esta comedia, el fr. 175 (*PCG*),¹⁷⁷⁸ el cual traduce por “neither fire nor spear nor sword could keep sophists from coming to dinner”, no obstante, el texto dice: *οὐ πῦρ οὐδὲ σίδηρος / οὐδὲ χαλκὸς ἀπείργει / μὴ φοιτᾶν ἐπὶ δεῖπνον*,¹⁷⁷⁹ de modo que “sophist” no aparece en el texto, sino que es una conjetura de Blank. Storey, por el contrario, considera que este fragmento en realidad forma parte del *parodos* en el cual ingresa el coro de *κόλακες*, describiendo sus propias capacidades.¹⁷⁸⁰ La lectura de Blank,¹⁷⁸¹ se sostiene sobre el supuesto de que el coro está compuesto por sofistas, a partir de lo cual asigna a Protágoras el hecho de ser el hablante en el fr.

¹⁷⁷² Storey (2003) 188.

¹⁷⁷³ Artículo inédito titulado “The Sophist in the Fragment of Old Comedy” presentado en la *Australian Society for Classical Studies*, 1995.

¹⁷⁷⁴ Eup. fr. 187 (*PCG*) [= Ateneo III, 100b = Meineke II.1 487, fr. 2 = Kock 172]: “el que hace un dios de su panza”. De acuerdo con Wilkins (2000) 70, la panza representa una de las partes más importantes del glotón en la comedia antigua, asociada a un comensal solitario cuyo único objetivo es satisfacer su propio apetito.

¹⁷⁷⁵ Wilkins (2000) 70.

¹⁷⁷⁶ Blank (1985) 1-3.

¹⁷⁷⁷ Blank (1985) 5.

¹⁷⁷⁸ [= Plut. *maxime cum princ. philos. diss.* 778d = Kock 162 = Meineke II.1, p. 487, fr. 3].

¹⁷⁷⁹ “ni el fuego, ni el acero, / ni el bronce les impide / ir a cenar”.

¹⁷⁸⁰ Storey (2003) 191.

¹⁷⁸¹ Blank (1985) 6.

172 (*PCG*);¹⁷⁸² no obstante, como señala Storey,¹⁷⁸³ estos *κόλακες* no suenan a sofistas, sino que Éupolis parece explotar la imagen de ‘garroneros’ (*spongers*) expertos para estos *κόλακες*.¹⁷⁸⁴

En su disertación, Töppel introduce el fr. 158 (*PCG*) sosteniendo que *aliud fragmentum, in quo mentio fit Protagorae, e loco prioribus vicino petitum esse putarim*,¹⁷⁸⁵ por lo cual, al igual que Meineke también articula estos fragmentos en una sucesión de continuidad entre ambos. En este mismo sentido Storey,¹⁷⁸⁶ interpreta ambos pasajes como parte del prólogo o bien, por lo menos, como parte de la misma escena de la obra, lo cual reduciría la presencia de Protágoras a una escena en la obra, pero le quitaría predominancia en el resto de la obra. Storey sostiene su lectura de continuidad en el hecho de que la frase *πρὸ τοῦ κυνός*¹⁷⁸⁷ encaja bien con *τὰ μετέωρα*,¹⁷⁸⁸ donde Protágoras buscaría persuadir a Calias (referente de *αὐτόν* en fr. 158.1 (*PCG*)) como excusa para beber a expensas de él. No obstante, Napolitano,¹⁷⁸⁹ sostiene que si bien el fr. 157 (*PCG*) puede colocarse en una situación inicial de la obra, aunque no necesariamente en el contexto del prólogo como sugiere Storey, el fr. 158 (*PCG*) parecería pertenecer a un contexto escénico posterior en la obra. Para sostener su hipótesis argumenta que en el fr. 157 el uso de *ἐστὶ* indica que está describiendo una situación presente y simultánea, mientras que en el fr. 158 el uso del imperfecto *ἐκέλευ*’ coloca la situación descrita como una evocación del pasado y le confiere un tono retrospectivo que no es conciliable con fr. 157 (*PCG*), para sostener su argumentación remite a un paralelo aristofánico del uso retrospectivo del imperfecto.¹⁷⁹⁰

¹⁷⁸² [= Kock fr. 159 = Meineke II.1, p. 484, fr. 1].

¹⁷⁸³ Storey (2003) 192.

¹⁷⁸⁴ El *κόλαξ* como figura histórica, tal como observa Gil Fernández (1981-1983) 46-48, tenía en la Atenas del siglo V una función socio-política, en cuanto hombres de acción y palabra que estaban bajo la protección de un ciudadano acaudalado y que respondían a él contraatacando, con indagaciones y acciones legales, a quienes pleiteaban a su protector (*X. Mem.* 2..60). En la ‘comedia antigua’ (*ἀρχαία*) el demagogo aparece representado como *κόλαξ*, en *Equites* Aristófanes, por ejemplo, coloca a Cleón como *κόλαξ* de Demos, preparándole la comida, sirviéndole pasteles y espantándole a los oradores. Mientras que Aristóteles (*Pol.* 1292a15), refiriéndose a la democracia radical, sostiene que los demagogos en ella ejercen las mismas funciones que los *κόλακες* en las cortes de los tiranos.

¹⁷⁸⁵ Töppel (1846) 40.

¹⁷⁸⁶ Storey (2003) 187-188.

¹⁷⁸⁷ Eup. fr. 158.2 (*PCG*).

¹⁷⁸⁸ Eup. fr. 157.3 (*PCG*).

¹⁷⁸⁹ Napolitano (2009) 6.

¹⁷⁹⁰ Ar. *V.* 1299-1307.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Este apartado se organiza en dos secciones: (1) *Ediciones, traducciones y comentarios*; (2) *Referencias bibliográficas*. En la primera sección se organizan de forma resumida (sistema Harvard: autor-fecha) las ediciones de textos consultadas; mientras que en la segunda sección se encuentran enlistadas por orden alfabético las referencias completas de todos los libros citados y/o consultados.

Las abreviaturas de revistas especializadas sigue la lista de *L'Année philologique* (<http://www.annee-philologique.com>). Las colecciones más importantes de textos griegos y latinos en lengua original, junto con algunas colecciones de traducciones a lenguas modernas, se indican según la sigla asignada en la sección "Siglas".¹⁷⁹¹

1. EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

Se indica anteponiendo un asterisco *, la edición y/o traducción tomada como base para cada autor. Asimismo, se enlistan las otras ediciones consultadas o utilizadas en función de las variantes de lectura adoptadas. En aquellos casos donde se tome como base una edición integral

¹⁷⁹¹ Ver *supra* p. xiv.

y se indique con asterisco, además, la edición de algún texto en particular, significa que para esas obras nos hemos apartado de la edición integral, aunque hayan sido consultadas.

Aelianus: [ed.] *Dilts (1974).

Aeschylus: [ed.] *West (1991-92); [trad.] Perea Morales (2000); *Fragmenta* [ed.] *TrGF* 3.

Aëtius: [ed.] Badawī (1954); Daiber (1980); **DG*, 265-444.

Alcidamas: [ed. & trad.] *Avezzù (1982); López Alcalá (1990); [trad.] López Cruces, Campos Daroca & Márquez Guerrero (2005); Castello (2010) 360-370.

Alexander Aphrodisiensis: [ed.] *Hayduck (1891).

Anaximandrus: [trad.] Kahn (1994); ver *infra* «Filósofos Presocráticos».

Anecdota graeca: [ed.] Bekker (1814-1821); Bachmann (1828); *Cramer (1839).

Anonymus: Commentaria in Platonis Theaetetus: [ed.] Schubart (1911) [ed. & trad.] *Vimercati (2015).

Anonymus Iamblichii: [ed.] Pistelli (1888); [ed. & trad.] Diels & Kranz (1952); Untersteiner (1949-67); *Laks & Most (2016); [trad.] Melero Bellido (1996).

Antipho: [ed. & trad.] *Pendrick (2002); Gagarin (2002) 183-187 y 189-194; Diels & Kranz (1952); Laks & Most (2016).

Apuleius: [ed.] *Helm & Thomas (1931-70).

Archytas Tarentinus: [ed. & trad.] *Diels & Kranz (1952); *Huffman (2005); *Thesleff (1961); [trad.] Valeria & Leiva (2012).

Aristides, Aelius: [ed.] *Lenz & Behr (1976-80); Keil (1898); [trad.] Llera Fueyo (1987-99)

Aristophanes: Obras completas [ed. & trad.] *Sommerstein (1980-2003); Henderson (1998-2008); [trad.] Gil Fernández & Macía Aparicio (2007); Rodríguez Adrados & Rodríguez Somolinos (2009); *Acarnienses* [ed.] Graves (1961); *Olson (2002); *Lisistrata* [ed.] Henderson (1987); *Nubes* [ed.] Dover (1968); [eds. & trads.] Cavallero *et al.* (2008); [trad.] Balzaretti & Coria (2010); *Riqueza* [eds. & trads.] Cavallero *et al.* (2002); *Tesmoforiantes* [eds.] *Austin & Olson (2008); *Scholia* [ed.] Dindorf (1838).

Aristoteles: Colecciones de Obras completas [ed.] *Bekker (1831-1870); [trad.] Smith & Ross (1952); *Ética a Nicómaco* [ed.] *Bywater (1894); [trad.] Gauthier & Jolif (1970); Araujo & Marías (1970); *Sinnot (2007); *Poética* [ed. & trad.] *Gallavotti (1974); *Política* [ed.] *Ross (1957); [trad.] Gigon (1955); Saunders (1995); Robinson (1995); Keyt (1999); López Barja de Quiroga, P. & García Fernández (2005); Livov (2015); *Athenaion politeia*: [ed. & trad.] *Mathieu & Haussoullier (1952); Tovar (1970); Bernabé (2004b).

Archytas Tarentinus: [ed.] *Diels & Kranz (1952); [trad.] Valeria & Leiva (2012).

Athenaeus: [ed.] *Kaibel (1887-90); [trad.] Rodríguez-Noriega Guillén (1998-2014).

Cicero: [ed.] *Powell (2006).

Clemens Alexandrinus: [ed.] *Stählin, Früchtel & Treu (1960-70).

Damascius: De principiis [ed. & trad.] *Westerink & Combès (1986-1991).

Democritus: [ed. & trad.] Diels & Kranz (1952); Laks & Most (2016); *Luria (1970); Löbl (1989); Taylor (1999); [trad.] Alfieri (1936); ver *infra* «Filósofos Presocráticos».

Demosthenes: [ed.] *Butcher & Rennie (1903-31); [trad.] Colube Falcó (1983); López Eire (1980-85)

- Didymus Caecus:** *Commentarii in Psalmos* [ed.] *Doutreleau, Gesché & Gronewald (1968-70).
- Diodorus Siculus:** [ed.] *Vogel & Fischer (1888-1906); [trad.] Torres Esbarranch (2001-08); [ed. & trad.] Oldfather *et al.* (1933-67).
- Diogenes Laertius:** [ed.] *Marcovich (1999-2008); [trad.] García Gual (2013).
- Diogenes Oenoandensis:** [ed.] *Smith (1993).
- Dissoi logoi (Discursos dobles):** [ed. & trad.] Diels & Kranz (1952); *Laks & Most (2016); Robinon (1979); Becker & Scholz (2004) [trad.] Solana Dueso (2013); Melero Bellido (1996).
- Elias:** [ed.] *Busse (1900).
- Empedocles:** Bollack (1965-69); Gallavotti (1975); Wrigth (1981); Inwood (2001). Cf. Diels & Kranz (1952); *Laks & Most (2016).
- Epicurus:** [ed.] *Usener (1887); Longo Auricchio (1988); [ed. & trad.] *Arrighetti (1960).
- Epiphanius:** [ed.] *Diels (1879).
- Eudoxus:** [ed.] *Lasserre (1966).
- Eupolis: Fragmentos:** [ed.] Runkel (1829); Töppel (1846); *Kassel & Austin (1983-2001); [ed. & trad.] Storey (2011); *FrC*, 8.1-3; **Kólakes:** Napolitano (2012).
- Euripides:** [ed.] *Murray (1902-13); Diggle (1981-94); [trad.] Medina Gonzalez *et al.* (2000); *Fragmenta* [ed.] *TrGF* 5.
- Eusebius: Preparatio evangelica** [ed.] *Mras (1954-56).
- Eustathius Thessalonicensis: Commentaria ad Iliadem** [ed.] *Van der Valk (1971-87); *Commentaria ad Odysseam* [ed.] *Stallbaum (1960).
- Filósofos Presocráticos:** [ed. & trad.] Diels & Kranz (1952); *Laks & Most (2016); Cornavaca (2008-2012); Graham (2010); Gemelli Marciano (2013); [trad.] Eggers Lan *et al.* (2006); Bernabé (1997); Waterfield (2000).
- Fragmenta Historicorum Graeorum:** [ed.] Müller (1841); *Jacoby (1929-58); *Schorn (online); *Gehrke & Maier (online); [ed. & trad.] Lanzillotta & Costa (dirs.) (2002-ss.).
- Gellius, Aulus:** [ed.] Marshall (1968); [ed. & trad.] Rolfe (1927); [trad.] Marcos Casquero & Domínguez García (2006).
- Gorgias: Fragmentos** [ed. & trad.] Diels & Kranz (1952); *Laks & Most (2016); [trad.] Marchand & Ponchon (2017); *Encomio de Helena* [ed. & trad.] MacDowell (1982); Davolio & Marcos (2011); [trad.] Cassin (1995) 141-148; *Sobre el no ser* [ed. & trad.] Díaz & Spangenberg (2011); [trad.] Cassin (1995) 128-140. Ver *infra* “Sofistas”.
- Heracitus:** [ed.] Bywater (1877); [ed. & trad.] Diels & Kranz (1952); Laks & Most (2016); Walzer, R. (1939); *Marcovich (1967); Marcovich (1968); Kirk (1975); Colli (1977-80) III; Diano & Serra (1989); Robinson (2003); García Calvo (2006); Mouraviev (1999-2011); Kahn (2011); Fronterotta (2013); [trad.] Mondolfo (2004).
- Hermias: Irrisio gentilium philosophorum** [ed.] *Hanson & Joussot (1993).
- Herodotus:** [ed.] Hude (1927); Rosén (1987-1998); *Wilson (2015) [ed. & trad.] Godley (1961-1966); Legrand (1930-54) [trad.] Schrader (2006); González Caballo (1994); Grene (1987); Lida de Markiel (2009).
- Hesiodus:** [ed.] *West (1978); [trad.] Pérez Jiménez & Martínez Díez (2000); Liñares (2006).
- Hesychius:** [ed.] *Latte (1953-66).

- Hippocrates et *Corpus hippocraticum***: [ed. & trad.] *Heiberg *et al.* (1927-2014); Heiberg (1927); Littré (1844); Jones *et al.* (1923-2012); [trad.] García Gual *et al.* (1983-2003); Eggers Lan (1987); Alsina (2001).
- Hippolytus: *Refutatio Omnium Haeresium*** [ed.] Marcovich (1986).
- Homerus: *Iliada***: [ed.] *Allen (1931); Monro & Allen (1912); [trad.] Crespo Güemes (2000); ***Odisea*** [ed.] *Monro & Allen (1912); von der Mühl (1962); [trad.] Pabon (2000); ***Scholia: Iliada*** [ed.] *Ebrse (1975); ***Commentaria: Iliada*** [ed.] *Van der Valk (1971-87); ***Odisea*** [ed.] *Stallbaum (1960)
- Isocrates**: [ed.] Mandilaras (2003); [ed. & trad.] *Mathieu & Brémond (1942); [trad.] Guzmán Hermida (2007).
- Lactantius: *De ira Dei*** [ed.] *Brandt (1893)
- Lysias**: [ed.] *Carey (2007); [ed. & trad.] *Gernet & Bizos (1924-55); Lamb (1930).
- Maximus Tyrius**: [ed.] *Trapp (1994).
- Oradores Áticos Menores**: [ed. & trad.] *Maidment & Brutt (1941-54).
- Orphica***: [ed.] Kern (1922); *Bernabé (1996-2007); [trad.] Bernabé (2011) 267-332; Bernabé (2004); Bernabé (2003).
- Papiros: *Berolinensis***: [ed.] *Schubart (1911); ***Herculianensis***: [ed.] *Sbordone (1976); ***Magiká***: [trad.] Calvo Martínez & Sánchez Romero (1987).
- Parmenides**: [ed & trad.] Gallop (2000); Gómez-Lobo (1985); *Cordero (2003); Bernabé (2007). Ver «Filósofos Presocráticos».
- Pausanias**: [ed.] *Rocha-Pereira (1973-89); [trad.] Herrero Ingelmo (1994-2008).
- Philo Iudaeus**: [ed.] Wendland (1897); [ed. & trad.] *Colson & Whitaker (1929-1962)
- Philoponus**: [ed.] *Hayduck (1897).
- Philostratus: *Vitae philosopharum*** [ed.] Kayser (1871); *Wright (1921).
- Philodemus: *De poematis tractatus*** [ed.] *Sbordone (1969-86); ***De pietate*** [ed.] *Obbink (1997).
- Photius: *Bibliotheca*** [ed.] *Henry (1959-1977); [trad.] Canfora (dir.) (2016); ***Lexicon*** [ed.] *Naber (1864).
- Pindarus**: [ed.] Bowra (1935); *Snell & Maehler (1975-80) [ed. & trad.] Race (1997); [trad.] Ortega (1984); Sanchez de la Torre (2000); ***Scholia*** [ed.] *Drachmann (1903-27).
- Plato: *Colección de obras completas*** [ed.] *Burnet (1900-1907); [ed. & trad.] Croiset *et al.* (1920-1985); North Fowler *et al.* (1925-2013); *Duke *et al.* (1995); [trad.] Caronge *et al.* (2000); ***Apología*** [trad.] Eggers Lan (1971a); Bieda (2014); ***Critón*** [trad.] Eggers Lan (1973); Bieda (2014); ***Eutidemo*** [trad.] *Mársico & inverso 2012); ***Fedón*** [ed.] *Burnet (1911); [trad.] Eggers Lan (1971b); ***Fedro*** [ed. & trad.] Gil Fernández (1957); *Rowe (1998); Poratti (2010); [trad.] Hackforth (1952); Fierro (2018); Santa Cruz & Crespo (2007); ***Gorgias*** [ed.] *Dodds (1959); [trad.] Marchand & Ponchon (2017); ***Leyes*** [trad.] *Pabón & Fernández-Galiano (2014); ***Menón*** [ed. & trad.] Ruiz de Elvira (1970); López Castellón (1999); ***Protágoras*** [ed.] Heindorf (1809); Adam & Adam (1957); *Denyer (2008); [ed. & trad.] Schmidt Osmanczik (1993); [trad.] Taylor (1976); Ildefonse (1997); *Divenosa (2006); ***República*** [ed.] *Slings (2003); [ed. & trad.] Pabón & Fernández Galiano (1949); [trad.] Cornford (1966); *Mársico & Divenosa (2005); ***Sofista*** [trad.] Cornford (1935); ***Teeteto*** [trad.] Cornford (1935); MacDowell (1973); Narcy (1994); *Boeri (2006); ***Scholia*** [ed.] Cufalo (2007); Greene (1938).

- Plutarchus: *Moralia*** [ed.] *Paton *et al.* (1925-67); [trad.] Morales Otal *et al.* (1985-2004); *Vitae* [ed.] *Ziegler (1964-73); Stadter (1989); [trad.] Pérez Jiménez (1985-2008)
- Poetae Comici Graeci:** [ed.] Kock (1880); Meineke (1839); *Kassel & Austin (1983-2001); [ed. & trad.] Most *et al.* (2014-2018); Olson (2007); Storey (2011); [trad.] Sanchis Llopis *et al.* (2007); Barrionuevo (2016).
- Poetae Lyrici Graeci:** [ed.] *PMG*; [ed. & trad.] *Rodríguez Adrados (1999-2007); Page (ed.) (1982); Campbell (1982-93); [trad.] Rodríguez Adrados (2001); García Gual (2006).
- Porphyrus Tyrius: *Fragmenta*:** [ed.] *Smith (1993)
- Protagoras:** [ed.] Geist (1827); Frei (1845); Weber (1850); Vitringa (1853); Gronewald (1968); [ed. & trad.] Capizzi (1955); Moscarelli (2016); Bonazzi (2009); Diels & Kranz (1952); *Laks & Most (2016); [trad.] Solana Dueso (1996), (2013).
- Pseudo-Galenus: *Historia philosopha*:** *Diels (1879).
- Pseudo-Homerus:** [ed.] *West (1972); [trad.] Bernabé Pajares (1979).
- Pseudo-Xenophos [= El “Viejo Oligarca”]: *Constitución de los atenienses*** [ed.] Gray (2007); [ed. & trad.] *Marr & Rhodes (2008).
- Pythagoras et Pythagorici:** Timpanaro Cardini (2010); Diels & Kranz (1952); *Laks & Most (2016).
- Quintilianus: *Institutio oratoria*** [ed.] *Winterbottom (1970).
- Sappho:** [ed.] *Voigt (1971) [ed. & trad.] Campbell (1982-93); [trad.] Rodríguez Adrados (2001).
- Sextus Empiricus:** [ed.] *Mutschmann & Mau (1912-61).
- Socratici:** [ed.] *Giannantoni (1990); [trad.] Mársico (2014).
- Sofistas: *Colecciones completas de fragmentos*:** [ed. & trad.] Diels & Kranz (1952) II, 252-416; *Laks & Most (2016) VIII-IX; Bonazzi (2008); Untersteiner (1949-67); Moscarelli (2014); [trad.] Melero Bellido (1996); Sprague (2001); Pradeau (2009); Solana Dueso (2013).
- Sophocles:** [ed.] *Griffith (1999); [ed. & trad.] Brown (1987); [trad.] Alamillo (2000); *Fragmenta*: Snell, Radt & Kannicht (1971-2004) vol. IV.
- Stobaeus, Iohannes:** [ed.] *Wachsmuth & Hense (1884-1912).
- Strabo:** [ed.] *Meineke (1877); [trad.] García Ramón *et al.* (2001).
- Suda:** [ed.] *Adler (1928-35).
- Thucydides:** [ed. & trad.] *Forster Smith (1925); [trad.] Torres Esbarranch (2006); Guzmán Guerra (2008).
- Tractatus Coislinianus:** [ed.] Kaibel (1899); [ed. & trad.] *Cooper (1922) 224-226; [trad.] Aladro (2002).
- Tragicorum graecorum *Fragmenta*:** [ed.] Nauck (1889); *Snell, Radt & Kannicht (1971-2004).
- Xenophos: *Colección de obras completas*** [ed.] *Marchant (1900-21); [ed. & trad.] Brownson *et al.* (1918-2013); *Hiero* [ed.] *Gray (2007); *Constitución de los Lacedemonios* [ed.] *Gray (2007).

2. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aalders, G. (1975) *Political Thought in Hellenistic Times* (Amsterdam: Hakkert)
- AAVV (1989-2015) *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, 11 vols. (Firenze: Leo S. Olschki)
- Abellán, J. (1991) “Historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) e historia social. A propósito del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 14: 277-89
- Abellán, J. (2001) *Democracia. Conceptos políticos fundamentales* (Madrid: Alianza)
- Abellán, J. (2007) “En torno al objeto de la ‘Historia de los conceptos’ de Reinhart Koselleck”, en Bocado Crespo (comp.) (2007): 215-248
- Adam, J. & Adam, A.M. (1957) *Platonis Protagora, with Introduction Notes and Appendices* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Adkins, A.H.W. (1973) “ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b–328d”, *JHS* 93: 3–12
- Adler, A. (1928-35) *Suidae lexicon*, 4 vols. (T)
- Adorno, F. (1986) “Protagora nel IV secolo d.C. da Platone a Didimo Cieco”, en F. Adorno *et al.* (coords.) *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianza da papiri* (Firenze: Leo Olschki): 9-60
- Adorno, F. (1991) *La filosofia antica*, vol. I: “La formazione del pensiero filosofico dalle origini a Platone VI-IV secolo a.C.” (Milano: Feltrinelli)
- Agamben, G. (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi)
- Aiken, D. (1955) “The Aesthetic Relevance of Artists’ Intention”, *JPh* 52: 742-53
- Aladro, E. (2002) “*Tractatus Coislinianus*”, *Cuadernos de Información y Comunicación* 7: 31-37
- Alamillo, A. (2000) Sófocles, *Tragedias* (BCG)
- Aland, K. *et al.* (1966) = (1994) *The Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft) [editores: K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren; revised by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini & B. Metzger]
- Alfieri, V. (1936) *Gli atomisti. Frammenti e testimonianze* (Bari: Bius, Laterza & Figli)
- Alfieri, V. (1953) *Atomos idea. L’origine del concetto dell’atomo nell’ pensiero greco* (Firenze: Felice Le Monnier)
- Allen, D. J. (2000) *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens* (Princeton: Princeton University Press)
- Allen, T.W. (1931) *Homeri, Ilias*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press)
- Alsina, J. (2001) Hipócrates, *Tratados médicos* (Barcelona: Anthropos)
- Altamirano, C. (2001) *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta* (Buenos Aires: Siglo XXI)
- Altwegg, G. (1908) *De Antiphonte qui dicitur sophista quaestionum particula. I: De libro ΠΕΠΙ ΟΜΟΝΟΛΑΞ scripto* (Basile: Ex officina Gasser & cie.)
- Álvarez Gómez, A. (2002) “Nosotros y los griegos: la mutación de una herencia”, *Thémata* 28: 11-32

- Aly, W. (1921) = (1969) *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung Über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Ambler, W. (2001) *Xenophon. The Education of Cyrus* (Ithaca: Cornell University Press)
- Amemiya, T. (2007) *Economy and Economics of Ancient Greece* (London: Routledge)
- Anderson, G. (2005) "Before *turannoi* were Tyrants: Rethinking a Chapter of Early Greek History", *CA* 24 (2): 173-222
- Andropoulos, D.Z. (1971) "Alcmaeon re-examined", *Studii Clasice* 13: 7-14
- Anhalt, E.K. (1993) *Solon the Singer: Politics and Poetics* (Lanham: Rowman & Littlefield)
- Apfel, L.J. (2011) *The Advent of Pluralism: Diversity and Conflict in the Age of Sophocles* (Oxford: Oxford University Press)
- Apffel, H. (1957) = (1979) *Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3.80-82)* [Ph. D. Dissertation] (New York: Arno Press)
- Appel, F. (1998) *Nietzsche Contra Democracy* (Ithaca: Cornell University Press)
- Appleby, J.; Hunt, L. & Jacob, M. (1999) *La verdad sobre la historia* (Santiago de Chile: Andrés Bello)
- Araujo, M. & Marías, J. (1970) *Aristóteles, Ética a Nicómaco* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos)
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press)
- Arendt, H. (1965) *On Revolution*, Revised second edition (New York: Viking Press)
- Arendt, H. (1978) *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich)
- Arni, C. (2007) "Zeitlichkeit, Anachronismus und Anachronien Gegenwart und Transformationen der Geschlechtergeschichte aus geschichtstheoretischer Perspektive", *L'Homme: Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 18 (2): 53-76
- Arostégui, J. (2006) *A pesquisa histórica. Teoría e método* (Bauru: EDUSUC)
- Arrighetti, G. (1960) *Epicuro Opere. Introduzione, testo critico, traduzione e note* (Torino: Einaudi)
- Asheri, D. (1996) "L'ideale monarchico di Dario: Erodoto III 80-82 e DNB Kent", *AION (archeologia)* 3: 99-106
- Asheri, D., Lloyd, A. & Corcella, A. (2007) *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, O. Murray & A. Moreno (eds.) (Oxford: Oxford University Press)
- Ast, F. (1956) *Lexicon Platonicum*, 2 vols. (Bonn: R. Habelt Verlag) [ed. orig. 3 vols., Lipsia: Weidmanniana, 1853-1858]
- Audollent, A. (1897) = (1904) *Deixionum Tabellae* (Paris: Fontemoing)
- Aujac, G. (1978) *Denys d'Halicarnasse, Opuscules rhétoriques*, I (B)
- Aura Jorro, F. (1985/1993) *Diccionario Micénico*, 2 vols. *Diccionario Griego-Español*, Anejos I-II (Madrid: CSIC) <versión online: <http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/diccionariomicenico/index.html>>
- Austin, C. & Olson, S. D. (2008) *Aristophanes, Thesmophoriazusae*. Edited with Introduction and Commentary (Oxford: Oxford University Press)
- Austin, J. (1962) = (1975) *How to Do Things with Words*, Second Edition, eds. M. Sbisà & J.O. Urmson (Oxford: Oxford University Press)

- Autenrieth, G. (1891) *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges* (New York: Harper and Brothers)
- Avery, H.C. (1963) "Critias and the Four Hundred", *CPh* 58 (3): 165-167
- Avery, H.C. (1982) "One Antiphon or Two?", *Hermes* 110 (2): 145-158
- Avezzi, G. (1982) "Alcidamante, *Orazioni e frammenti*". *Bolletino dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova*, Suplemento VI (Roma: L'Erma di Bretschneider)
- Avilés, D. (2010) *Altgriechische Gesetze. Natur und Entwicklung eines Rechtsintitus* [Dissertation] (Freiburg: Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg)
- Azoulay, V. & Isnard, P. (2007) "Les lieux du politique dans l'Athènes classique: entre structures institutionnelles, idéologies civiques et pratiques sociales", en P. Schmitt Pantel & F. De Polignac (eds.) *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé* (Paris: Albin Michel) 271-309
- Azoulay, V. (2004) *Xenophon et les Graces du Pouvoir* (Paris: Publications de la Sorbonne)
- Azoulay, V. (2007) "Champ intellectuel et stratégies de distinction dans la première moitié duve siècle: de Socrate à Isocrate", en J.-Ch. Couvenhes & S. Milanezi (dir.) *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate* (Tours: Presses Universitaires François Rabelais): 171-199
- Azoulay, V. (2010) = (2015) *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme* (Paris: Armand Colin)
- Azoulay, V. (2011) "L'Espace public et la cité grecque: d'un malentendu structurel à une clarification conceptuelle", en P. Boucheron & N. Offenstadt (eds.) *L'espace public au Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France): 63-76.
- Azoulay, V. (ed.) (2014) *Politique en Grèce ancienne*, número monográfico, *AnnalesHSS* 69.
- Bachmann, L. (1828) *Anecdota Graeca* (Leipzig: Hinrichsm) [vol. I: *Lexica segueriana. Collectio verborum utilium e differentibus rhetoribus et sapientibus multis*]
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān (1954) *Aristūtālīs fi l-naḥs. "al-Ārā' al-ṭabī'īya" al-mansūb ilā Flūṭarḥas. "al-Hāss wa-l-maḥsūs" li-Ibn Ruṣd. "al-Nabāt" al-mansūb ilā Aristūtālīs, «Dirāsāt islāmīya 16»* (Cairo: Maktabat al-nahḍa al-miṣrīya): 91-188
- Badiou, A. (1988) *L'être et l'événement* (Paris: Seuil)
- Badiou, A. (1998) = (2009) *Compendio de metapolítica* (Buenos Aires: Prometeo)
- Bailly, A. (2000) *Dictionnaire Grec Français, rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine* (Paris)
- Bajtín, M. (1929) = (1998) "La construcción de la enunciación", en M. Bajtín & V. Voloshinov, *¿Qué es el lenguaje?, La construcción de la enunciación, Ensayo sobre Freud* (Buenos Aires: Almagesto): 43-78
- Bajtín, M. (1979) = (2008) "El problema de los géneros discursivos", en *La creación verbal* (Buenos Aires: Siglo XXI): 245-290
- Bakker, E.J. (2002) "The Making of History: Herodotus' *Histories Apodexis*", en Bakker, Jong & van Wees (eds.) (2002): 3-32
- Bakker, E.J.; De Jong, I. J. F. & van Wees, H. (eds.) (2002) *Brill's Companion to Herodotus* (Leiden: Brill)
- Balcer, J. (1987) *Herodotus and Bisitun. Problems in Ancient Persian Historiography* (Wiesbaden-Stuttgart: Franz Steiner)

- Balibar, E. (2015) “Laclau, hegemonía, Europa”, *Debates y combates* (Edición homenaje a Ernesto Laclau): 49-62
- Ball, T. (2002) “Confessions of a Conceptual Historian”, *Finnish Yearbook of Political Thought* 6: 11-31
- Balot, R.K. (ed.) (2009) *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (Malden, MA: Wiley-Blackwell)
- Balzaretti, L. & Coria, M. (2010) Aristófanes, *Nubes* (CGL)
- Barceló, P. & Hernández de la Fuente, D. (2014) *Historia del pensamiento político griego: Teoría y praxis* (Madrid: Trotta)
- Barceló, P. (1993) *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland* (Stuttgart: Franz Steiner)
- Barker, E. (1951) *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors* (London: Methuen)
- Barrionuevo, S. (2012) “*Khrónos y psukhé*. Sobre una lectura heideggeriana de Aristóteles”, en S. Torres & J. Smolá (eds.) *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento): 131-146
- Barrionuevo, S. (2016) “Burlas a filósofos y sofistas en los fragmentos cómicos griegos”, *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates* 4: 105-117
- Barrionuevo, S. (2016a) “‘Intelectuales’ en el mundo antiguo. Notas sobre un concepto histórico”, *Anuario de la Escuela de Historia – Virtual* 9: 1-16
- Barrionuevo, S. (2017) ‘Archaic Thought and Sophistry in Herodotus’ *Histories* 3.38.1: Some Remarks on the Concept of νόμος’, *LPh* 5: 79-95
- Barrionuevo, S. (2018) “Problemática y perspectivas sobre la temporalidad histórica: algunas consideraciones para una *historia de la teoría política*”, *Foro Interno: Anuario de teoría política* 18 (2018): 99-123
- Barrionuevo, S. (2018a) “Reseña de A. Laks & G. W. Most, *Early Greek Philosophy*, 9 vols. (LCL)”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 37/1: 271-275
- Barrionuevo, S. (2018b) “An Overview of the *Corpus Protogoreum*”, *Archai. Journal on the Origins of the Western Thought* 23: 343-374
- Barthes, R. (1967) “Le discours de l’histoire”, *SSI* VI (4): 63-75
- Barthes, R. (1968) = (1984) “La mort de l’auteur”, en *Le Bruissement de la langue* (Paris: Seuil): 61-67
- Bartlett, R.C. (2003) “Political Philosophy and Sophistry: An Introduction to Plato’s *Protagoras*”, *AJPSc* 47 (4): 612-624
- Bartlett, R.C. (2016) *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras’ Challenge to Socrates* (Chicago: The Chicago University Press)
- Basile, G. (2012) ‘El ocaso de las Musas: el influjo de la retórica y la sofística en los albores de la historiografía griega’, in G. Livov & P. Spangenberg (eds.) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia antigua* (Buenos Aires: La Bestia Equilátera): 60-81
- Basile, G. (2012) *De extranjeros y bárbaros: a través del espejo de Heródoto* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires] (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras)
- Basile, G.J. (2014) “Jerjes y Demarato en las *Historias* de Heródoto: identidades cruzadas entre lo griego y lo bárbaro”, *Circe clás. mod.* 18 (1): 81-99

- Bastianini, G. & Sedley, D.N. (1995) "Commentarium in Platonis 'Theaetetus'", en *CPF* III: 227-562
- Baumgarten, R. (1998) *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen: Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen* (Tübingen: Gunther Narr Verlag)
- Beardslee, J.W. (1918) *The Use of φύσις in Fifth-Century Greek Literature* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Bearzot, C. (1999) "Gruppi di opposizione organizzata e manipolazione del voto nell'Atene democrática", en M. Sordi (ed.) *Fazioni e congiure nel mondo antico* (Milano: Vita e Pensiero): 265-307
- Beazley, J.D. (1984) *Attic Red-Figure Vase-Painters* (New York)
- Beck, F.A.G. (1964) *Greek Education, 450-350 B.C.* (London: Methuen)
- Becker, A. & Scholz, P. (2004) *Dissoi Logoi/Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text-Übersetzung-Kommentar* (Berlin: Akademie Verlag)
- Bekker, I. (1830-70) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, 5 vols. (Berlin: Georgium Reimerum) [v. 1-2: *Graece* (1831); v. 3: *Latinus* (1831); v. 4: *Scholiam in Aristotelem* (Ch. A. Brandis, 1836); v. 5: *Fragments, Scholiorum in Aristotelem supplementum, Index Aristotelicus* (1870)]
- Benjamin, W. (1920) = (1990) "Zur Kritik der Gewalt", en *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Hrsgs.), Bd. II.1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp): 179-204
- Benjamin, W. (1928) = (1991) *Einbahnstraße*, en *Gesammelte Schriften* IV.1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Benjamin, W. (1940) = (2007) "Über der Begriff der Geschichte", en *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*, Ausgewählt und mit einem Nachwort von A. Honold (Frankfurt am Main: Suhrkamp): 129-140
- Benson, H.H. (1995) "The Dissolution of the Problem of the *elenchus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13: 45-112
- Benveniste, E. (1966-74) = (1997-99) *Problemas de lingüística general*, 2 vols. (Buenos Aires: Siglo XXI)
- Benveniste, E. (1983) *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Madrid: Taurus)
- Bereford, A. (2013) "Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong?", en van Ophuijsen, J. M., van Raalte, M. & Stork, P. (eds.) (2013): 139-162
- Berent, M. (1998) "Stasis, or the Greek invention of Politics" *HPTb* 19 (3): 331-362.
- Berent, M. (2000) "Anthropology and the Classics: War, Violence and the Stateless *polis*", *CQ* 50 (1): 257-289.
- Berger, P. & Luckmann, Th. (1966) = (2003) *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu)
- Berkowitz, L. & Squitier, K.A. (1990) *Thesaurus Linguae Graecae Canon of Greek Authors and Works*, 3rd edition (Oxford: Oxford University Press)
- Bernabé, A. (1979) *Fragments de épica griega arcaica* (BCG)
- Bernabé, A. (1997) *Filósofos presocráticos* (Barcelona: Altaya)
- Bernabé, A. (2003) *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá* (Madrid: Akal)
- Bernabé, A. (2004b) Aristóteles, *La constitución de los atenienses* (Madrid: Abada)

- Bernabé, A. (2007) *Parménides, Poema, fragmentos y tradición textual* (Madrid: Istmo)
- Bernabé, A. (2011a) *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía* (Madrid: Abada editores)
- Bernabé, A. (2011b) “Apéndice: Textos y traducciones”, en Bernabé (2011a): 267-332
- Bernabé, A. (1996-2007) *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta* (T) [*Pars I* (1996); *Pars II, Fasciculus 1: Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta* (2004); *Fasciculus 2: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* (2005); *Fasciculus 3: Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni, Indices* (2007)]
- Bernays, J. (1880) *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama* (Berlin: Verlag von W. Hertz)
- Bernsen, N.O. (1974) “Protagoras Homo-Mensura Thesis”, *C&M* 30: 109-44
- Berruecos Frank, B. (2013) ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ. *Heródoto en la historia de la filosofía griega* [Tesis doctoral] (Barcelona: Universidad Abierta de Barcelona)
- Berruecos Frank, B. (2014) ‘Heródoto en Turios: Ἱστορία, νομοθεσία, ἀτρέκεια γ κτίσις’, *Nova tellus* 31 (2): 101-145
- Berstein, S. (dir.) (1999) *Les cultures politiques en France* (Paris: Le Seuil)
- Berti, E. (1986) “Sul carattere ‘dialettico’ della storiografia filosofica di Aristotele”, en Cambiano, G. (ed.) *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (Torino: Editrice Tirrenia Stampatori): 101-125
- Betegh, G. (2016) “Archelaus on Cosmology and the Origins of Social Institutions”, *OSAPh* 51: 1-40
- Bett, R. (1989) “The Sophist and Relativism”, *Phronesis* 39 (3): 347-370.
- Bevir, M. (1992) “The Errors of Linguistic Contextualism”, *H&Th* 31 (3): 276-298
- Bevir, M. (1999) *The Logic of the History of Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Bevir, M. (2010) “The Contextual Approach”, en G. Klosko (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press): 11-23
- Bicknell, P.J. (1966) “Dating the Eleatics”, en M. Kelly (ed.) *For Service of Classical Studies. Essays in Honor of F. Letters* (Melbourne: Cheshire): 1-14
- Bieda, E. (2008) “Antifonte sofista, un utilitarismo naturalista”, *Méthexis* 21: 23-42
- Bieda, E. (2014) *Platón, Apología de Sócrates y Critón* (Buenos Aires: Winograd)
- Bignone, E. (1916) *Il poeti filosofi della Grecia: Empedocle, studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti* (Milano/Roma: Fratelli Bocca)
- Bignone, E. (1936) = (1973) *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze: La Nuova Italia)
- Bignone, E. (1938) *Studi sul pensiero greco. Nuova Collezione. Antifonte Sofista ed il problema della sofistica nella storia del pensiero greco. Il Timeo ed il pensiero platonico. Il Protrettico di Aristotele. Ennio ed Empedocle* (Napoli: Loffredo)
- Bignone, E. (1974) *Antifonte oratore e Antifonte sofista* (Urbino, Argalia Editore)
- Bilik, R. (1998) “Stammen POxy XI 1364 + LII 3647 und XV 1797 aus der des Antiphon?”, *TYCHE* 13: 29-49
- Bitterauf, K. (1909) “Die Buchstücke des Anonymus Iamblichi”, *Philologus* 68: 500-522
- Blaise, F. (1995) “Solon Fragment 36W. Pratique et fondation des norms politiques”, *REG* 108: 25-37

- Blank, D.L. (1985) "Socratics versus Sophists on Payment for Teaching", *CLAnt* 4 (1): 1-49
- Bleicken, J. (1979) "Zu Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)", *Historia* 28: 148-172
- Blenkinsopp, J. (1995) *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press)
- Bloch, M. (1949) = (2012) *Introducción a la historia* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Blumenberg, H. (1966) = (1988) *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Ausgabe (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Bocardo Crespo, E. (comp.) (2007) *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios* (Madrid: Tecnos)
- Bodéüs, R. (1993) *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* (Albany: State University of New York Press)
- Bodrero, E. (1914) *Protagora*, 2 vols. (Bari: Barese)
- Boegehold, A. L. & Scafuro, A. C. (eds.) (1994) *Athenian Identity and Civic Ideology* (Baltimore-London)
- Boeri, M. (2006) *Platón, Teeteto* (CGL)
- Bois, G. (1978) "Against the Neo-Malthusian Orthodoxy", en T. Aston & C.H.E. Philpin (eds.) *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985): 107-18
- Bollack, J. (1965-69) *Empédocle*, 4 vols. (Paris: Les éditions de Minuit) [vol. I: "Introduction à l'ancienne physique" (1965); vol. II: "Les origines. Édition critique" (1969); vols. III-IV: "Les origines. Commentaire" (1969)]
- Bonazzi, M. (2004) "Atene, I sofisti e la democrazia: Protagora e i suoi critici", *Il pensiero politico* 37 (3): 333-359
- Bonazzi, M. (2008²) *I Sofisti* (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli)
- Bonazzi, M. (2009) "Protagoras d'Abdère (environ 490-420 av. J.C.)" en Pradeau (2009): 43-90
- Bonazzi, M. (2010) = (2015³) *I sofisti* (Roma: Carocci editore)
- Bonazzi, M. (2012) "Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini", en F. Calabi & S. Gastaldi (eds.) *Immagini Delle Origini: La Nascita Della Civiltà E Della Cultura Nel Pensiero Antico* (Sankt Augustin: Academia Verlag): 41-57
- Bonifaz Nuño, R. (2005) *Píndaro. Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas* (BM)
- Bonifazi, A., Drummen, A. & de Kreij, M. (2016) *Particles in Ancient Greek Discourse: Five Volumes Exploring Particle Use across Genres* (Washington DC: Center for Hellenic Studies)
- Bonitz, H. (1870) = (1961) *Index Aristotelicus*, en I. Bekker (ed.) *Aristotelis Opera*, Bd. 5 (Berlin: De Gruyter)
- Booth, W.J. (1993) *Households: on the Moral Architecture of the Economy*, Ithaca and London.
- Borecky, B. (1971) "Die politische Isonomie", *Eirene* 9: 5-24
- Boucher, D. (1985) *Texts in Context. Revisionist Methods for Studying the History of Ideas* (Dordrecht: Boston & Lancaster)

- Boucheron, P. (2005) “Au risque de l’anachronisme”, Introducción a la jornada “*L’espace public au Moyen Âge*”, 31 mai [Online : <http://lamop.univ-paris1.fr/archives/espacepublic/Intro%2031%20mai-1.pdf>]
- Boucheron, P., & Offenstadt, N. (2011) “Introduction générale: une histoire de l’échange politique au Moyen Âge”, en P. Boucheron & N. Offenstadt (éds.) *L’espace Public Au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas* (Paris: Presses Universitaires de France): 1-21
- Bourdieu, P. (1980b) “Algunas propiedades de los campos”, en Bourdieu (2002): 119-126
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1992) *Responses, Pour una anthropologie reflexive* (Paris: Seuil)
- Bourdieu, P. (1971) “Campo de poder, campo intelectual y *habitus* de clase”, en Bourdieu (2002): 97-118
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique* (Paris: Editions de Minuit)
- Bourdieu, P. (1982) = (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Madrid: Akal)
- Bourdieu, P. (1982) *Leçon sur la leçon* (Paris: Editions de Minuit)
- Bourdieu, P. (1984) = (1989-1990) “El campo literario. Prerrequisitos críticos y principios de método”, *Criterios* 25-26: 20-42
- Bourdieu, P. (1992) *Les règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire* (Paris: Seuil)
- Bourdieu, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama)
- Bourdieu, P. (2000) *Esquisse d’une théorie de la pratique* (Paris: Seuil)
- Bourdieu, P. (2002) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto* (Buenos Aires: Montessor)
- Bourriot, F. (1976) *Recherches sur la nature du genos: etude d’histoire sociale Athenienne* (Paris: Librairie H. Champion)
- Bouterse, J. (2014) ‘Explaining *Verstehen*. Max Weber’s Views on Explanation in the Humanities’, in R. Bod, J. Maat & T. Weststeijn (ed.) *The Making of the Humanities*, Vol. 3 (Amsterdam: Amsterdam University Press): 569-582
- Bowersock, G.W. (1966) “Pseudo-Xenophon”, *HSCP* 71: 33-46
- Bowra, C.M. (1935) *Pindari Carmina cum Fragmentis* (OCT)
- Boyaci, N.P. (2016) “An Enquiry on *Physis-Nomos* Debate: Sophists”, *Synthesis Philosophica* 61 (1): 39-53
- Brancacci, A. (2002) “Protagora e la *techne sophistike*. Plat. *Prot.* 316d-317c”, *Elenchos* 23: 11-32
- Brancacci, A. (2002) “Protagoras, l’orthoepia et la justesse des noms”, en M. Disauxt & A. Brancacci (comps.) *Platon source des présocratiques* (Paris: Vrin): 169-190
- Brancacci, A. (2012) “La pensée politique du Protagora”, *Revue de philosophie ancienne* XXX (1): 59-85
- Brancacci, A. (2013) “La pensée politique d’Hippias”, *Méthexis* 26 (1): 23-38
- Brandt, S. (1890) Lactantius, *Divinae Institutiones*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 19 (Prague-Viena-Leipzig)
- Brandt, S. (1893) Lactantius, *De officio dei, De ira dei, Carmina, Fragmenta*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 27/1 (Prague-Viena-Leipzig)

- Brandwood, L. (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Brannan, P.T. (1963) "Herodotus and History: The Constitutional Debate Preceding Darius' accession", *Traditio* 19: 427-438
- Braudel, F. (1958) "Histoire et science sociale: la longue durée", *Annales ESC* 13 (4): 725-753
- Bravo, F. (2001) *Estudios de filosofía griega* (Caracas: Universidad Central de Venezuela)
- Bréchon, P.; Laurent, A.; Perrineau, P. (dirs.) (2000) *Les cultures politiques des Français* (Paris: Presses de Sciences Po)
- Bremmer, J. (1982) "Literacy and the Origins and Limits of Greek Atheism", en J. den Boeft & A. H. Kessels (eds.) *ACTUS, Studies in Honour of H. L. W. Nelson* (Utrecht: Institute of Classical Languages): 43-55
- Bremmer, J. (1994) *Greek Religion* (Oxford: Oxford University Press)
- Bremmer, J.M. & Handley, E.W. (1993) *Aristophane. Sept exposés suivis de discussions*, Entretiens XXXVIII (Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt)
- Briant, P. (1993) "L'histoire politique de l'Empire achéménide: problèmes et méthodes (à propos d'un ouvrage de M. A. Dandamaev)", *REA* 95:, 399-423
- Briant, P. (1996) *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre* (Paris: Fayard)
- Brickhouse, T.C. & Smith, N.D. (1989) *Socrates on Trial* (Oxford: Clarendon Press)
- Bringmann, K. (1976) "Die Verfassungsdebatte bei Herodot, 3.80-82, und Dareios Aufstieg zur Königsherrschaft", *Hermes* 104: 266-279
- Brisson, L. (2005) *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* (Madrid: Abada)
- Brisson, L. (1975) "Le myth de Protagoras: Essai d'analyse structurale", *QUCC* 20: 7-37
- Brooke, J. (1964) "Namier and Namierism", *H&Th* 3 (3): 331-347
- Brown, A. (1987) Sophocles, *Antigone* (Warminster: Aris & Phillips)
- Browning, G. (2016) "Quentin Skinner, the Cambridge School, and Contextualism", en *A History of Modern Political Thought. The Question of Interpretation* (Oxford: Oxford University Press): 67-88
- Brownson, C.L. et al. (1918-2013) Xenophon (LCL) [vol. 1: *Hellenica*, Books 1-4 (C.L. Brownson, 1918); vol. 2: *Hellenica*, Books 5-7 (C.L. Brownson, 1921); vol. 3: *Anabasis* (C.L. Brownson, revisado por J. Dillery, 1998); vol. 4: *Memorabilia and Oeconomicus, Symposium and Apologia* (E. C. Marchant, O. J. Todd, revisado por J. Henderson, 2013); vol. 5: *Cyropaedia*, Books 1-4 (W. Miller, 1914); vol. 6: *Cyropaedia*, Books 5-8 (W. Miller, 1914); vol. 7: *Hiero, Agesilaus, Constitution of the Lacedaemonians, Ways and Means, Cavalry Commander, Art of Horsemanship, On Hunting, Old Oligarch: Constitution of the Athenians* (E.C. Marchant, G.W. Bowersock, 1923)]
- Brucker, J. (1742-44) *Historia Critica Philosophiae*, 4 tomos en 6 vols. (Leipzig: Weidemann Et Reich)
- Brunner, O. (1958) = (2010) "La 'casa grande' y la 'Oeconomica' de la vieja Europa", *Prismas* 14: 117-136.
- Brunner, O. (1984) *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

- Bryant, J. (1986) "Intellectuals and Religion in Ancient Greece: Notes on a Weberian Theme", *BJS* 37 (2): 269-296
- Buccellato, M. (1960) "Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco", *Rivista critica di storia della filosofia* 15 (4): 339-353.
- Bucheim, Th. (1986) *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens* (Hamburg: Felix Meiner Verlag)
- Bucheim, Th. (2007) "Nomos on Physis", en Pierris (ed.) (2007): 283-304
- Büchner, F.H. (1914) "Über den Begriff der *Eirōnei*", *Hermes* 76: 339-358
- Bugno, M. (1999) *Da Sibari a Thurii: La fine di un impero* (Naples: Publications du Centre Jean Bérard) [online]: <<http://books.openedition.org/pcjb/181>>
- Buis, E. (2001) "*Théne tèn métran* (Ar. Av. 54): el problema de la oralidad de la ley y el derecho escrito a través de la comedia antigua" [Comunicación], en *IV Congreso Nacional de Estudios Clásicos/XII Reunião da SBEC "Antigüidades"*, Ouro Preto (Brasil)
- Bulhof, I.N. (1980) *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture* (The Hague: Martinus Nijhoff)
- Burger, R. (1980) *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing* (Alabama: the University of Alabama Press)
- Burguière, A. (1993) "Historia de una historia: el nacimiento de *Annales*", en Pagano & Buchbinder (comps.) (1993): 79-100
- Burke, P. (2007) "La historia intelectual en la era del giro cultural", *Prismas* 11: 159-164
- Burke, P. (2008) *What is Cultural History*, Second Edition (Cambridge: Cambridge University Press)
- Burkert, W. (1961) "Hellenistische Pseudopythagorica", *Philologus* 105: 16-43, 226-246
- Burkert, W. (1972) "Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica", en von Friz (ed.) (1972): 25-55 y 88-102
- Burkert, W. (1977) = (2011) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage* (Stuttgart: Kohlhammer)
- Burkert, W. (1983) *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press)
- Burnet, J. (1892) *Early Greek Philosophy* (London: Adam and Charles Black)
- Burnet, J. (1900-1907) *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* (OCT) [Vol. I (1900): *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*; Vol. II (1901): *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I and II, Hipparchus, Amatores*; Vol. III (1901): *Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias major, Hippias minor, Ion*; Vol. IV (1902): *Clitophon, Respublica, Timaeus, Critias*; Vol. V (1907): *Minos, Lages, Epinomis, Epistulae, Definitiones, Spuria*]
- Burnet, J. (1911) *Plato's Phaedo, Edited with Introduction and Notes* (Oxford: Clarendon Press)
- Burnet, J. (1928) *Greek Philosophy*, Part I "Thales to Plato" (London: Macmillan)
- Burns, A. (1976) "Hippodamus and the Planned City", *Historia* 25 (4): 414-428
- Burns, A. (1981) "Athenian Literacy in the Fifth Century B.C.", *JHI* 42 (3): 371-387

- Burnyeat, M. & Frede, M. (2015) *The Seventh Platonic Letter: A Seminar* (Oxford: Oxford University Press)
- Burton, A. (1972) *Diodorus Siculus. Book I: A commentary* (Leiden: Brill)
- Busolt, G. (1889) “Diodor’s Verhältniss z. Stoicismus”, *Jahrb. cl. Phil.* 139: 297-ss
- Busolt, G. (1893-1901) *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*, 3 vols. en 4 tomos (Gotha: F.A. Perthes)
- Busse, A. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces* (CAG 4.3)
- Busse, A. (1900) *Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria* (CAG 18.1)
- Butcher, S. H. & Rennie, W. (1903-31) *Demosthenis orationes*, 4 vols. (OCT) [vol. I: S.H. Butcher (1903); vol. II.1: S.H. Butcher (1907); vol. II.2: W. Rennie (1921); vol. III: W. Rennie (1931)]
- Butler, J. (2011) “Universalidades en competencia”, en J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica): 141-83
- Bywater, I. (1877) *Heracliti Ephesii Reliquiae* (Oxford: Clarendon Press)
- Bywater, I. (1894) *Aristotelis Ethica nicomachea* (OCT)
- Caballero, R. (2005) “Reflexiones sobre el concepto de ‘publicación’ en la Grecia arcaica: el problema de los tratados en prosa”, *Est. Clás.* 127: 7-21
- Cabral, J. (2013) “A Dicotomia *Nómos-Phýsis* no Crátilo de Platão”, *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* 26: 111-129
- Caciagli, S. (2007) *Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.* [Tesi di dottorato] (Bologna: Università degli Studi di Bologna)
- Caciagli, S. (2015) “Ciarlatano | Alazon | Ἀλαζών”, en *Lessico del Comico. Le parole della commedia greca tra ricezione antica e riprese contemporanee* [online] <<http://www.lessicodelcomico.unimi.it/ciarlatano/>>.
- Cairns, D.L. (1993) *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford: Oxford University Press)
- Calogero, G. (1935) “Protagora”, *Enciclopedia Treccani*, XXVIII, 368-370 [edición online: http://www.treccani.it/enciclopedia/protagora-di-abdera_%28Enciclopedia-Italiana%29/]
- Calvo Martínez, J.L. & Sánchez Romero, M.D. (trad.) (1987) *Textos de magia en papiros griegos* (BCG)
- Camassa, G. (1988) “Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce”, en M. Detienne (ed.) *Les savoirs de l’écriture en Grèce ancienne* (Paris: Presses Universitaires de Lille): 130-155.
- Cambiano, G. (1982) “Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum”, *Elenchos* 3: 219-236
- Cambiano, G. (1983) “Pathologie et analogie politique”, en F. Lassere & Ph. Mudry (eds.) *Formes de pensée dans la collection hippocratique: actes du IV^e Colloque international hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981)* (Genève: Droz): 441-458
- Cammack, D.L. (2013) *Rethinking Athenian Democracy* (Ph.D. Dissertation, dirigida por R. Tuck) Harvard University.
- Campbell, D.A. (1982-93) *Greek Lyric*, 5 vols., (LCL)

- Campbell, L. (1867) *The Sophistes and Politics of Plato* (Oxford: Clarendon Press)
- Campbell, L. (1883) *The Theaetetus of Plato: A Revised Text and English Notes* (Oxford: Clarendon Press)
- Canfora, L. (2014) *El mundo de Atenas* (Barcelona: Anagrama)
- Canfora, L. (dir.) (2016) Fozio, *Biblioteca* (Pisa: Edizioni della Normale)
- Canto, M. (1987) *L'intrigue philosophique: essai sur l'Euthydème de Platon* (Paris: Les Belles Lettres)
- Capelle, W. (1953) *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* (Stuttgart: A. Kröner Verlag)
- Capizzi, A. (1955) *Protagora. Le testimonianze e i frammenti* (Firenze: Sansoni)
- Capizzi, A. (1983) "Un apologo di Alcmeone crotoniate?", *QUCC* 42: 159-163
- Capizzi, A. (1990) *I sofisti ad atene. L'uscita retorica dal dilemma tragico*, Bari.
- Capparelli, V. (1941) *La sapienza di Pitagora: la tradizione pitagorica*, 2 vols. (Padova: Edizione Mediterranee)
- Cappelletti, A. (1966) "Democracia y arquitectura social en Hipodamo de Mileto", en *Utopias antigua y modernas* (Puebla: J.M. Cajica): 11-48
- Cappelletti, A. (1969) *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (Caracas: Monte Ávila)
- Cappelletti, A. (1987) *Protágoras: naturaleza y cultura* (Caracas: Academia Nacional de la Historia)
- Capra, A. (2001) *Ἀγὼν λόγων. Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia* (Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto)
- Carbonell, Ch.-O. (1993) *La Historiografía* (Madrid: Fondo de Cultura Económica)
- Cárdenas García, N. (2014) "El debate sobre la historia científica y la ambivalencia de la modernidad", *Política y Cultura* 41: 111-142
- Carey, C. (1996) "Nomos in Attic Rhetoric and Oratory" *JHS* 116: 33-46.
- Carey, C. (2007) *Lysiae Orationes cum Fragmentis* (OCT)
- Carillo, G. (2007) *Atteone o della democrazia* (Napoli: Editoriale scientifica)
- Carlier, P. (2010) "L'idée de monarchie imperiale dans la *Cyropédie* de Xénophon", en Gray (ed.) (2010): 327-366
- Carnap, R. (1928) = (1961) *Der logische Aufbau der Welt* (Hamburg: Fleix Meiner)
- Caronge, L. et al. (2000) Platón, *Diálogos*. 7 vols. (BCG) [Vol. I: L. Caronge, E. Lledó Iñigo, C. García Gual (trads.) *Apología, Critón, Eutifrón, ión, Lisis, Cármides, Hippias mayor y menor, Laques, Protágoras*; Vol. II: C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo (trads.) *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*; Vol. III: L. Calonge, E. Acosta Mendez, F.J. Olivieri, T. Calvo (trads.) *Fedón, Banquete, Fedro*; Vol. IV: C. Eggers Lan (trad.) *República*; Vol. V: M.I. Santa Cruz, M. Vallejo Campos, N.L. Cordero (trad.) *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*; Vol. VI: M. Ángeles Durán, F. Lisi (trads.) *Filebo, timeo, Critias*; Vol. VII-VIII: F. Lisi (trad.) *Leyes*]
- Carr, D. (1986) "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", *He&Th* 25/2: 117-131
- Carr, D. (1991) *Time, Narrative and History* (Bloomington: Indiana University Press)
- Cartledge, P. (1975) "Toward the Spartan Revolution", *Arethusa* 8: 59-84

- Cartledge, P. (1995) "We Are All Greeks? Ancient (Especially Herodotean) and Modern Contestations of Hellenism", *BICS* 40: 75-82
- Cartledge, P. (2000) "Greek Political Thought: The Historical Context", en Rowe & Schofield (eds.) (2000): 11-22
- Cartledge, P. (2002) *The Greeks: A Portrait of Self and Others* (Oxford: Oxford University Press)
- Cartledge, P. (2002b) *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300–362 BC*. 2nd edn. (London: Routledge)
- Cartledge, P. (2009) *Ancient Greek Political Thought in Practice* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Cascajero, J. (1993) "Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua", *Gerión* 11: 95-144.
- Casertano, G. (1971) *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti* (Napoli-Firenze: Il Tripode)
- Casertano, G. (2013) "Sociedad democrática y cultura sofística", en Cordero (ed.) (2013): 35-53
- Cassin, B. (1986) *La plaisir de parler: études de sophistique comparée* (Paris : Éditions de Minuit)
- Cassin, B. (1986) *Positions de la sophistique* (Paris: Vrin)
- Cassin, B. (1995) *L'Effect sophistique* (Paris: Gallimard)
- Cassirer, E. (1946) *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press)
- Castagnoli, F. (1971a) *Orthogonal Town Planning in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Castagnoli, F. (1971b) "Sull'urbanistica di Thurii", *La parola del passato* 27: 301-7
- Castagnoli, F. (1973) "Ancora sull'urbanistica di Thurii", *La parola del passato* 28: 221-2
- Castello, A. (2005) "Oralidad, escritura y retórica en *Sobre los que escriben discursos escritos o Sobre los Sofistas* de Alcídama de Elea", en Castello, L. & Mársico, C. (eds.) *El lenguaje como problema entre los griegos* (Buenos Aires: Manantial): 59-86.
- Castello, A. (2010a) *La tensión entre oralidad y escritura y el testimonio de Alcídama de Elea* (Buenos Aires: Editorial de la FFyL, UBA)
- Castello, A. (2010b) "Apéndice I: Alcídama, *Sobre los que escriben los discursos escritos* o *Sobre los sofistas*", en Castello (2010): 360-370
- Caston, V. & Graham, D.W. (eds) (2002) *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos* (London/New York: Routledge)
- Cataudella, Q. (1932) "L'Anonymus Iamblichi e Democrito", *SIFC* (NS) 10: 5-22
- Cataudella, Q. (1937) "Nuove ricerche sull'Anonimo di Giamblico e sulla composizione del *Protreptico*", *RAL* 6 (13): 182-210
- Cataudella, Q. (1950) "Chi è l'Anonimo di Giamblico", *REG* 63 (fasc. 294-298): 74-106
- Cavallero, P. et al. (2002) *Aristófanes, Riqueza* (Buenos Aires: Ediciones FFyL, UBA)
- Cavallero, P. et al. (2008) *Nubes de Aristófanes* (Buenos Aires: Ediciones FFyL, UBA)
- Cavallo, G. & Chartier, R. (2011) "Introducción", en Cavallo, G. & Chartier, R. (eds.) *Historia de la lectura en el mundo Occidental* (Buenos Aires: Taurus): 25-65
- Cefaï, D. (2001) *Cultures politiques* (Paris: Presses Universitaires de France)

- Centrone, B. (1995) *Pseudopythagorica Ethica: I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifano* (Napoli: Bibliopolis)
- Centrone, B. (2000a) “Il ΠΕΡΙ ΝΟΜΩ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΑΣ di Pseudo-Archita”, en M. Tortorelli et al. (eds.) (2000) *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità* (Napoli: Bibliopolis): 487-505
- Centrone, B. (2000b) “Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire”, en Rowe & Shoefield (eds.) (2000): 559-584
- Cerri, G. (1969) “Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone”, *QUCC* 8: 119-133
- Cerri, G. (1969) “Ἴσος δασμὸς come equivalente di ἰσονομία nella silloge teognidea”, *QUCC* 8, 97-104
- Chambry, E. (1925) *Aesopi Fabulae* (Paris: Les Belles Lettres)
- Chame, S. (2017) “La ontología negativa en las filosofías socráticas y sus proyecciones intepocales”, *Eidos* 27: 39-69
- Chang, H.-H. (2007). “Rationalizing Medicine and the Social Ambitions of Physicians in Classical Greece”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 63 (2): 217-244.
- Chantraine, P. (1968-77) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. 4 vols. (Paris: Klincksieck)
- Chartier, R. (1983) “Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions”, *RS* 104 (111-112): 277-308
- Chartier, R. (1987) *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime* (Paris: Seuil)
- Chartier, R. (1991) *Les Origines culturelles de la Révolution française* (Paris: Seuil)
- Chartier, R. (1995) *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII* (Barcelona: Gedisa)
- Chartier, R. (1998) “Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII”, *Studia Historica: Historia Moderna* 19: 67-83
- Chaubet, F. (2009a) “Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle bilan provisoire et perspectives”, *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 101 (1): 179-190
- Chaubet, F. (2009b) “Quelques réflexions sur l'histoire des intellectuels”, en G. Zelis (ed.) *Les intellectuels catholiques en Belgique francophone aux 19e et 20e siècles* (Louvain: Presses Universitaires de Louvain): 7-19
- Cherniss, H. (1944) *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore: The Johns Hopkins Press)
- Chignola, S. (1998) “Historia de los conceptos e historiografía del discurso político”, *Res publica* 1: 7-33
- Chignola, S. (2000) “Begriffsgeschichte in Italy. On the Logic of Modern Political Concepts”, *History of Concepts Newsletter* (Huizinga Instituut, Amsterdam) 3: 7-17
- Chignola, S. (2002) “History of Political Thought and the History of Political Concepts: Koselleck's Proposal and Italian Research”, *History of Political Thought* 23 (3): 517-541
- Chignola, S. (2003) “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, *Res publica* 11-12: 27-67
- Chignola, S. (2004) “Sobre el concepto de historia”, *Ayer* 53: 75-95
- Chignola, S. (2004) *Fragile cristallo: Per la storia del concetto di società* (Napoli: Editoriale Scientifica)

- Chignola, S. (2007) "Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck", *Isegoría* 37: 11-33
- Chin, C.M. & Vidas, M. (eds.) (2015) *Late Ancient Knowing. Explorations in Intellectual History* (Oakland: University of California)
- Ciriaci, A., (2013) *L'Anonimo di Giamblico. Saggio critico e analisi dei frammenti* (Napoli: Bibliopolis)
- Cirio, A.M. (2005) "La nascita della 'classe' intellettuale nel mondo greco", *Rivista della scuola superiore dell'economia e delle finanze* 5: 9-21
- Clairmont, C.W. (1983) *Patrios nomos. Public Burial in Athens during Fifth and Fourth Centuries BC. The Archeological, Epigraphical-Literary and Historical Evidence* (Oxford: BAR International Series)
- Clarysse, W. (1997) "Greek Accents on Egyptian Names", *ZPE* 119: 177-184
- Claxton, C.L. (1987) *The Role and Performance of Herodotus as Narrator of the «Histories»* [Ph.D. Dissertation] (Washington DC: University of Washington)
- Cohen, D. (1984) "Justice, Interest, and Political Deliberation in Thucydides", *QUCC* (NS) 16: 35-60
- Cohen, D. (1995) *Law, Violence and Community in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Cole, A.T. (1961) "The Anonymus Iamblichi and his place in Greek political theory", *HSPb* 65: 127-63
- Cole, Th. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Cleveland: Western Reserve University)
- Cole, Th. (1991) *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece* (Baltimore/London: Johns Hopkins University Press)
- Colli, G. & Montinari, M. (1967-88) *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Eizelbänden* (Berlin: De Gruyter)
- Colli, G. (1977-80) *La Sapienza Greca*, 3 vols. (Milano, Adelphi) [vol. 1: "Diónisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreos, Enigma" (1977); vol. 2: "Epiménides, Ferécides, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Onomácrito" (1978); vol. 3: "Heraclito" (1980)]
- Collingwood, R.G. (1946) = (1994) *The Idea of History*, Second Edition, ed. J. van der Dussen (Oxford: Oxford University Press)
- Collingwood, R.G. (1970) *Idea of Nature* (Oxford: Oxford University Press)
- Colombani, M.C. (2016) *Hesíodo: discurso y linaje. Una aproximación arqueológica* (Mar del Plata: Eudem)
- Colson, F. H. & Whitaker, G. H. (eds.) (1929-1962). *Philo*, 10 vols. (LCL)
- Colube Falcó, J.M. (1983) Demóstenes, *Discursos privados*. 2 vols. (BCG)
- Conacher, D. J. (1980) *Aeschylus' Prometheus Bound: A Literary Commentary* (Toronto: University of Toronto Press)
- Connolly, W. (1993) *The Terms of Political Discourse* (Princeton: Princeton University Press)
- Connor, W.R. (1992) *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Indianapolis: Hackett)
- Connor, W.R. (2018) "Pericles on Democracy: Thucydides 2.37.1", *CW* 111 (2): 165-175
- Consigny, S. (2001) *Gorgias. Sophist and Artist* (South Carolina: University of South Carolina Press)

- Coole, D.H. (1993) *Women in political theory: From ancient misogyny to contemporary feminism* (London: Harvester Wheatsheaf)
- Cooper, L. (1922) "The *Tractatus Coislinianus* Translated", en Cooper (1922): 224-226
- Cooper, L. (1922) *An Aristotelian Theory of Comedy with an Adaptation of the Poetics and a Translation of «Tractatus Coislinianus»* (Nueva York: Harcourt, Brace and Co)
- Cordero, N.L. (2005) *Siendo, se es: La tesis de Parménides* (Buenos Aires: Biblos)
- Cordero, N.L. (ed.) (2013) *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo* (Buenos Aires: Rhesis)
- Cornavaca, R. (2008-2012) *Presocráticos*, 2 vols. (CGL)
- Cornford, F.M. (1914) *The Origin of Attic Comedy* (London: E. Arnold)
- Cornford, F.M. (1935) = (1966) *Plato's Theory of Knowledge* (London: Routledge)
- Cornford, F.M. (1957) *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper & Brothers)
- Corradi, M. (2007) "Protagoras dans son contexte. L'homme mesure et la tradition archaïque de l'incipit", *Mètis* 5: 185-204
- Corradi, M. (2013) "Τὸν ἤπτω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras", en van Ophuijsen, van Raalte & Stork (eds.) (2013): 69-86
- Corrales Córdón, F.D. (2010) "Consideraciones sobre las tesis igualitaristas del Sobre la verdad de Antifonte el Sofista", *Astrolabio* 11: 134-142
- Correa Motta, A. & Zamora, J. (eds.) (2009) *Eunoia. Estudios de filosofía Antigua. Un homenaje a M. I. Santa Cruz* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia)
- Cortés Copete, J.M. (1999) *Epigrafía griega* (Madrid: Cátedra)
- Costa, M. (1995) *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII: Vigencia de su problemática* (Buenos Aires: Fundec)
- Cramer, J.A. (1839) *Anecdota Graeca* (Oxford: Clarendon Press)
- Crane, G.E. (ed.) *Perseus Digital Library* [online] (Somerville & Medford: Tufts University) <<http://www.perseus.tufts.edu>>.
- Crespo Güemes, (2000) Homero, *Iliada* (BCG)
- Cresswell, M.J. (1986) "Why Objects Exist but Events Occur", *Studia Logica* 45: 371-375
- Croiset, A. (1923) Platon, *Protagoras* (Paris: Les Belles Lettres)
- Croiset, M. et al. (1920-1985) Platon, *Œuvres Complètes*. 24 vols. (B) [Tome I: Introduction. *Hippias mineur - Alcibiade - Apologie de Socrate - Euthyphron - Criton* (M. Croiset, 1920); Tome II: *Hippias majeur - Charmide - Lachès - Lysis* (A. Croiset, 1921); Tome III: 1re partie: *Protagoras* (A. Croiset, 1923); Tome IV: 1re partie: *Phédon* (P. Vicaire, 1983); 2e partie: *Le Banquet* (P. Vicaire & J. Laborderie, 1989); 3e partie: *Phèdre* (C. Moreschini & P. Vicaire, 1985); Tome V: 1re partie: *Ion - Ménexène - Euthydème* (L. Méridier, 1931); 2e partie: *Cratyle* (L. Méridier, 1931); Tome VI: *La République*, Livres I-III (A. Diès, 1932); Tome VII: 1re partie: *La République*, Livres IV - VII (E. Chambry, 1931); 2e partie: *La République*, Livres VIII-X (E. Chambry, 1934); Tome VIII: 1re partie: *Parménide* (A. Diès, 1923); 2e partie: *Théétète* (A. Diès, 1923); 3e partie: *Le Sophiste* (A. Diès, 1925); Tome IX: 1re partie: *Le Politique* (A. Diès, 1935); 2e partie: *Philèbe* (A. Drès, 1941); Tome X: *Timée - Critias* (A. Rivaud, 1925); Tome XI: 1re partie: *Les Lois*, Livres I-II (A. Diès & L. Gernet, 1951); 2e partie: *Les Lois*, Livres III-VI (E. des Places,

- 1951); Tome XII: 1re partie: *Les Lois*, Livres VII-X (A. Diès, 1956); 2e partie: *Les Lois*, Livres XI-XII - *Epinomis* (A. Diès & E. des Places, 1956); Tome XIII: 1re partie: *Lettres* (J. Souilhé, 1931); 2e partie: *Dialogues suspects* (Second Alcibiade - Hipparque - Minos - Les Rivaux - Théagès - Clitophon) (J. Souilhé, 1930); 3e partie: *Dialogues apocryphes* (Du Juste - De la Vertu - Démodocos - Sisyphe - Eryxias - Axiochos - Définitions) (J. Souilhé, 1930)]
- Crotty, J. (1982) *Song and Action: The Victory Odes of Pindar* (Baltimore/London: The John Hopkins University Press)
- Crusius, G.Ch. (1871) *A Complete Greek and English Lexicon from the Poems of Homer and the Homeridaes* (London: Rivingtons)
- Cufalo, D. (2007) *Scholia Graeca in Platonem*, I: «Scholia ad dialogos tetralogiarum I-VII continens» (Roma: Edizioni di storia e letteratura)
- Cuomo, S. (2001) *Ancient Mathematics* (London/New York: Routledge)
- Curtius, G. (1879) *Grundzuge der griechischen Etymologie* (Leipzig: Druck/Teubner)
- Cuvigny, M. (1981) Plutarque, *Œuvres morales*, XII.1 (B)
- D’Orsi, A. (2010) “Il fascismo e la politica della cultura”, en L. D’Orsi & F. Chiarotto (eds.) *Intelletuali. Preistoria, storia e destino de una categoria* (Torino: Arago): 437- 454
- Daiber, H. (1980) *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Weisbaden: Franz Steiner)
- Dain, A., Mazon, P. e Irigoin, J. (1989-90) Sophocle, 3 vols. (B) [Tome I (1955): *Les Trachiniennes, Antigone*; Tome II (1958): *Ajax, Œdipe Roi, Electre*; Tome III (1960): *Philoctète, Œdipe à Colone*]
- Danto, A. (1985) = (2007) *Narration and Knowledge* (New York: Columbia University Press)
- Danzig, G. (2003) “Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon’s *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue”, *G&R* 50 (1): 57-76
- Darbo-Peschanski, C. (2013) “Antiphon: la nature *avec* la loi et *sans* l’intérêt personnel”, *Philosophie antique* 13: 173-223
- Davidson, J.A. (1949) “The date of the *Prometheia*”, *TAPhA* 80: 66-93
- Davidson, J.A. (1953) “Protagoras, Democritus and Anaxagoras”, *CQ* 3: 33-45
- Davies, J.C. (1972) “Some Conflicting Sources of Hippocratic Theory”, *RM* 115: 308-310
- Davies, J.K. (1971) *Athenian Propertied Families, 600-300 BC* (Oxford: Oxford University Press)
- Davies, J.K. (1988) *La democracia y la Grecia clásica* (Madrid: Taurus)
- Davies, J.K. (1997) “The Moral Dimension of Pythian Apollo”, en A. Lloyd (ed.) *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity* (London: Duckworth): 43-64
- Davies, M. (1991) *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press)
- Davison, J.A. (1953) “Protagoras, Democritus, and Anaxagoras”, *CQ* 3: 33-45
- Davison, J.A. (1962) “Literature and Literacy in Ancient Greece”, *Phoenix* 16 (3): 141-156
- Davolio, M.C. & Marcos, G. (2011) *Gorgias, Ecomio de Helena* (Buenos Aires: Winograd)
- De Certeau, M. (1975) = (2006) *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana)

- De Laix, R.A. (1973) *Probouleusis at Athens: A Study of Political Decision-Making* (Berkeley: University of California Press)
- De Mussy, L. G. & Valderrama, M. (2010) "Anacronismo", en *Historiografía postmoderna: Conceptos, figuras, manifiestos* (Providencia-Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae): 57-60
- De Mussy, L.G. & Valderrama, M. (2010) *Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos* (Santiago de Chile: Universidad Finis Terrae/Ril editores)
- De Polignac, F. & Schmitt-Pantel, P. (dir.) (1998) *Public et privé en Grèce ancienne: lieux, conduites, pratiques*, número monográfico de la revista *Ktèma*, 23.
- De Polignac, F. (1995) *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State* (Chicago/London: University of Chicago Press)
- De Polignac, F. (2005) "Usages de l'écriture dans les sanctuaires du haut archaïsme", en *Les cadres publics et privés de la religion grecque*, *Kernos*, suppl. 15: 13-25
- De Romilly, J. (1959) "Le classement des constitutions d'Herodote à Aristote", *REG* 72: 81-99
- De Romilly, J. (1977) *Los fundamentos de la Democracia* (Madrid: Cupsa)
- De Romilly, J. (1980) "Sur un écrit anonyme ancien et ses rapports avec Thucydide", *JS*: 19-34
- De Romilly, J. (1988) = (2010) *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (Madrid: Gredos)
- de Romilly, J. (1992) *Porquoi la Grèce?* (Paris: De Fallois)
- De Romilly, J. (2002) = (2004) *La ley en la Grecia clásica* (Buenos Aires: Biblos)
- De Ste Croix, G. E. M. (1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London: Duckworth)
- De Ste. Croix, G.E.M. (1977) "Herodotus", *G&R* 24 (2): 130-148
- De Vries, G.J. (1969) *A Commentary on the Phaedrus of Plato* (Amsterdam: A.M. Hakkert)
- Decleva Caizzi, F. & Bastianini, G. (1989) en *CPF, I.1** (Firenze, Olschki)
- Decleva Caizzi, F. (1969) *Antiphontis Tetralogiae* (Milano: Cisalpino)
- Decleva Caizzi, F. (1978) "Il frammento 1 DK di Protagora. Nota critica", *Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 21 (1): 11-35
- Decleva Caizzi, F. (1986) "«Hysterion proteron»: la nature et la loi selon Antiphon et Platon", *RMM* 91 (3): 291-310
- Decleva Caizzi, F. (1999) Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice, en A.A. Long (ed.) *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Decleva Caizzi, F. et al. (1999) *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF)*, Parte I, vol. 1*** (Firenze: Leo S. Olschki)
- Deichgräber, K. (1933) = (1971) *Die Epidemien und das «Corpus Hippocraticum»* (Berlin-New York: Walter de Gruyter)
- Del Corno, G. (1996) Aristofane, *Le nuvole* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla & Armando Mondadori)
- Del Grande, C. (1947) *Hybris: colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante* (Napoli: Ricciardi)
- Delatte, A. (1922) *Essai sur la politique pythagoricienne* (Liège/Paris: Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège)
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit)

- Deleuze, G. (1962) *Nietzsche et la Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Deleuze, G. (1972) *Repetición y diferencia* (Barcelona: Anagrama)
- Déloye, Y. & Voutat, B. (2002) *Faire de la science politique: pour une analyse sociohistorique du politique* (Paris: Belin)
- Demandt, A. (2000) *Der Idealstaat*, vol. 3: “Die politischen Theorien der Antike” (Köln: Böhlau)
- Demargne, J. & van Effenterre, H. (1937) “Recherches à Dréros, II Les inscriptions archaïques”, *BCH* 61 (1): 333-348
- Demont, P. (1994) “Le Protagoras de Platon, Hérodote et la providence”, *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* 2: 145-58
- Demont, P. (2013) “L’efficacité en politique selon le Protagoras de Platon”, en van Ophuijsen, van Raalte & Stork (eds.) (2013): 113-138.
- Demos, M. (1999) *Lyric Quotation in Plato* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers)
- den Boer, W. (1997) *Progress in the Greece of Thucydides* (Amsterdam: North-Holland)
- Denniston, J.D. (1954) *The Greek Particles*. Second Edition (Oxford: Clarendon Press)
- Denyer, N. (2008) *Plato, Protagoras* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Derrida, J. (1967a) *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit)
- Derrida, J. (1967b) = (1993) *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: PUF)
- Derrida, J. (1972) *Marges - de la philosophie* (Paris: Minuit)
- Derrida, J. (1977) = (1998) “Limited Inc. a b c”, en *Limited Inc* (Evanston: Northwestern University Press): 29-107
- Derrida, J. (1978) = (1979) *Spurs. Nietzsche’s Style/Éperons. Les styles de Nietzsche* (Chicago-London: The University of Chicago Press)
- Derrida, J. (1983) “Le retrait de la métaphore”, en A-T. Tymieniecka (ed.) *The Phenomenology of Man and of the Human Condition* (Dordrecht: D. Reidel): 273-300
- Derrida, J. (1993) *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Galilée)
- Derrida, J. (1994) “Nos-otros los griegos”, en B. Cassin (ed.) *Nuestros griegos y sus modernos* (Buenos Aires: Manantial): 183-199
- Derrida, J. (2000) *Introducción a “El Origen de la geometría” de Husserl* (Buenos Aires: Manantial)
- Desmond, W.D. (2006) *The Greek Praise of Poverty: The Origins of Ancient Cynicism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press)
- Détienne, M. (1986) “L’écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce”, *Mètis* 1 (1-2): 309-324
- Detienne, M. (1986) *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica* (Madrid: Taurus)
- Détienne, M. (1988) “Le space de la publicité, ses opérateurs intellectuels dans la cite”, en Détienne (ed.) (1988): 29-81
- Detienne, M. (2001) *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego* (Madrid: Akal)
- Detienne, M. (2005) *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)

- Detienne, M. (2007) *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua* (Barcelona: Akal)
- Detienne, M. (ed.) (1988) *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne* (Lille: Presses Universitaires de Lille)
- Dettori, E. (1990-93) "Alcmae fr. 1 DK", *Museum Criticum* 25-28: 45-57
- Detwiler, B. (1990) *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Develin, R. (2003) *Athenian Officials, 684-321 BC* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Dewald, C. (2003) "Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus", en K. Morgan (ed.) *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Classical Athens* (Austin: University of Texas Press): 25-58
- Di Camillo, S. (2010) "La historia de la filosofía como método de indagación filosófica: el ejemplo de Aristóteles en sus críticas a la comunidad de mujeres y niños en el libro V de la República", *Sapere Aude* 2 (3): 43-54
- Di Camillo, S. (2012) *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas* (Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)
- Diano, C. & Serra, G. (1989) *Eraclito: I frammenti e le testimonianze* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla & Arnoldo Mondadori)
- Díaz, M.E. & Marcos, G. (eds.) (2014) *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles* (Buenos Aires: Rthesis)
- Díaz, M.E. & Spangenberg, P. (2011) *Gorgias, Sobre el no ser* (Buenos Aires: Winograd)
- Díaz, M.E. (2010) *Aristóteles frente a la polémica platónica contra los sofistas: la phantasia entre sensación e intelecto* [Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires] (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras)
- Dickie, G. & Wilson, W.K. (1995) "The Intentional Fallacy: Defending Beardsley", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53 (3): 233-250
- Didi-Huberman, G. (2000) *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images* (Paris: Editions de Minuit)
- Diehl, E. (1954) *Anthologia Lyrica Graeca* (Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft)
- Diels, H. & Kranz, W. (eds.) (1958) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. (Berlin: Weidmannsche buchhandlung)
- Diels, H. & Schubart, W. (1905) "Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. N. 8; P. 9766. 9569)", con la asistencia de J. L. Heibert, en *Berliner Klassikertexte II* (Berlin: Weidmann): 3-51
- Diels, H. (1879) *Doxographi Graeci. Collegit Recensuit Prolegomenis Indicibusque Instruxit* (Berlin: G. Reimer)
- Diels, H. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung)
- Diels, H. (1905) *Die Handschriften der antiken Ärzte*, I. Teil: "Hippokrates und Galenos" (Berlin: Königl. Akademie der Wissenschaften)
- Diès, A. (1927) *Autour de Platon*, 2 vols. (Paris: Gabriel Beauchesne)
- Diggle, J. (1981-94) *Euripidis, Fabulae*, 3 vols. (OCT)
- Dihle, A. (1962) "Herodot und die Sophistik", *Philologus* 106: 207-220

- Dihle, A. (1981) "Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie", en G. B. Kerferd (ed.) (1981): 54-63
- Dik, H. (1995) *Word Order in Ancient Greek* (Amsterdam: J. C. Gieben)
- Diller, H. (1933) "L. Edelstein: Περὶ Ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften. Berlin: Weidmann, 1931" (reseña), *Gnomon* 9.
- Diller, H. (1933) "Recensio Ludwig Edelstein, Περὶ ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften", *Gnomon* 9 (2): 65-79
- Diller, H. (1934) *Wanderartz und Aitiologie* (Leipzig: *Philologus*, Suppl. 26)
- Diller, H. (1952) "Hippokratische Medizin und Attische Philosophie", *Hermes* 80 (4): 385-409
- Dilthey, W. (1914) *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, en B. Groethuysen (ed.) *Gesammelte Schriften*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Dilthey, W. (1924) *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, 2 vols., en G. Misch (ed.) *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 y 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Dilthey, W. (1927) "Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft / Esbozo para una crítica de la razón histórica" (edición bilingüe), en *Dos escritos de hermenéutica* (Madrid: Itsmo): 108-209
- Dilthey, W. (1927) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en B. Groethuysen (ed.) *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Dilthey, W. (1949) *Introducción a las ciencias del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Dilthey, W., (1927) = (2000) "Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil: Erleben, Ausdruck und Verstehen", en *Dos escritos de hermenéutica* (Madrid: Akal)
- Dilts, M.R. (1974) Aelianus Sophistes, *Varia historia* (T)
- Dimartino, A. (2003) "Omicidio, contaminazione, purificazione: il 'caso' della lex sacra di Selinunte", *ASNP* 7: 305-349
- Dindorf, G. (1838) *Aristophanis comædiæ*, tomo IV: "Scholia græca ex codicibus aucta et emendata" (Oxford: Clarendon Press)
- Dindorf, W. (1853) *Harpocratonis Lexicon in decem oratores Atticos* (Oxford: Clarendon Press)
- Divenosa, M. (2006) Platón, *Protágoras* (CGL)
- Divenosa, M. (2011) "Protágoras y la autoría de la Constitución de Turios", en C. Mársico (comp.) *Legalidad cósmica y legalidad humana en el pensamiento clásico* (Buenos Aires: UNSAM): 111-119
- Dixsaut, M. (2000) "Images du philosophe", *Kleos* 4: 191-248
- Dmitriev, S. (2015) "Herodotus, *Isonomia*, and the Origins of Greek Democracy", *Athenaeum* 103 (1): 53-83
- Dodds, E.R. (1959) *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press)
- Domínguez Monedero, A. (1993) *La pólis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI* (Madrid: Síntesis)
- Domínguez Monedero, A. (2001) *Solón de Atenas* (Barcelona: Crítica)

- Domínguez Monedero, A. (2012) “Lógos poético y política en la Grecia arcaica”, en L. Sancho Rocher & J. Gallego (comps.) *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua* (Buenos Aires: Miño & Dávila): 15-48
- Dontas, G.S. (1983) “The True Aglaurion”, *Hesperia* 52 (1): 48-63
- Döring, K. (1981) “Die politische Theorie des Protagoras”, en Kerferd (ed.) (1981): 109–115
- Döring, K. (1993) “Platons Darstellung der politischen Theorien des Thrasymachos und des Protagoras”, *Der altsprachliche Unterricht* 36: 13-26
- Dorion, L.-A. (2000) “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques”, en T. Robinson & L. Brisson (eds.) *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum* (Sankt Agustín: Akademia): 35-50
- Dorion, L.-A. (2010) “The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of *Memorabilia* IV 4”, en Gray (ed.) (2010): 283-326
- Dosse, F. (2003) *La historia. Conceptos y escrituras* (Buenos Aires: Nueva Visión)
- Dosse, F. (2005) “De l’usage raisonné de l’anachronisme”, *EspacesTemps* 87/88: 156-171
- Dosse, F. (2006) *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual* (Valencia: Universidad de Valencia)
- Dosse, F. (2010) *Renaissance de l’événement. Un défi pour l’historien: entre Sphinx et Phénix* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Dougherty, C. and Kurke, L. (eds) (1993) *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Douglas Olson, S. (2007) *Broken Laughter: Select Fragments of Greek Comedy* (Oxford: Oxford University Press)
- Doutreleau, L., Gesché, A. & Gronewald, M. (1968-70) *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar*, 5 vols. (Bonn: Habelt)
- Dover, K.J. (1968) = (2003) Aristophanes, *Clouds* (Oxford: Clarendon Press)
- Dover, K.J. (1988) “The Freedom of the Intellectual in Greek Society”, en *The Greek and their Legacy* (Oxford: Oxford University Press): 135-158
- Dover, K.J. (1989) *Greek Homosexuality* (Cambridge: Harvard University Press)
- Dover, M. et al. (1993) “Discussion” [de Zimmermann (1993)], en Bremmer & Handley (1993): 281-286
- Dowe, P. (1992a) “Process Causality and Asymmetry”, *Erkenntnis* 37: 179-196
- Downey, J. (2007) “A Fallacy in the Intentional Fallacy”, *Philosophy and Literature*, 31(1): 149–152
- Drachmann, A.B. (1903-27) *Scholía vetera in Pindari Carmina*, 3 vols. (T)
- Drexler, H. (1972) *Herodotstudien* (Hildesheim: Olms)
- Droz, J. (1948) *Histoire des doctrines politiques en France* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989)
- Duby, G. (1961) “Histoire des mentalités”, en Charles Samaran (coord.) *L’histoire et ses méthodes* (Paris: Gallimard): 937-966
- Duclert, V. (2003) “Les intellectuels, un problème pour l’histoire culturelle”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 31.: 25-39
- Ducrot, O. (1982) “Note sur l’argumentation et l’acted’argumenter”, *CLF* 4: 143-63
- Ducrot, O. (1983) “Opérateurs argumentatifs et visée argumentative”, *CLF* 5: 7-36

- Ducrot, O. (2001) *El decir y lo dicho* (Buenos Aires: Hacette)
- Duke, E. A. et al. (1995) *Platonis Opera, tomus I, tetralogias I-II continens* (OCT) [Editores: E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson & J.C.G. Strachan]
- Duke, G. (online) "Sophists", en *Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource* <<https://www.iep.utm.edu/sophists/#SH3a>>
- Dumézil, G. (1984) "L'intronisation de Darius", *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Oblata* 23: 143-149
- Dümmler, F. (1889) *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen* (Gießen: Ricker)
- Duncan, A. (2006) *Performance and Identity in the Classical World* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Dunn, J. (1968) "The Identity of the History of Ideas", *Philosophy* 43 (164): 85-104
- Dunn, J. (1979) = (1996) *La agonía del pensamiento político occidental* (Madrid: Cambridge University Press)
- Dunn, J. (1985) *Rethinking Modern Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Dunn, J. (1996) *The History of Political Theory and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Dunn, J. (2014) *Libertad para el pueblo: historia de la democracia* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Duploux, A. (2006) *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles avant J.-C.* (Paris: Les Belles Lettres)
- Dupréel, E. (1948) *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias* (Neuchatel: Éditions du Griffon)
- Düring, I. (1957) *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung)
- Dušanic, S. (1992) "Athenian Politics in Plato's *Phaedrus*", *Aevum* 66: 23-39
- Duso, G. (1996). "Teologia politica e logica dei concetti politici moderni in Carl Schmitt", en Duso (2006): 189-218
- Duso, G. (1997) "Storia concettuale come filosofia politica", en Duso (2006): 17-60
- Duso, G. (2003) *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto* (Milano: Franco Angeli)
- Duso, G. (2005a) "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", en S. Chignola & G. Duso (ed.) *Sulla storia dei concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa* (Milano: Franco Angeli): 159-193
- Duso, G. (2005b) "Quali concetti politici per l'Europa?", *Scienza & Politica* 17 (33): 39-56
- Duso, G. (2006) *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* (Milano: Polimetria)
- Duso, G. (2007) "Per una nuova mappa della filosofia politica: un contributo", *Seminari online: "Lo statuto della Filosofia Politica"* (31/08/2007), Società Italiana di Filosofia Politica.
- Duso, G. (2008) "La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia", *Conceptos* 5: 27-50
- Dussel, E. (2010) *20 tesis de política* (Caracas: El perro y la araña)
- Dykstra, S. (1996) "The Artist's Intentions and the Intentional Fallacy in Fine Arts Conservation", *Journal of the American Institute for Conservation* 35 (3): 197-218.

- Ebert, Thomas (2015) *Soziale Gerechtigkeit: Ideen, Geschichte, Kontroversen* (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung)
- Ebner, P. (1969) "Alcmeone Crotoniate", *Klearchos* 11: 25-77
- Eck, B. (2012) *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne* (Paris: Les Belles Lettres)
- Edelstein, L. (1931) *Περὶ Ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung)
- Edelstein, L. (1952). "The Relation of Ancient Philosophy to Medicine", *Bulletin of the History of Medicine*, 26: 299-316. [Reproducido en Temkin & Temkin (eds.) (1967): 349-366]
- Edelstein, L. (1956). "The Professional Ethics of the Greek Physician", *Bulletin of the History of Medicine*, 30: 391-419 [Reproducido en Temkin & Temkin (eds.) (1967): 319-348]
- Edgert J. B. (1993) "Discourse and Performance: Involvement, Visualization and 'Presence' in Homeric Poetry", *CLAnt* 12 (1): 1-29
- Edwards, A.T. (2012) "Αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθή: Works and Days 317-319", *GRBS* 52: 1-20
- Eggers Lan, C. (1971a) Platón, *Apología de Sócrates* (Buenos Aires: Eudeba)
- Eggers Lan, C. (1971b) Platón, *Fedón* (Buenos Aires: Eudeba)
- Eggers Lan, C. (1973) Platón, *Critón* (Buenos Aires: Eudeba)
- Eggers Lan, C. (1987) Hipócrates, *De la medicina antigua* (BM)
- Eggers Lan, C. (2005) Platón, *Timeo* (Buenos Aires: Colihue)
- Eggers Lan, C. et al. (2006) *Los filósofos presocráticos* [orig. 1978-80] (BCG) [Vol. I: C. Eggers Lan, V. Juliá, N. L. Cordero; E. La Croce (trads.) Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Pitagóricos, Heráclito, Parménides, Zenón de Elea; Vol. II: N. L. Cordero, E. La Croce, M. I. Santa Cruz (trads.) Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito]
- Eherenberg, V. (1957) *Der Staat der Griechen*, 2 vols. (Leipzig: Teubner)
- Ehrenberg, V. (1921) *Die Rechtsidee im frühen Griechentum: Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis* (Leipzig: S. Hirzel)
- Ehrenberg, V. (1948) "The Foundation of Thurii", *AJPh* 69 (2): 149-179
- Ehrenberg, V. (1950) = (1965) "Origins of Democracy", en *Polis und Imperium* (Zürich/Stuttgart: Artemis): 264-297
- Ehrenberg, V. (1954) *Sophocles and Pericles* (Oxford: Oxford University Press)
- Ehrenberg, V. (1967) *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th centuries BC* (London: Methuen)
- Elter, A. (1880) *De Ioannis Stobaei codice photiano* (Bonn: C. Georgi)
- Engels, F. (1878) *Anti-Dühring*, en MEW, Bd. 20
- Epps, P. H. (1964) "Protagoras' Famous Statement", *CJ* 59 (5): 223-226
- Erbse, H. (1975) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera)*, 7 vols. (Berlin: De Gruyter)
- Erffa, C. (1937) *ΑΙΔΟΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung)
- Erikson, K.T. (1966) *Wayward Puritans. A Study of Sociology of Deviance* (New York: John Wiley)
- Ermerins, F.Z. (1846-66) *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, 3 vols. (Leipzig-Paris: Traiecti ad Rhenum)
- Escandell Vidal, M.V. (1993) *Introducción a la pragmática* (Barcelona/Madrid: Ariel)

- Esposito, R. (1988) = (1999) *Categorie dell'impolitico* (Bologna: Il Mulino)
- Esposito, R. (1993) = (2012) *Diez pensamientos acerca de la política* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Euben, J.P. (1997) *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture, and Political Theory* (Princeton NJ: Princeton University Press)
- Evans, J.A.S. (1965) "Despotes nomos", *Athenaeum* 43: 142-53
- Evans, J.A.S. (1981) "Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3.80-82", *QUCC* (NS) 7: 79-84
- Faraguna, M. (1994) "Alle origini dell'*Oikonomia*: Dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele", *RAL* 9: 551-589
- Faraguna, M. (2003) "Nomisma e polis. Aspetti della riflessione greca antica sul ruolo della moneta nella società", en G. Urso (ed.) (2003) *Moneta mercanti banchieri. I precedenti greci e romani dell'euro* (Pisa: ETS): 109-35
- Faraguna, M. (2004) "Aristotele e la origini dell'oikonomia greca", *Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze* 1 (4): 26-34
- Farr, J. (1989) "Understanding Conceptual Change Politically", en T. Ball & J. Farr (comps.) *Political Innovation and Conceptual Change* (New York-Mebourne: Cambridge University Press)
- Farrar, C. (1988) *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Farrell, Ch. (2012) "Lacoinism and Democracy: Re-reading the *Lakedaimoniōn Politeia* and Rethinking Xenophon", en J. Paul. (ed.) *Governing Diversities* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing): 10-35
- Farrington, B. (1947) *Head and Hand in Ancient Greece: Four Studies in the Social Relations of Thought* (London: Watts & Co)
- Fausti, D. (1973) "Alcmeone di Crotone", *SCO* 22: 85-110
- Febvre, L. (1928) *Un destin, Martin Luther* (Paris: Rieder)
- Febvre, L. (1933) "L'individualité en histoire: le personnage historique", en M. Caullery, C. Bouglé, J. Piaget, P. Janet & L. Febvre, *L'individualité* (Paris: Alcan)
- Febvre, L. (1938) "Histoire et psychologie", en *Encyclopédie française*, tome VIII (Paris)
- Febvre, L. (1941) "La Sensibilité et l'Histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?", *Annales d'histoire sociale* 3 (1-2): 5-20
- Febvre, L. (1942) *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: La religion de Rabelais* (Paris: Albin Michel)
- Febvre, L. (1944) *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron* (Paris: Gallimard)
- Febvre, L. (1953) *Combats pour l'histoire* (Paris: Collin)
- Fehling, D. (1989) *Herodotus and his 'Sources'. Citation, Invention and Narrative Art* (Leeds: F. Cairns)
- Felman, S. (1980) *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues* (Paris: Seuil)
- Ferguson, J. (1965) "On the Date of Democritus", *SO* 40: 17-26.
- Fernández Sebastián, J. (2002) "Historia de los conceptos. Nuevas perspectivas para el estudio de los lenguajes políticos europeos", *Ayer* 48: 331-372

- Fernández Sebastián, J. (2004) "Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica", *Ayer* 53: 131-151
- Fernández Sebastián, J. (2004-2005) "¿Qué es un diccionario histórico de conceptos políticos?", *Anales* 7-8: 223-240
- Fernández Sebastián, J. (2005) "Estado, nación y patria en el lenguaje político del siglo XIX", *Revista de historia militar* 1: 159-220
- Fernández Sebastián, J. (2014) "Historia, historiografía, historicidad. Conciencia histórica y cambio conceptual", en M. Suárez Cortina (ed.) *Europa del sur y América latina. Perspectivas historiográficas* (Madrid: Biblioteca Nueva): 35-64
- Ferrari, F. (2011) *Platone, Teeteto. Introduzione, traduzione e commento* (Milano: BUR)
- Ferry, J. (1995) "Las transformaciones de la publicidad", en J. Ferry & D. Wolton *et al.*, *El nuevo espacio público* (Gedisa: Barcelona)
- Festugière, A.-J. (1936) *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris: Vrin)
- Festugière, A.-J. (1947) *Liberté et civilisation chez les Grecs* (Paris: Revue des Jeunes)
- Fierro, M.A. (en prensa) *Platón, Fedro* (Buenos Aires: Colihue)
- Figueira, T.J. (1984) "The Ten Archontes of 579/8 at Athens", *Hesperia* 53: 447-473
- Figueira, Th.J. (1986) "Xanthippos, father of Pericles, and the Prytaneis of the Naukraroi", *Historia* 35: 257-279
- Filonik, J. (2013) "Athenian Impiety Trial: A reappraisal", *Dike* 16: 11-96
- Fine, G. (1992) "Inquiry in the *Meno*", en R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press): 200-226
- Finley, M. (1976) "The freedom of the citizen in the Greek world", *Talanta* 7: 1-23
- Finley, M. (1977) "Censura nell' antichità", *Belfagor* 32: 605-622
- Finley, M. (1980) *Vieja y nueva democracia* (Barcelona: Crítica)
- Finley, M. (1983) *Politics in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Finley, M. (1986) *El nacimiento de la política* (Barcelona: Crítica)
- Finley, M. (1992) *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London.
- Finley, M. (2000) "La ciudad antigua: De Fustel de Coulanges a Max Weber y más allá", en Finley (2000): 36-59
- Finley, M. (2000) *La ciudad antigua: Economía y sociedad* (Barcelona: Crítica)
- Finley, M. (2000) *La Grecia antigua* (Barcelona: Crítica)
- Fiorentini, L. (2014) "Appunti sugli Adulatori di Eupoli", *Dionysus ex machina* V: 70-76
- Fischer, D.A. (1970) *Historian's Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper)
- Fisher, N. (2008) "The Bad Boyfriend, The Flatterer and the Sykophant: Related forms of the *KAKOS* in Democratic Athens", en I. Sluiter & R. Rosen (eds.) *KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity* (Leiden/Boston: Brill): 185-231.
- Fleck, L. (1935) = (2012) *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, 9 Auflage (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Flensted-Jensen, P. (ed.) (1999) *Further Studies in the Ancient Greek Polis* [Papers from the Copenhagen Polis Centre 5/Historia Einzelschriften 138] (Stuttgart: Steiner)

- Fletcher, J. (2012) *Performing Oaths in Classical Greek Drama* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Flichmann, E. (1985) "Causación y antropomorfismo", *AF* 5 (2): 37-56
- Flichmann, E. (2005) "Causas, leyes naturales y explicaciones científicas", *Enrahonar* 37: 85-97
- Flory, S. (1987) *The Archaic Smile of Herodotus* (Detroit: Wayne State University Press)
- Foca, A. (2002-2003) "The Origin of Experimental Medicine in the School of Alcmaeon from Kroton and the Diffusion of his Philosophy within the Mediterranean Area", *Skepsis* 13-14: 242-253
- Fonseca, R.M. (2009) "O positivismo, 'historiografia positivista' e história do direito", *Argumenta: revista do Programa de Mestrado em Ciência Jurídica da Fundinopi* 10: 143-166
- Fontana, B. (2000) "Logos and Kratos: Gramsci and the Ancients Hegemony", *JHI* 61 (2): 305-326
- Ford, A. (2001) "Sophist without Rhetoric: The Arts of Speech in Fifth-Century Athens", en Y.L. Too (ed.) *Education in Greek and Roman Antiquity* (Leiden/Boston/Köln: Brill): 85-110
- Fornara, C. (1971) *Herodotus: An Interpretive Essay* (Oxford: Oxford Clarendon Press)
- Forrest, E.W. (1966) *The Emergence of Greek Democracy: The Character of Greek Politics, 800-400 B.C.* (London: Weidenfeld & Nicolson)
- Forsdyke, S. (2001) "Athenian Democratic Ideology and Herodotus' Histories", *AJP* 122 (3): 329-358
- Forsdyke, S. (2004) "Herodotus, Political History and Political Thought", en C. Dewald & J. Marincola (eds.) *The Cambridge Companion to Herodotus* (Cambridge: Cambridge University Press): 224-241
- Forster Smith, Ch. (1925) Thucydides, *History of the Peloponesian War*, 4 vols. (LCL)
- Foucault, M. & Deleuze, G. (1972) "Les intellectuels et le pouvoir", en Foucault (1994): II 306-315
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1967) "Qui êtes-vous, professeur Foucault? (entretien avec P. Caruso)", en Foucault (1994): I 601-619
- Foucault, M. (1969) *L'archéologie du savoir* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1969b) "Michel Foucault explique son dernier livre (entretien avec J.-J. Brochier)", en Foucault (1994): I 771-779.
- Foucault, M. (1969c) "Qu'est-ce qu'un auteur?", en Foucault (1994): I 789-820
- Foucault, M. (1970) *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1971) "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Dits et écrits* II, texte n°84 (Paris: Gallimard, 2001): 136-156
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1975a) *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1975b) "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode (entretien avec J.-J. Brochier)", en Foucault (1994): 740-753
- Foucault, M. (1976) «*Il faut défendre la société*» (*Cours au Collège de France, 1975-1976*) (Paris: Gallimard)

- Foucault, M. (1976) *Histoire de la sexualité. I: La volonté du savoir* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1977a) "Le jeu de Michel Foucault", en Foucault (1994): III 298-329
- Foucault, M. (1977b) "Pouvoirs et stratégies", en Foucault (1994): III 418-428
- Foucault, M. (1982) "Le sujet et le pouvoir", en Foucault (1994): IV 222-223
- Foucault, M. (1983) "Structuralisme et poststructuralisme (entretien avec G. Raullet)", en Foucault (1994): IV 431-457
- Foucault, M. (1984) "Polémique, politique et problématisations (entretien avec P. Rabinow)", en Foucault (1994): IV 591-598
- Foucault, M. (1984a) *Histoire de la sexualité. II: L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1984b) *Histoire de la sexualité. III: Le souci de soi* (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (1984d) "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", en Foucault (1994): IV 718-719
- Foucault, M. (1994) *Dits et écrits*, 4 vols. (Paris: Gallimard)
- Foucault, M. (2001) *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982* (Paris: Seuil)
- Foucault, M. (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Buenos Aires: Paidós)
- Foucault, M. (2008) *Defender la sociedad. Cursos en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Foucault, M. (2008) *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983* (Paris: Seuil)
- Foucault, M. (2009) *Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984* (Paris: Seuil)
- Fouchard, A. (1997) *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne* (Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté)
- Fournier, H. (1946) *Les verbes "dire" en grec ancien. Exemple de conjugaison supplétive* (Paris: Klincksieck)
- Fox, E.I. (1975) "El año de 1898 y el origen de los 'intelectuales'", en VVAA *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura* (Barcelona: Ariel)
- Francesco Adorno, "Protagora nel IV secolo d.C. da Platone a Didimo Cieco", en F. Adorno *et al.* (coords.) *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianza da papiri* (Firenze: Olschki, 1986): 9-60
- Franck, A. (1875) *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (Paris: Hachette)
- Frank, J. (2005) *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics* (Chicago: University of Chicago Press)
- Fränkel, H. (1962) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München: C.H. Beck)
- Frankfort, H.A., et al. (1946) *The intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago & London: The University of Chicago Press)
- Frede, M. (1992) "Plato's Arguments and the Dialogue Form", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Supplementary Volume): 201-219
- Fredrich, C. (1899) "Hippokratische Untersuchungen", en A. Kiessling & U. Wilamowitz-Moellendorf, *Philologische Untersuchungen* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung)
- Frege, G. (1879) = (1993) *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Zweite Auflage (Hildesheim/Zürich/New York: G. Olms)

- Frei, J. (1845) *Quaestiones protagoreae* (Bonn: Adolphus Marcus)
- Fritsch, E.A. (1859) *Nam, enim, etenim, ἄρα, γάρ* (Wetzlar: Programm des Königlichen Gymnasiums)
- Fritsch, E.A. (1859) *Nam, enim, etenim, ἄρα, γάρ* (Wetzlar: Programm des Königlichen Gymnasiums)
- Fritzsche, F. V. (1857-8) "De comediae Graecae fragmentis", *Index lectionum in Academia Rostochiensi semestri hiberno a. 1857/8* (Rostock)
- Fronterotta, F. (2013) *Eraclito* (Milano: BUR)
- Frutiger, P. (1930) *Les mythes de Platon* (Paris: Alcan)
- Frye, N. (1957) *Anatomy of Criticism. Four Essays* (New York: Princeton University Press)
- Fuchs, H. (1938) *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* (Berlin: De Gruyter)
- Funghi, M.S. (1984) "POxy 3647: Antiphon, Περὶ Ἀληθείας (Addendum to 1364)", *The Oxyrhynchus Papyri* 52: 1-5
- Funke, P. (2003) "Politische und soziale Identitätsformen jenseits der Polis", en K.-J. Hölkeskamp, J. Rüsen, E. Stein-Hölkeskamp, H. T. Grütter (hrsg.) *Sinn (in) der antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkozepte im Altertum* (Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern): 211-224
- Furley, D.J. (1981) "Antiphon's case Against Justice", en Kerferd (1981): 81-91
- Furley, W.D. (1996) *Andocides and the Herms: a Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion*, Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement Vol. 41, Issue 65 (London: Institute of Classical Studies)
- Gadamer, H.-G. (1960) = (1990) *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Band 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr)
- Gagarin, M. & Woodruff, P. (2007) "Early greek Legal Thought", en F.D. Miller & C.-A. Bondi (eds.) *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the scholastics*, vol. 6 (Dordrecht: Springer): 7-34
- Gagarin, M. (1973) "Dikē in the *Works and Days*", *CPh* 68: 81-94
- Gagarin, M. (1974) "Dikē in Archaic Greek thought", *CPh* 69: 186-97
- Gagarin, M. (1991) "The Truth of Antiphon's «Truth»", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 190: 1-9
- Gagarin, M. (2001) "Did the Sophists Aim to Persuade?", *Rhetorica* 19: 275-291
- Gagarin, M. (2002) *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the age of Sophists* (Austin: University of Texas Press)
- Gagarin, M. (2005) "The Unity of Greek Law", en M. Gagarin & D. Cohen (eds.) *Ancient Greek Law. The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (Cambridge/New York: Cambridge University Press): 29-40
- Gagarin, M. (2007) "Nomos and Physis in Antiphon", en Pierris (ed.) (2007): 355-380
- Gagarin, M. (2008) *Early Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Gagarin, M. (2008) *Writing Greek Law* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Gallavotti, C. (1974) Aristotele, *Dell'arte poetica* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla & Mondadori)
- Gallavotti, C. (1975) *Empedocle: Poema fisico e illustrale* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla & Armando Mondadori)

- Gallego, J. & Iriarte, A. (2009) “La tragedia ática: política y emotividad”, en L. Sancho Rocher (ed.) *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza): 103-125
- Gallego, J. & Valdés Guía, M. (2014) *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense* (Buenos Aires: Miño y Dávila)
- Gallego, J. (2000) “Protágoras y la invención humana de la política. Las condiciones del pacto social en la Atenas democrática”, *Argos* 14: 85-112
- Gallego, J. (2001) “Poder popular y escritura de la ley en la Atenas democrática”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 34: 7-33
- Gallego, J. (2003) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política* (Buenos Aires: Miño & Dávila)
- Gallego, J. (2005) *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la pólis griega y la infantería hoplita* (Buenos Aires: Ediciones del Signo)
- Gallego, J. (2006) “Los *dissoi lógoi* en las Nubes de Aristófanes. Esquema formal y punto de detención de la proliferación discursiva”, *Circe* 10: 177-193
- Gallego, J. (2008) “Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica”, *Circe* 12: 187-206
- Gallego, J. (2009a) “El envés de un agotamiento político. Epifanías de Dioniso en el teatro ateniense de fines del siglo V”, en J. Gallego, C. García MacGaw & M. Campagno (eds.) *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (Buenos Aires: Miño & Dávila): 257-272
- Gallego, J. (2009b) “La pólis, entre dos lógicas de lo social: del parentesco a la política en el mundo griego”, en J. Gallego, C. García MacGaw & M. Campagno (eds.) *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas* (Buenos Aires: Miño & Dávila): 147-176
- Gallego, J. (2009c) *El campesinado en la Grecia Antigua. Una historia de la igualdad* (Buenos Aires: Eudeba)
- Gallego, J. (2011a) “Degeneraciones y regeneraciones de un cuerpo (político): Las somatizaciones de la ciudadanía en la democracia ateniense”, en M. Calafell & A. Pérez (eds.) *El cuerpo en mente: Versiones del ser desde el pensamiento contemporáneo* (Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya): 337-344
- Gallego, J. (2011b) “La asamblea ateniense y el problema del Estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política”, en J. Gallego, C. García MacGaw & M. Campagno (eds.) *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (Buenos Aires: Miño & Dávila)
- Gallego, J. (2011c) “Atenas, entre el *Krátos* y la *Arckhé*. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia”, en J. Cortés Copete, E. Muñiz Grijalvo & R. Gordillo Hervás (comps.) *Grecia ante los imperios* (Sevilla: Universidad de Sevilla): 155-166
- Gallego, J. (2012) “Los *poneroi* y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dêmos*”, en F. Reduzzi Merola (ed.) *Dipendenza ed emarginazione nel Mondo Antico e Moderno* (Roma: Aracne): 89-101
- Gallego, J. (2013a) “La ciudad griega y el surgimiento de la democracia”, en C. Balmaceda & N. Cruz (eds.) *La ciudad antigua. Espacio público y actores sociales* (Santiago de Chile: RIL): 43-58

- Gallego, J. (2013b) “Poder Popular y escritura de la ley en Atenas democrática”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 34 (edición online: versión impresa: 2003)
- Gallego, J. (2014) “Si esto es un hombre (griego). La subjetividad del ciudadano modélico y los seres desubjetivados”, *Phoïnix* 20: 40-58
- Gallego, J. (2015a) “Democracia, estado, sujeto: pensar la política en la Atenas clásica”, en *Miradas interdisciplinarias del mundo antiguo. Encuentros de historia, filosofía y letras* (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata)
- Gallego, J. (2015b) “La desubjetivación del *dêmos*: pérdida del coraje político y olvido del acontecimiento democrático”, *Phoïnix* 21: 59-84
- Gallego, J. (2015c) “La expulsión del *dêmos* del espacio político y las nuevas formas de dependencia en la Atenas de finales del siglo V a.C.”, en A. Beltrán, I. Sastre & M. Valdés (eds.) *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la Antigüedad* (Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté): 171-182
- Gallego, J. (2016) “La asamblea, el teatro y el pensamiento de la decisión en la democracia ateniense”, *Nova Tellus* 33: 13-54
- Gallego, J. (2017a) “La politique, une invention humaine ou divine? La pensée de Protagoras et le regard platonicien”, *Dacia* 61.
- Gallego, J. (2017b) “La révolution athénienne. Penser l'événement démocratique”, *DHA* 43 (1): 33-65
- Gallego, J. (2018) *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo* (Buenos Aires: Miño & Dávila)
- Gallego, J. (2020) “Fragmentos de un discurso sofístico: Antifonte, entre Protágoras y Gorgias”, *Araucaria*, 22 (44): 249-270
- Gallego, J. (comp.) (2003) *El mundo rural en la Grecia Antigua* (Madrid: Akal)
- Galli, C. (1988) *Modernità. Categorie e profili critici* (Bologna: Il Mulino)
- Galli, C. (1996) *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (Bologna: Feltrinelli)
- Galli, C. (2009) *Necessità e contingenza nella ragione politica moderna* (Roma-Bari: Laterza)
- Gallop, D. (1961) “Justice and Holiness in *Protagoras* 330-331”, *Phronesis* 6 (2): 86-93
- Gallop, D. (2000) *Parmenides of Elea, Fragments. A Text and Translation with an Introduction* (Toronto: University of Toronto Press)
- Gammie, J.G. (1986) “Herodotus on King and Tyrants: Objective Historiography or Conventional Portraiture?”, *JNES* 45: 171-195
- Gamut, L.T.F. (1982) = (1991) *Logic, Language, and Meaning*, 2 vols. (Chicago/London: The University of Chicago Press)
- Gang, T.M. (1957) “Intention”, *Essays in Criticism* 7 (2): 175-186
- García Calvo, A. (2006) *Razón común* (Madrid: Lucina)
- García Gual, C. (1979) *Prometeo: Mito y tragedia* (Madrid: Hiperión)
- García Gual, C. (2006) *Antología de la poesía lírica griega: siglos VII-IV a.C.* (Madrid: Alianza)
- García Gual, C. (2013) *Diógenes Laercio, Vida y opiniones de los filósofos ilustres* (Madrid: Alianza)
- García Gual, C. (2014) “La Grecia antigua”, en Vallespín (ed.) (2014): 57-174
- García Gual, C. et al. (1983-2003) *Tratados hipocráticos*, 8 vols. (BCG) [vol. 1 (1983): «Escritos sobre la medicina», trad. C. García Gual, M.D. Lara Nava, J.a. López Férez, B. Cabellos

- Álvarez; vol. 2 (1986): «Escritos de caracter patológico general, trad. J.A. López Férez, E. García Novo; vol. 3 (1986): «Escritos dietéticos y terapéuticos», trad. C. García Gual, J.M. Lucas de Dios, B. Cabelos Álvarez, L. Rodríguez Alfageme; vol. 4 (1988): «Escrito ginecológicos, obstetricos y pediátricos», trad. L. Sanz Mingote; vol. 5 (1989): «Epidemias», trad. A. Esteban, E. García Novo, B. Cabellos; vol. 6 (1990): «Enfermedades», trad. A. Alamillo Sanz, M.D. Lara Nava; vol. 7 (1993): «Escritos quirúrgicos», trad. M.D. Lara Nava, H. Torres, B. Cabellos; vol. 8 (2003): «Escritos anatófisiológicos», trad. J. De la Villa Polo, M.E. Rodríguez Blanco, J. Cano Cuenca, I. Rodríguez Alfageme]
- García López, J. (1975) *La religión griega* (Madrid: Istmo)
- García Quintela, M.V. (2000) “Hipódamo en Turios: urbanismo, religión y política”, *DHA* 26 (1): 7-33
- García Quintela, M.V. (2006) “La ciudadanía de Turios y los límites del panhelenismo”, en D. Plácido, M. Valdés, F. Echeverría & Ma.Y. Montes (eds.) *La construcción ideológica de la ciudadanía: Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo* (Madrid: Editorial Complutense): 199-222
- García Ramón, J.L. *et al.* (2001) Estrabón, *Geografía*, 6 vols. (BCG)
- García Sigman, L.I. (2013) “Quentin Skinner en los inicios de su trayectoria intelectual: su visión de la historia de las ideas”, *Historiografías* 6: 32-52
- García, A. (1999-2000) “Mito, catástrofe, escritura el prólogo del *Timeo* de Platón”, *Philosophica* 22-23: 23-46
- Gardella, M. (2013) “Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: La crítica platónica a la dialéctica megárica”, *Argos* 36: 45-64
- Gardella, M. (2014) “La metafísica megárica: unidad, identidad y monismo predicativo”, *Diánoia* 59: 3-26
- Gardella, M. (2015) *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica* (Buenos Aires: Rthesis)
- Gardella, M. (2016) “*Ánthropos peripateí*: los argumentos del tercer hombre megáricos”, *Elenchos* 37: 69-94
- Gardella, M. (2017) *Eristica: génesis y desarrollo de un fenómeno difuso* [Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires] (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras)
- Gardella, M. (2018) “Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción”, *Daimon: Revista de filosofía* 74: 121-135
- Gattei, S. (2008) *Thomas Kuhn's «Linguistic Turn» and the Legacy of Logical Empirism* (Aldershot: Ashgate)
- Gauss, H. (1956) *Handkommentar zu den Dialogen Platos*, II.i (Bern: Herbert Lang)
- Gauthier, R.E. & Jolif, J.Y. (1970) Aristote: *L'éthique a Nicomaque*, 2 tomos (Paris & Louvain: Institute Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain)
- Gavray, M.-A. (2009) “Le courage, du relativisme de Protagoras à l'unité platonicienne des vertus”, *Dissensus* 2: 37-54
- Gavray, M.-A. (2017) *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie* (Paris: Vrin)
- Geel, J. (1823) *Historia critica sophistarum qui socratis aetate Athenis floruerunt* (Lugdunum Batavorum [= Leiden]: Societate Rheno-Trajectina)

- Geertz, C. (1973) = (2003) *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa)
- Gehrke, H.-J. & Maier, F. (online) *Die Fragmente der griechischen Historiker* V (Leiden: Brill)
<<https://brill.com/view/db/bnjo>>
- Geist, E. (1827) *De Protagorae sophistae vita disquisitio* (Gisensis [= Gießen]: Program paedagogik)
- Gelenczey-Mihálcz, A. (2000) "Thoughts on Tyranny: Xenophon's *Hiero*", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 40: 113-121
- Gellner, E. (1994) *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana* (Barcelona: Edicions 62)
- Gemelli Marciano, M. (2013) *Die Vorsokratiker*, 3 vols. (Akademie Verlag)
- Gentili, B. & Prato, C. (1988) *Poetarum eligiacorum. Testimonia et fragmenta*, 2 vols. (Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft)
- Gentili, B. (1958) *Anacreonte* (Roma: Edizioni dell'Ateneo)
- Georges, P. (1994) *Barbarian Asia and the Greek Experience* (Baltimore: Johns Hopkins University Press)
- Gernet, L. & Bizos, M. (1924-55) *Lysias, Discours*, 2 vols. (B) [vol. 1: I-XV (1924); vol. 2: XVI-XXXV, Fragments (1955)]
- Gernet, L. & Boulanger, A. (1960) *El genio griego en la religión* (México: UTEHA)
- Gernet, L. (1917) = (2001) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (Paris: Albin Michel)
- Gernet, L. (1923) *Antiphon, Discours* (Paris: Les Belles Lettres)
- Gernet, L. (1955) *Droit et société dans la Grèce ancienne* (Paris: Sirey)
- Gernet, L. (1968) *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris: Maspero)
- Gernet, L. (1970) *Le génie grec dans la religion* (Paris: Albin)
- Gernet, L. (1982) *Anthropologie de la Grèce antique. 2, Droit et institutions en Grèce antique* (Paris: Flammarion)
- Giannantoni, G. (1960) "Il frammento I di Protagora in una nuova testimonianza platonica", *RSF* 15 (3): 227-237
- Giannantoni, G. (1990) *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 vols. (Napoli: Bibliopolis)
- Giannopoulou, Z. (2001) "'The Sophistry of Noble Lineage' Revisited: Plato's *Sophist* 226b1-231b8", *ICS* 26: 101-124
- Gigante, M. (1956) *NOMOS BΑΣΙΛΕΥΣ* (Napoli: Glauk)
- Gigon, O. (1935) *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung)
- Gigon, O. (1946) "Studien zu Platons Protagoras", en O. Gigon (hrgs.) *Phyllobolia: für Peter Von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945* (Basel: B. Schwabe) 91-152
- Gigon, O. (1955) = (1973) *Aristoteles Politik* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag)
- Gigon, O. (1985) "Il libro *Sugli dèi* di Protagora", *Rivista di storia della filosofia* 3, 419-448
- Gil Fernández, L. & Macía Aparicio, L. (2007) *Aristófanes, Comedias*, 3 vols. (BCG) [Vol. I: Gil Fernández, L. (trad.) (2007) *Los Acarnienses, Los caballeros*; Vol. II: Macía Aparicio, L. (2007) *Las nubes, Las avispas, La Paz, Los pájaros*; Vol. III: Macía Aparicio, L. (trad.) (2007) *Lisístrata, Las tesmoforias, Las ranas, La asamblea de mujeres, Pluto*]
- Gil Fernández, L. (1957) *Platón, Fedro* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos)
- Gil Fernández, L. (1961) *Censura en el mundo antiguo* (Madrid: Revista de Occidente)

- Gil Fernández, L. (1981-1983) “El ‘*alazón*’ y sus variantes”, *EClás* 25 (86): p. 39-57.
- Gilderslee, B.L. (1885) *Pindar: The Olympian and Pythian Odes* (New York: Harper and Brothers) [online]
<perseus.tufts.edu/hooper/text?doc=Perseus%3atexta1999.04.0101%3atetxt%3dintro>
- Gilsenan, M. (1976) “Lying, Honor and Contradiction”, en B. Kaepferar (ed.) *Transaction and Meaning* (Philadelphia: Institut for the Study of Human Issues): 191-219
- Ginzburg, C. (2005) “Historia, retórica, prueba. Sobre Aristóteles y la historia hoy”, *Entrepasados* 27: 153-66
- Giorgini, G. (2014) “The Sophists in Context: George Grote’s Reappraisal”, en K.N. Demetriou (ed.) *Brill’s Companion to George Grote and the Classical Tradition* (Leiden: Brill): I 303-28
- Giraudeau, M. (1984) *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire* (Paris: De Boccard)
- Giuliani, A. (1998) “La purificazione dagli ἐλάστροι nella legge sacra di Selinunte”, *Aevum* 72: 67-89
- Glenn, G.D. (1989) “Xenophon’s *Hiero* and ‘Limited Government’”, *Politikos*: 60-77
- Godley, A. D. (1961-1966) *Herodotus*, 4 vols. (LCL)
- Goldhill S. & Osborne R. (eds.) (1999) *Performance Culture and Athenian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Goldhill, S. (1999) “Programme Notes”, en Goldhill & Osborne (eds.) (1999): 1-29
- Goldman, N. (1989) *El discurso como objeto de la historia* (Buenos Aires: Hachette)
- Gombrich, E.H. (1961) = (1984) *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (London: Phaidon Press)
- Gómez Espelosín, F.J. (1988) “La lírica arcaica como fuente histórica: condicionantes y perspectivas”, *EClás* 31: 7-22
- Gómez-Lobo, A. (1985) *Parménides* (Buenos Aires: Charcas)
- Gomperz, H. (1912) *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὐ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts* (Leipzig & Berlin: Teubner)
- Gomperz, H. (1924) “Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen”, *Imago* 10, 2-34
- Gomperz, T. (1933) *Pensatori Greci. Storia della filosofia antica*, 3 vols. (Firenze: La Nuova Italia)
- Gomperz, Th. (1886) “Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes”, *Sitzungsberichte Wiener Akademie* 113: 997-1055
- Gomperz, Th. (1896-1909) *Griechische denker. Eine geschichte der antiken philosophie*, 3 vols. (Leipzig, Veit & comp)
- Gomperz, Th. (1912) *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὐ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts* (Leipzig/Berlin: Teubner)
- González Caballo, A. (1994) *Heródoto, Historias*, 2 vols. (Akal Clásica) (Madrid: Akal)
- González Cifuentes, M.E. (2011) “Historia intelectual, historia de los intelectuales. Un acercamiento al campo histórico del tema”, *Logos* 19 (1): 63-77
- González García, F.J. (1995) “Los pretendientes de Helena: juramentos, sacrificios y cofradías guerreras en el mundo griego antiguo”, *Polis* 7: 145-185
- Goodenbough, E.R. (1928) “The Political Philosophy of Hellenistic Kingship”, *YCS* 1: 55-102

- Goodwin, W.W. (1983) *Greek Grammar* (St. Martin's Press)
- Goodwin, W.W. (2003) *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verbs*. (Eugene: Wipft and Stock)
- Goody, J. (1985) *La domesticación del pensamiento salvaje* (Madrid: Akal)
- Gottesman, A. (2014) *Politics and the Street in Democratic Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Gould, J. (1989) *Herodotus* (New York: St. Martin's Press)
- Gracia, J.J.E. (1992) *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography* (Albany, NY: State University of New York Press)
- Graham, A.J. (1991) "Adopted Teians': A Passage in the New Inscription of Public Imprecations from Teos", *JHS* 111: 176-78
- Graham, A.J. (1992) "Abdera and Teos", *JHS* 112: 44-73
- Graham, D. W. (2003) "Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK", *CPh* 98 (2): 175-179
- Graham, D.W. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Gramsci, A. (1977) *Quaderni del carcere*, 4 vols. (Torino: Einaudi)
- Grant, A. (1885) *The Ethics of Aristotle*, 2 vols. [4th ed.] (London: Longmans)
- Grant, F. (1991) "Note al testo dell'Anonymus Iamblichi", *RCCM* 33: 45-54
- Graves, C.E. (1961) Aristophanes, *The Acharnians* (Pitt Press Series. Cambridge: Cambridge University Press)
- Gray, V.J. (2007) Xenophon, *On Government* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Gray, V.J. (2011) "Xenophon's Socrates on Democracy", *Polis* 28 (1): 1-32
- Gray, V.J. (ed.) (2010) *Xenophon* (New York: Oxford University Press)
- Greco, E. (1998) "Agora Eumeghetes: l'espace public dans les poleis d'Occident", *Ktéma* 23: 153-158
- Greco, E. (2009) "The Urban Plan of Thourioi: Literary Sources and Archaeological Evidence for a Hippodamian City", en S. Owen & L. Preston (eds.) *Inside the City in the Greek World: Studies of Urbanism from the Bronze Age to the Hellenistic Period* (Oxford/Oakville: Oxbow Books) <EPUB edition>
- Greene, W.C. (1938) *Scholia Platonica* (Haverford: American Philological Association)
- Greene, D. (1987) Herodotus, *The History* (Chicago: University of Chicago Press)
- Grenfell, B. & Hunt, A. (1915) "POxy 1364: Antiphon Sophistes, Περὶ Ἀληθείας", *POxy*. 11: 92-107
- Grensemann, H. (1968). *Die hippokratische Schrift «Über die heilige Krankheit»* (Berlin: Walter de Gruyter).
- Griffith, M. (1977) *The Authenticity of Prometheus Bound* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Griffith, M. (1999) Sophocles, *Antigone* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Grimm, J. (1962) "Die Partikel ἄρα im frühen grieschicen Epos", *Glotta* 40 (1962): 3-41
- Griswold, C.L. (1986) *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* (Yale: Yale University Press)
- Gronewald, M. (1968) "Ein neues Protagoras-Fragment", *ZPE* 2: 1-2

- Grote, D. (1994) "Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: Gorgias 484B", *CJ* 90 (1): 21-31
- Grote, G. (1846-56) = (1888) *A History of Greece*, 12 vols. (London: J. Murray)
- Gruen, E.S. (1984) *The Hellenistic World and the Coming of Rome* (Berkeley: University of California Press)
- Gruen, E.S. (2011) *Rethinking the Other in Antiquity* (Princeton: Princeton University Press)
- Gruner, E. (2005) *La cosa política o el acecho de lo real* (Buenos Aires: Paidós)
- Guariglia, O. (2017) *Democracia, república, oligarquía. Origen, concepto y prospectiva de unos regímenes en constante mutación* (Buenos Aires: Edhasa)
- Guilhaumou, J. (1975) = (1980) "Ideologías, discursos y coyuntura en 1793, algunas reflexiones en torno al jacobinismo", en *Estudios sobre la revolución francesa y el final del Antiguo Régimen* (Madrid: Akal)
- Guilhaumou, J. (1980) "Orientaciones actuales sobre el análisis del discurso político contemporáneo", en M. M. Toledo (coord.) *El discurso político* (México: UNAM): 119-143
- Guilhaumou, J. (1984) "Itinéraire d'un historien du discours (1973-1983)", en P. Achard *et al.* (ed.) *Histoire et linguistique* (Paris: Foundation de La Maison des sciences de l'homme): 33-42
- Güremen, R. (2017) "The Myth of Protagoras: A Naturalist Interpretation", *Méthexis* 29 (1): 46-58
- Guthrie, W.K.C. (1957) "Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries", *JHS* 77: 35-41
- Guthrie, W.K.C. (1957) *In the Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man* (London: Methuen & Co.)
- Guthrie, W.K.C. (1969) = (2003²) *Historia de la filosofía griega*, 6 vols. (Madrid: Gredos)
- Guthrie, W.K.C. (1971) *The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Guzmán Guerra, A. (2008) Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (Madrid: Alianza)
- Guzmán Hermida, J.M. (2007) Isócrates, *Discursos* (BCG)
- Habermas, J. (1962) = (1990) *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Habermas, J. (1973) = (1991) *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Habermas, J. (1973) *Theory and Practice*, transl. J. Viertel (Boston: Beacon Press)
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Hacker, P.M.S. (1982a) "Events, Ontology and Grammar", *Philosophy* 57: 477-486
- Hacker, P.M.S. (1982b) "Events and Objects in Space and Time", *Mind* 91: 1-19
- Hackforth, R. (1952) Plato's *Phaedrus* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Hadot, P. (2004) = (2006) *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature* (Cambridge/London: The Belknap Press)
- Halbwachs, M. (1968) *La mémoire collective* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Hale, Ch. (1971) "The History of Ideas: substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea", *JLAS* 3 (1): 59-70

- Hall, E. (1989) *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford: Oxford University Press)
- Hall, J. (2002) *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Halperin, D. (1986) "Plato and the Erotic Reciprocity", *CLAnt* 5 (1): 60-80
- Hammer, D. (2009) "What is Politics in the Ancient World?", en Balot (ed.) (2009): 20-36
- Hammond, N.G.L. & Schullard, H.H. (eds.) (1970) *Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Oxford University Press)
- Hansen, H.M. & Nielsen, Th.H. (eds.) (2004) *An Inventory of Archaic and Classical Poleis* (Oxford: Oxford University Press)
- Hansen, H.M. (1983) *The Athenian Ecclesia. A Collection of Articles 1976-83* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press)
- Hansen, H.M. (1989) *The Athenian Ecclesia II. A Collection of Articles 1983-89* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press)
- Hansen, H.M. (1991) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structures, Principles, Ideology* (Norman: University of Oklahoma Press)
- Hansen, H.M. (1993) "The polis as a Citizen-State", en H. M. Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State* (Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters): 7-29
- Hansen, H.M. (1999) *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology* (Norman: University of Oklahoma Press)
- Hansen, M.H. & Raaflaub, K. (eds.) (1995) *Studies in the Ancient Greek Polis* [Papers from the Copenhagen Polis Centre 2/Historia Einzelschriften 95] (Stuttgart: Steiner)
- Hansen, M.H. & Raaflaub, K. (eds.) (1996) *More Studies in the Ancient Greek Polis* [Papers from the Copenhagen Polis Centre 3/Historia Einzelschriften 108] (Stuttgart: Steiner)
- Hansen, M.H. (1989) "The Athenian 'Politicians', 403-322 B.C.", en *The Athenian Ecclesia II* (Copenhagen, Museum Tusulanum Press): 1-23
- Hansen, M.H. (ed.) (1993) *The Ancient Greek City-State*. Acts of the Copenhagen Polis Centre 1. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 67 (Copenhagen: Munksgaard)
- Hansen, M.H. (ed.) (1995) *Sources for The Ancient Greek City-State*. Acts of the Copenhagen Polis Centre 2. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 72 (Copenhagen)
- Hansen, M.H. (ed.) (1996) *Introduction to an Inventory of Poleis*. Acts of the Copenhagen Polis Centre 3. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 74 (Copenhagen)
- Hansen, M.H. (ed.) (1997) *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*. Acts of the Copenhagen Polis Centre 4. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 75 (Copenhagen)
- Hansen, M.H. (ed.) (1998) *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*. Acts of the Copenhagen Polis Centre 5. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 76 (Copenhagen)
- Hansen, M.H. (ed.) (2000) *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Skrifter 21 (Copenhagen)

- Hansen, M.H. (ed.) (2002) *A Comparative Study of Six City-State Cultures*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Skrifter 27 (Copenhagen)
- Hanson, P. (1958) = (1972) *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Hanson, R.P.C. & Jousot, D. (1993) *Hermias, Satire des philosophes païens* (Paris: Editions du Cerf)
- Hanson, V.D. (1999) *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization* (Berkeley: University of California Press)
- Harlan, D. (1989) "Intellectual History and the Return of Literature", *AHR* 94 (3): 581-609
- Harrington, A. (2001) "Dilthey, Empathy and *Verstehen*: A Contemporary Reappraisal", *European Journal of Social Theory* 4 (3): 311-329
- Harris, E.M. (2005) "Was All Criticism of Athenian Democracy Necessarily Anti-Democratic?", en U. Bultrighini (ed.) *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Chieti, 9-11 aprile 2003 (Alessandria: Edizioni dell'Orso): 11-23
- Harris, E.M. (2006) "The Rule of Law in Athenian Democracy: Reflection on the Judicial Oath", *Dike* 9: 157-181
- Harris, E.M. (2013) *The Rule of Law in Action in Democratic Athens* (Oxford: Clarendon Press)
- Harris, W.V. (1991) *Ancient Literacy* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Harris, W.V. (2013) "Politics in the Ancient World and Politics", en Harris (ed.) (2013): 107-122
- Harris, W.V. (ed.) (2013) *Moses Finley and Politics* (Leiden-Boston: Brill)
- Harrison, J.E. (1908) *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Harrison, J.E. (1912) *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Harrison, J.E. (1913) *Ancient Art and Ritual* (London: Williams and Norgate)
- Harrison, T. (2000) *Divinity and History: The Religion of Herodotus* (Oxford-New York: Clarendon Press)
- Hartog, F. (1980) = (2003) *El espejo de Heródoto* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Hartog, F. (1980) *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris: Gallimard)
- Hartog, F. (2003) = (2015) *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time*, transl. S. Brown (New York: Columbia University Press)
- Harvey, F.D. (1966) "Literacy in the Athenian Democracy", *REG* 79 (376-378): 585-635
- Harvey, F.D. (1966) "The Political Sympathies of Herodotus", *Historia* 15: 254-255
- Haslam, M.W. (1972) "Plato, Sophrom and the Dramatic Dialogue", *BICS* 19: 17-38
- Haslam, M.W. (1977) "Treatise on Plato?", *POxy.* XLV: 31
- Hatch, W.H.P. (1908) "The Use of ἀλιτήριος, ἀλιτρός, ἀραῖος, ἐναγής, ἐνθύμιος, παλαμναῖος, and προστρόπαιος: A Study in Greek Lexicography", *HSPb* 19: 157-186
- Hausrath, A. & Hunger, H. (1970-79) *Corpus fabularum Aesopicarum*, vols. 1.1 & 1.2 (T)
- Havelock, E. (1983) "The Linguistic Task of the Presocratics", en Robb (1983) 7-82
- Havelock, E. (1986) *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven & London: Yale University Press)

- Havelock, E. (1994). *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor.
- Hayduck, M. (1891) Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis metaphysica commentaria* (CAG 1)
- Hayduck, M. (1897) Ioannis Philoponi, *In Aristotelis de Anima libros commentaria* (CAG 15)
- Hazareesingh, S. (2007) “L’histoire politique face à l’histoire culturelle: état des lieux et perspectives”, *RH* 642 (2): 355-368
- Heath, M. (1990) “Aristophanes and His Rivals”, *G&R* 37 (2): 143-158
- Hedrick Jr., Ch.W. (1988) “The Temple and Cult of Apollo Patroos in Athens”. *AJA* 92 (2): 185-210
- Hedrick, C.W. (1994) “Writing, Reading, and Democracy”, en Osborne & Hornblower (eds.) (1994): 157-174
- Hedrick, C.W. (1999) “Democracy and the Athenian Epigraphical Habit” *Hesperia* 68: 387-439
- Hegel, G.W.F. (1805-35) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, en *Werke*, Bd. 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986)
- Hegel, G.W.F. (1807) = (1989) *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Bd. 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Hegel, G.W.F. (1821) *Grundlinien der Philosophie des Recht*, en *Werke*, Band 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989)
- Hegel, W.G.F. (1832-45) = (1986) *Vorlesungen über die Geschichte der*, 3 vols., en *Werke in 20 Bds.*, Bande 18-20 (Frankfurt am Maim: Suhrkamp)
- Heiberg, J.L. et al. (1927-2014) Hippocratis, 9 vols. (CMG) [Vol. I.1: J. L. Heiberg (1927), Hippocratis, *Indices librorum, Iusiurandum, Lex, De arte, De medico, De decente habitu, Praeceptiones, De prisca medicina, De aere locis aquis, De alimento, De liquidorum usu, De flatibus*; Vol. I.1(2): H. Diller (1970), Hippocratis *De aere aquis locis*; Vol. I.1 (3): J. Jouanna (1975), Hippocratis, *De natura hominis*; Vol. I 2 (1) H. Grensemann (1968), Hippocratis, *De octimestri partu, De septimestri partu (spurium)*; Vol. I 2 (2) C. Lienau (1973), Hippocratis, *De superfetatione*; Vol. I 2 (3): P. Potter (1980), Hippocratis, *De morbis III*; Vol. I 2 (4): R. Joly adiuvente S. Byl (1984): Hippocratis, *De diaeta*; Vol. I 3 (1): O. Overwien (2014), Hippocratis, *De humoribus*; Vol. I 4 (1): M. Hanson (1999), Hippocratis, *De capitis vulneribus*]
- Heidegger, M. (1919a) *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*, en Heidegger (1999²): 3-117
- Heidegger, M. (1919b) “Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)”, en Heidegger (1999²): 205-214
- Heidegger, M. (1927) = (2006) *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag)
- Heidegger, M. (1931/2) = (1997) *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 34, ed. H. Mörchen (Fankfrut am Main: Vittorio Klosterman)
- Heidegger, M. (1936/38) = (1989) *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis): 1936/38*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 65, ed. F.-W. von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman)

- Heidegger, M. (1938/9) = (1989) *Besinnung (1938/39)*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 66, ed. F.-W. von Herrmann (Fankfrut am Main: Vittorio Klosterman)
- Heidegger, M. (1941) *Über den Anfang*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 70, ed. P.L. Coriando (Fankfrut am Main: Vittorio Klosterman)
- Heidegger, M. (1942) = (1933) “Erläuterung der »Einteilung« zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*”, en *Gesamtausgabe*, Bd. 68 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman): 65-150
- Heidegger, M. (1942/43) *Parmenides (Wintersemester 1942/43)*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 54, ed. M.S. Frings (Fankfrut am Main: Vittorio Klosterman)
- Heidegger, M. (1946) “Breif über den Humanismus”, en *Gesamtausgabe*, Bd. 9: *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann): 313-364
- Heidegger, M. (1961) *Nietzsche*, Zwei Bände, en *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1 y 6.2 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1996-1997)
- Heidegger, M. (1993) *Hegel*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 68, ed. I. Schüssler (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman)
- Heidegger, M. (1999²) *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, ed. B. Heimbüchel, 2 Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman)
- Heidegger, M. (2002) *Was heisst Denken?*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 8 (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman)
- Heidel W.A., (1906) “Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy”, *AGPh* 19: 333–79
- Heindorf, L.F. (1809) *Platonis dialogi selecti*, Voluminis IV, pars posterior: Sophistes, Protagoras (Berlin: Hitzigiana)
- Heine Nielsen, T. & J. Roy (eds.) (1999) *Defining Ancient Arkadia* [Acts of the Copenhagen Polis Centre 6/Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 78] (Copenhagen)
- Heine Nielsen, T. (ed.) (1997) *Yet More Studies in the Ancient Greek Polis* [Papers from the Copenhagen Polis Centre 4/Historia Einzelschriften 117] (Stuttgart: Steiner)
- Heine Nielsen, T. (ed.) (2002) *Even More Studies in the Ancient Greek Polis* [Papers from the Copenhagen Polis Centre 6/Historia Einzelschriften 162] (Stuttgart: Steiner)
- Heine Nielsen, T. (ed.) (2004) *Once Again: Studies in the Ancient Greek Polis* [Papers from the Copenhagen Polis Centre 7/Historia Einzelschriften 180] (Stuttgart: Steiner)
- Heinimann, F. (1945) = (1980) *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basel: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Held, K. (2001) “Bemerkungen zur Phänomenologie des Übersetzens/Observaciones sobre la fenomenología de la traducción” [online], en A. Ziri6n Quijano (ed.) *GTH* (M6xico) <<http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html#Bemerk>
- Helm, R. & Thomas, T. (1931-1970) *Apulei Opera quae supersunt*, 3 vols. (T)
- Hempel, C. (1952) *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science* (Chicago/London: University of Chicago Press)
- Hempel, C. (1966) *Philosophy of Natural Science* (New Jersey: Prentice-Hall)
- Hempel, C. (2005) “La funci6n de las leyes generales en la historia”, en *La explicaci6n cientifica. Estudios sobre filosofa de la ciencia* (Barcelona: Paid6s): 307-324
- Henderson, J. (1987) *Aristophanes, Lysistrata*. Edited with Introduction and Commentary (Oxford: Clarendon Press)

- Henderson, J. (ed. & trad.) (1998-2008) *Aristophanes*, 5 vols. (LCL) [Vol. 1: *Acharnians, Knights* (1998); Vol. 2: *Clouds, Wasps, Peace* (1998); Vol. 3: *Birds, Lysistrata, Women at the Thesmophoria* (2000); vol. 4: *Frogs, Assemblywomen, Wealth* (2002); Vol. 5: *Fragments* (2008)]
- Henrich, A. (2003) “*Hieroi Logoi and Hierai Bibloi: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece*”, *HSCP* 101: 207-266
- Henriquez Ureña, P. (1960) *Obra crítica* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Henry, R. (1959-1977) Photius, *Bibliotheca*, 8 vols. (B) [vol. 1 (1959); vol. 2 (1960); vol. 3 (1962); vol. 4 (1965); vol. 5 (1967); vol. 6 (1971); vol. 7 (1974); vol. 8 (1977)]
- Herman, G. (1987) *Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Herrero Ingelmo, M.C. (1994-2008) Pausanías, *Descripción de Grecia*, 3 vols. (BCG)
- Herrmann, P. (1971) “Zum Beschluss von Abdera aus Teos Syll. 656”, *ZPE* 7: 72-77
- Herrmann, P. (1981) “Teos und Abdera im 5. Jahrhundert v.Chr.: ein neues Fragment der Teiorum dirae”, *Chiron* 11: 1-30
- Heubeck, A. & Hoekstra, A. (1989) *A Commentary on Homer's Odyssey* (Oxford: Clarendon Press)
- Heyes, C. (2014) “Identity Politics” (online), en *SEPh*
- Heyk, Th.W. (1998) “Myth and Meanings of Intellectuals in Twentieth-century British National Identity”, *JBS* 37 (2): 192-221
- Higgins, W.E. (1977) *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis* (Albany: State University of New York Press)
- Hignett, Ch. (1952) *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century BC* (Oxford: Clarendon Press)
- Hirzel, R. (1900) *Agraphos Nomos*, Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft zu Leipzig, philologisch-historische Klasse
- Hitzer, B. & Welskopp, Th. (eds.) (2010) *Die Bielefelder Sozialgeschichte. Klassische Texte zu einem geschichtswissenschaftlichen Programm und seinen Kontroversen* (Bielefeld: Transcript)
- Hjelmslev, L. (1971) *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (Madrid: Gredos)
- Hoffmann, K.-F. (1997) *Das Recht im Denken der Sophistik* (Stuttgart/Leipzig: Vieweg/Teubner Verlag)
- Hohti, P. (1976) *The Interrelation of Speech and Action in the Histories of Herodotus* (Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica)
- Hölkeskamp, K.-J. (1992) “Arbitrators, Lawgivers and the ‘Codification of Law’ in Archaic Greece. Problems and Perspectives”, *Mètis* 7 (1-2): 49-81
- Hölkeskamp, K.-J. (1999) *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (Stuttgart: Franz Steiner)
- Hölkeskamp, K.-J. (2000) “(In-)schrift und Monument. Zum Begriff der Gesetzes im arkaischen und klassischen Griechenland”, *ZPE* 132: 73-96
- Hölkeskamp, K.-J. (2005) “Whats in a Code? Solon's Laws Between Complexity, Compilation and Contingency”, *Hermes* 133: 280-293
- Hollis, M. (1978) “Say it with Flowers”, en Tully (ed.) (1988): 135-147

- Hölscher, T. (1998) *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (Heidelberg: C. Winter)
- Hölscher, U. (1969) *Parmenides: Von Wesen des Seienden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Homann, H. (1989) *Gesetz und Wirklichkeit in den Sozialwissenschaften: Vom Methodenstreit zum Positivismusstreit* [Ph.D. Dissertation] (Tübingen: Universität Tübingen)
- Homo, L. (1954) *Périclès* (Paris: Laffont)
- Horky, P.S. (2020) "Anonymus Iamblichi, *On Excellence (Peri Aretes)*. A Lost Defense of Democracy", en Wolfsdorf (ed.) (2020): 262-292
- Horky, Ph.S. & Johnson, M.R. (2020) "*On Law and Justice*. Attributed to Archytas of Tarentum", en Wolfsdorf (ed.) (2020): 455-490
- Hornblower, S. & Morgan, C. (2007) "Introduction", en S. Hornblower & C. Morgan (eds.) *Pindar's Poetry, Patrons, and Festivals: From Archaic Greece to the Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press): 1-44
- Hornblower, S. (2005) *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry* (Oxford: Oxford University Press)
- Horsley, G. (1994) "Papyrology and the Greek Language: A Fragmentary Abecedarius of Desiderata for Future Study", en A. Bülow-Jacobsen (comp.) *Proceedings of the International Congress of Papyrologists* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press)
- Horstmanshoff, H. F. J. (1990). "The Ancient Physician: Craftsman or Scientist?", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 45: 176-197.
- Hough, G. (1966) *An Essay on Criticism* (London: Duckworth)
- Hourcade, A. (2009) *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine* (Bruxelles: Ousia)
- How, W.W. & Wells, J. (1912) *A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press)
- How, W.W. & Wells, J. (1912) *A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press)
- Hoyningen-Huene, P. (1993) *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Huber, A. (1977) "Die Verfassungsdebatte bei Herodot (III 80-82) als ein Beitrag zur politischen Bildung", *Anregung* 23: 163-172
- Hude, C. (1927) Herodoti, *Historiae*, 2 vols. (OCT)
- Huffman, C.A. (2002) "Archytas and the Sophists", en Caston & Graham (eds.) (2002): 251-270
- Huffman, C.A. (2005) *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Hülsz Piccone, E. (2013) "Heraclitus on Φύσις", *Epoché* 17 (2): 179-194
- Humbert, J. (1960) *Syntaxe grecque*, 3e édition revue et augmentée (Paris: Klincksieck)
- Humble, N. (2014) "L'innovation générique dans la Constitution des Lacédémoniens", en P. Portier (ed.) *Xénophon et la rhétorique* (Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne)
- Humphrey, S. (1971) "The Work of Louis Gernet", *He&Th* 10 (2): 172-196
- Humphrey, S. (1987) "Law, Custom and Culture in Herodotus", *Arethusa* 20: 211-20
- Humphreys, S.C. (1975) "'Transcendence' and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case", *Daedalus* 104 (2): 91-118

- Hunter, V.J. (1982) *Past and Process in Herodotus and Thucydides* (Princeton NJ: Princeton University Press)
- Huss, B. (1996) "Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht", *Gymnasium* 103: 229-257
- Husserl, E. (1950) *Die Idee der Phänomenologie (Fünf Vorlesungen)*. *Husserliana* Bd. II, ed. W. Biemel (Haag: Martinus Nijhoff)
- Hüttinger, D. (2004) *Zum Begriff des Politischen bei den Griechen* (Würzburg: Königshausen & Newmann)
- Iggers, G. (1998) *La ciencia histórica en el siglo XX: Las tendencias actuales* (Barcelona: Idea Universitaria)
- Ildefonse, F. (1997) *Platon, Protagoras* (Paris: Flammarion)
- Immerwahr, H.R. (1980) *Form and Thought in Herodotus* (Cleveland: Press of Western Reserve University)
- Inscriptiones Graecae* (online) Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaft. <<http://pom.bbaw.de/ig/>>.
- Inscriptiones Graecae*, en *Searchable Greek Inscriptions* (online) A Scholarly Tool in Progress. The Packard Humanities Institute. Cornell University & Ohio State University. <<http://epigraphy.packhum.org>>
- Inscriptiones Graecae*, en *Searchable Greek Inscriptions* (online), A Scholarly Tool in Progress. The Packard Humanities Institute. Cornell University & Ohio State University. <<http://epigraphy.packhum.org>>
- Inwood, B. (2001) *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction* (Toronto: University of Toronto Press)
- Iriarte, A. (1996) *Democracia y Tragedia: la era de Pericles* (Madrid: Akal)
- Iriarte, A. (2011) *Historiografía y mundo griego* (Bilbao: Euskal Herriko Unibersitateko Argitalpen Zerbitzua/Servivio Editorial de la Universidad del País Vasco)
- Irwin, Th. (1977) *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (Oxford: Clarendon Press)
- Isaac, B.H. (2004) *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton: Princeton University Press)
- Isin, E.F. (2002) *Being Political: Genealogies of Citizenship* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press)
- Ismard, P. (2006) "La reconnaissance du phénomène associatif dans l'Athènes classique et les limites de la notion de personnalité juridique", *Hypothèses* 1(9): 117-125
- Ismard, P. (2010) *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, vie-ier siècle av. J.-C.* (Paris: Publications de la Sorbonne)
- Ismard, P. (2011) "Clisthène et les associations: le politique «par le bas»", en V. Azoulay & P. Ismard (éd.) *Clisthène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique* (Paris: Publications de la Sorbonne): 165-174
- Ismard, P. (2013) *L'événement Socrate* (Paris: Flammarion)
- Ismard, P. (2015) *La démocratie contre les experts* (Paris: Éditions du Seuil)
- Isnardi Parente, M. (1975) "Egualitarismo democratico nella Sofistica?", *RSF* 30: 3-26
- Isnardi Parente, M. (1977) *Sofistica e democrazia antica* (Firenze: Sansoni)

- Isnardi Parente, M. (1982) "Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica", en L. Firpo (ed.) *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. 1 (Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese): 127-233
- Jablonka, I. (2016) "Las operaciones de veridicción", en *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica): 169-194
- Jacoby, E. (1908) *De Antiphontis ΠΕΡΙ ΟΜΟΝΟΛΙΑΣ* (Berlin: Reimer)
- Jacoby, F. (1912) "Hekateios", en G. Wissowa (Bgn.) & W. Kroll (Hrgs.) *RE*, Band 7.2: "Formax-Helikeia" (Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung): col. 2667-2750
- Jacoby, F. (1913) "Herodotos", *RE Suppl.*, 2, 205-520
- Jacoby, F. (1929-58) = (Online) *Die Fragmente der griechischen Historiker* I-III (Leiden: Brill) <<https://brill.com/view/db/bnjo>>
- Jacoby, F. (1944) "ΓΕΝΕΣΙΑ. A Forgotten Festival of the Dead", *CQ* 38 (3/4): 65-75
- Jaeger, W. (1933) = (2003) *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Jaeger, W. (1947) *Praise of Law: The Origin of Legal Philosophy and the Greeks* (New York: Oxford University Press)
- Jaeger, W. (1957) *Aristotelis Metaphysica* (OCT)
- Jakubiec, A. (2016) "Qui faut-il accueillir selon la colonne B de la loi sacrée de Sélinonte (*SEG*, XLIII 630)?" *ZPE* 199: 104-108
- Jameson, M.H, Jordan, D.R. & Kotansky, R.D. (1993) *A Lex Sacra from Selinous* (Durham NC: Duke University)
- Janko, R. (1984) *Aristotle on Comedy. Towards a Reconstruction of Poetics II* (London: Duckworth)
- Jasmin, M. (2007) "Lenguajes políticos en el mundo de la acción: historia conceptual y teoría política", *Prismas* 11: 171-176
- Jaspers, K. (1935) *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlin & New York: De Gruyter, 1981)
- Jaulin, A. (2014) "L'espace public dans l'Athènes classique", *Philonsorbonne* 8: 155-210
- Jay, M. (1986) *Permanent Exiles, Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York: Columbia University Press)
- Jay, M. (2011) "Historical Explanation and the Event: Reflections on the Limits of Contextualism", *New Literary History* 42: 557-571
- Jellinek, G. (1900) = (1929) *Allgemeine Staatslehre*, Dritte Auflage (Berlin: Springer)
- Jergen Mejer, "The Alleged New fragment of Protagoras", *Hermes* 100/2 (1972): 175-178
- Jiménez Bariñaga, D. (1999) "Prometeo: estudio iconográfico", *ETF(hist)* 12: 181-202
- Joël, K. (1893-1901) *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 3 vols. (Berlin: Gaertner)
- Johann, H.-T. (1973) "Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke", *Phronesis* 18: 15-25
- Johnson, W.A. (1994) "Oral Performance and the Composition of Herodotus' *Histories*", *GRBS* 35: 229-254
- Johnston, S.I. (1999) *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press)
- Joly, H. (1974) *Le renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis* (Paris: Vrin)

- Jones, A.H.M. (1957) *Athenian Democracy* (Oxford: Oxford University Press)
- Jones, H.S. & Powell, J.E. (1942) *Thucydides historiae*, 2 vols (OCT)
- Jones, N. (1999) *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy* (Oxford: Oxford University Press)
- Jones, N. (2008) *Politics and Society in Ancient Greece* (Westport/London: Praeger)
- Jones, W. H. S. (1947) *The Medical Writings of Anonymus Londinensis* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Jones, W.H. S. *et al.* (1923-2012) Hippocrates, 10 vols. (LCL) [vol. I: W. H. S. Jones (1923) *Ancient Medicine, Airs, Waters, Places, Epidemics 1 and 3, The Oath, Precepts, Nutriment*; vol. II: W. H. S. Jones (1923) *Prognostic, Regimen in Acute Diseases, The Sacred Disease, The Art, Breaths, Law, Decorum, Physician (Ch. 1), Dentition*; vol. III: E. T. Withington (1928) *On Wounds in the Head, In the Surgery, On Fractures, On Joints, Mochlicon*; vol. IV: W. H. S. Jones (1931) *Nature of Man, Regimen in Health, Humours, Aphorisms, Regimen 1–3, Dreams*; vol. V: P. Potter (1988) *Affections, Diseases 1–2*; vol. VI: *Diseases 3, Internal Affections, Regimen in Acute Diseases*; vol. VII: W. H. S. Jones (1923) *Epidemics 2 and 4–7*; vol. VIII: P. Potter (1995) *Places in Man, Glands, Fleshes, Prorrhetic I–II, Physician, Use of Liquids, Ulcers, Haemorrhoids and Fistulas*; vol. IX: P. Potter (2010) *Anatomy, Nature of Bones, Heart, Eight Months' Child, Coan Prenotions, Crises, Critical Days, Superfetation, Girls, Excision of the Fetus, Sight*; vol. X: P. Potter (2012) *Generation, Nature of the Child. Diseases 4, Nature of Women, Barrenness*]
- Jordan, D.R. (1985) "A Survey of Greek Defixiones", *GRBS* 26 (2): 151-197
- Jordheim, H. (2012) "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities", *H&Th* 51: 151-171
- Jouanna, J. (1984). "Rhétorique et Médecine dans la collection Hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle", *Revue des Études Grecques*, 97 (fasc. 460-461): 26-44
- Jouanna, J. (1999) *Hippocrates* (Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press)
- Kagan, D. (1969) *The Outbreak of the Peloponnesian War* (Ithaca/London: Cornell University Press)
- Kagan, D. (1991) *Pericles of Athens and the Birth of Democracy* (New York: The Free Press)
- Kahn, C.H. (1981) "The Origins of Social Contract Theory", en G. B. Kerferd (ed.) (1981): 92-108
- Kahn, Ch. (1979) = (2011) *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Kahn, Ch. (1988) "On the Relative Date of *Gorgias* and *Protagoras*", *OSAPh* 6: 69-102
- Kahn, Ch. (1994) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Indianapolis: Hackett)
- Kahn, Ch.H. (1983) "Philosophy and the Written Word: Some Thoughts on Heraclitus and the Early Greek Uses of Prose", en Robb (1983): 110-24
- Kaibel, G. (1887-90) *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols. (T)
- Kaibel, G. (1899) *Comicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I (Berlin: Weidmann)
- Kant, I. (1781/87) = (1914) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. O. Bueck en E. Cassirer *et al.* (hrgs.) *Immanuel Kants Werke*, Bd. 5 (Berlin: Verlegt bei Bruno Cassirer): 233-568

- Kant, I. (1793) *Kritik der Urteilskraft*, ed. A. Görland en E. Cassirer *et al.* (hrgs.) *Immanuel Kants Werke*, Bd. 3 (Berlin: Verlegt bei Bruno Cassirer) 233-568
- Kant, I. (1795) = (1912) “Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf”, en Cassirer, E. (hrgs.) *Immanuel Kant Werke*, Baden VI (Berlin: Verlegt bei Bruno Cassirer) 425-474
- Kant, I. (1942) “Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik”, G. Lehmann (Hrsgs.), en *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Abteilung III: Handschriftlicher Nachlass, Bd 20 (Berlin: De Gruyter): 333-351
- Kassel, R. & Austin, C. (1983-2001) *Poetae Comici Graeci*, 8 vols. (Berlin, Boston: De Gruyter) [vol. 1 (2001): Comoedia Dorica, mimi, phlyaces; vol. 2 (1991): Agathenor-Arisonymus; vol. 3.2 (1984): Aristophanes, *Testimonia et fragmenta*; vol. 4 (1983): Aristophon-Crobylus; vol. 5 (1986): Damoxenus-Magnes; vol. 6.2 (1998): Menander, *Testimonia et fragmenta apud scriptores servata*; vol. 7 (1989): Menecrates-Xenophon; vol. 8 (1995): Adespota]
- Kavoulaki, A. (1999) “Processional Performance and the Democratic Polis”, en S. Goldhill & R. Osborne (eds.) *Performance Culture and Athenian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press): 293-320
- Kayser, C.L. (1871) = (1964) *Flavii Philostrati opera*, 2 vols. (Hildesheim: Olms)
- Keane, J. (1988) “More Theses on the Philosophy of History”, en Tully (ed.) (1988): 204-217
- Keil, B. (1898) *Aelii Aristides quae suppersunt omnia*, vol. II (Berlin: Weidmann)
- Kelley, D.R. (1996) “On the Margins of *Begriffsgeschichte*”, en Lehmann & Richter (eds.) (1996): 35-40
- Kennedy, G. (1963) *The Art of Persuasion in Greece*, New Jersey.
- Kennedy, G.A. (1959) “The Earliest Rhetorical Handbooks”, *AJA* 80(2): 169-180
- Kerényi, K. (1956) = (2011) *Imágenes primigenias de la religión griega. IV: Prometeo, Interpretación griega de la existencia humana* (Madrid: Sexto Piso)
- Kerferd (ed.) (1981) *The Sophists and Their Legacy* (Wiesbaden: Franz Steiner)
- Kerferd, G. B. (1953) “Protagoras’ Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato”, *JHS* 73: 42-45
- Kerferd, G. B. (1954) “Plato’s Noble Art Of Sophistry”, *The Classical Quarterly* 4 (1-2): 84-90
- Kerferd, G.B. (1981) *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Kerferd, G.B. “Review of Mario Untersteiner, *I sofisti*”, *Gnomon* 42 (1970): 302-304
- Kern, O. (1922) *Orphicorum Fragmenta* (Berlin: Weidmannos)
- Keuls, E.C. (1993) *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens* (Berkeley: University of California Press)
- Keyt, D. & Miller, F.D. (2007) *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Keyt, D. (1999) Aristotle, *Politics: Books V and VI* (CAS)
- Kim, H.J. (2016) “Herodotean Studies in the Twenty-First Century: Developments and Directions”, *JAH* 4 (1): 1-15
- Kindt, J. (2009) “Polis Religion – A Critical Appreciation”, *Kernos* 22: 9-34
- Kindt, J. (2012) *Rethinking Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press)
- King, P. (1995) “Historical Contextualism. The New Historicism?”, *HEI* 21 (2): 209-233
- Kirchner, J. (1901) *Prosopographia Attica*, 2 vols. (Berlin: Reimer)

- Kirk, G.S. (1975) *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Kirk, G.S., Raven, J.E. & Schofield, M. (1983) = (2004) *The Presocratics Philosophers*, Second Edition (Cambridge: Cambridge University Press)
- Klimovsky, G. (2005) *Las desventuras del conocimiento científico. Introducción a la epistemología* (Buenos Aires: Kapeluz)
- Klosko, G. (2006) *The Development of Plato's Political Theory* (Oxford: Oxford University Press)
- Kobayashi, Ch. & Marion, M. (2012) "Gadamer y Collingwood sobre la distancia temporal y la comprensión", *CS* 9: 19-52
- Koch, H.A. (1970) *Homo mensura. Studien zu Protagoras und Gorgias* (Tübingen: Hohl)
- Kock, T. (1880) *Comicorum Atticorum fragmenta*, 3 vols. (Leipzig: Teubner)
- Koester, H. (1968) "Nomos physeos. The Concept of Natural Law in Greek Thought", en J. Neuster (ed.) *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Leiden: Brill)
- Kořakowska, K. (2018) "The Myth of Prometheus in Plato's *Protagoras*", *RHum* 66 (3): 37-47
- König, J. & Whitmarsh, T. (2007) "Introduction", en *Ordering Knowledge in the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press): 3-39
- Konrádová, V. "God and Justice in Hesiod and Plato: Interpreting the Myth of Protagoras (*Prot.* 320d-322d)", *ΠΗΓΗ/Fons* 3 (2018): 9-19
- Koraïs, A. (1800) *Traité d'Hippocrate: Des airs, des eaux et des lieux* (Paris: Baudelot et Eberhart)
- Koselleck, R. (2002) "Stichwort: Begriffsgeschichte", en Koselleck (2006): 99-102
- Koselleck, R. (1954) = (1973) *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* [1959], Frankfurt am Main, Suhrkamp)
- Koselleck, R. (1967) "Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit", *ABG* 11: 81-99
- Koselleck, R. (1972a) = (2011) "Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe* [trans. by M. Richter]", *CHC* 6(1): 1-37
- Koselleck, R. (1972b) "Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft", en Koselleck (2000) 288-316
- Koselleck, R. (1972c) "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte", en Koselleck (1995): 107-129
- Koselleck, R. (1975a) "Geschichte, Historie", en O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck (hrgs.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta): 593-717.
- Koselleck, R. (1975b) "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe", en Koselleck (1995): 211-259
- Koselleck, R. (1976) ">Erfahrungsraum< und >Erwartungshorizont< - zwei historische Kategorien", en Koselleck (1995): 349-375
- Koselleck, R. (1980) ">Fortschritt< und >Niedergang< - Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe", en Koselleck (2006): 159-181
- Koselleck, R. (1981) "Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung", en Koselleck (2006): 365-381
- Koselleck, R. (1985) "Revolution als Begriff und als Metapher. Zur Semantik eines einst emphatischen Worts", en Koselleck (2006): 240-251

- Koselleck, R. (1985b) "Historik und Hermeneutik", en Koselleck (2000): 97-118
- Koselleck, R. (1986a) "Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte", en Koselleck (2006) 9-31
- Koselleck, R. (1986b) "Raum und Geschichte", en Koselleck (2000): 79-89
- Koselleck, R. (1987) = (2011) "El siglo XVIII como comienzo de la Edad Moderna", en *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (Madrid: Centro de Estudios Políticos): 3-18
- Koselleck, R. (1993) "'Espacio de experiencia' y 'horizonte de expectativa': dos categorías históricas", en *Pasado futuro* (Barcelona: Paidós): 333-357
- Koselleck, R. (1995) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiter* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Koselleck, R. (1997) "The Temporalisation of Concepts", *Finnish Yearbook of Political Thought* 1: 16-24
- Koselleck, R. (2000) *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Koselleck, R. (2001) "Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache", en Koselleck (2006): 309-339
- Koselleck, R. (2003) "Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte", en Koselleck (2006): 56-76
- Koselleck, R. (2004) "Historia de los conceptos y conceptos de historia", *Ayer* 53: 27-45
- Koselleck, R. (2006) *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Kratz, H.F. (1866) "Zur Lehre von der Partikel ἄρα und der Partikelverbindung καὶ γάρ", *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 20: 596-603
- Kraut, R. (1984) *Socrates and the State* (Princeton: Princeton University Press)
- Kraut, R. (2002) *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press)
- Krocker, R. (2009) "Xenophon as a Critic of the Athenian Democracy", *HPT* 30: 197-228
- Kühn, J.-H. (1956) *System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum* [Hermes, Einzelschriften, Heft 11] (Wiesbaden: Steiner)
- Kuhn, Th.S. (1962) = (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*, Third Edition (Chicago & London: The University of Chicago Press)
- Kuhn, Th.S. (1974) = (1977) "Second Thoughts on Paradigms", en *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (Chicago & London: The University of Chicago Press): 293-319
- Kuhn, Th.S. (1982) "Commensurability, Comparability, Communicability", *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (Volume Two: Symposia and Invited Papers): 669-688
- Kurke, L. (1999) *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece* (Princeton: Princeton University Press)
- Kusch, M. (ed.) (2000) *The Sociology of Philosophical Knowledge* (Dordrecht: Kluwer)
- Kuukkanen, J.-M. (2009) "Toward a Philosophy of the History of Thought", *JPhH* 3: 25-54
- Kuukkanen, J.-M. (2013) "Representationalism and Non-representationalism in Historiography", *JPhH* 7: 453-479
- Kyriakidi, N. (2007) *Aristophanes und Eupolis. Zur Geschichte einer dichterischen Rivalität* (Berlin & New York: De Gruyter)
- Kyriakou, P. (2002) "The Violence of Nomos in Pindar fr. 169a", *MD* 48: 195-206

- La Capra, D. (1980) "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", *He&Th* 19: 245-276
- La Face, A. (1969) *Ricerche antifontee* (Palermo: Palumbo)
- Laclau, E. & Ch. Mouffe (1987) = (2001) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (SE) (London and New York: Verso)
- Laclau, E. (1996) *Emancipation(s)* (London-New York: Verso)
- Laclau, E. (2005) *On Populist Reason* (London-New York: Verso)
- Laclau, E. (2011) "Identidad y Hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de las lógicas políticas", en J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (México: Fondo de Cultura Económica): 51-94
- Laclau, E. (2014) *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Laclau, E. (ed.) (1994) *The Making of Political Identities* (London: Verso)
- Lacore M. (1997) "L'homme d'acier, ἀδαμάντινος ἀνὴρ. De l'Anonyme de Jamblique à Platon". *REG* 110: 399-419
- Lacore, M. (2012) "L'«Anonyme»: un palimpseste démocratéen dans le *Protreptique* de Jamblique?", *Kentron* 28: 131-158
- Lafargue, Ph. (2013) *Cléon, le guerrier d'Athéna* (Paris: Ausonius)
- Láin, P. (1970). *La Medicina Hipocrática*, (Madrid: Revista de Occidente)
- Láin, P. (1987). *La Curación por la palabra en la Antigüedad Clásica* (Barcelona: Anthropos)
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Lakoff, G. (1993) "The Contemporary Theory of Metaphor", en A. Ortony (ed.) *Metaphor and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press): 185-238
- Laks, A. & Most, G. (2016) *Early Greek Philosophy*, 9 vols. (LCL)
- Laks, A. (1997) "Du témoignage comme fragment", en G. W. Most (éd.) *Collecting Fragments-Fragmente sammeln*, Aporemata 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht): 237-272
- Laks, A. (2006) = (2010) *Introducción a la filosofía "presocrática"* (Madrid: Gredos)
- Lamb, R. (2009a) "Recent Developments in the Thought of Quentin Skinner and the Ambitions of Contextualism", *JPhH* 3: 246-65
- Lamb, R. (2009b) "Quentin Skinner's Revised Historical Contextualism: A Critique", *HHS* 22 (3): 51-73
- Lamb, W.R.M. (1930) *Lysias* (LCL)
- Lambert, S. (1993) *The Phratries of Attica* (Ann Arbor: University of Michigan Press)
- Lami, A. (1991) = (1995) *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle* (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli)
- Lana, I. (1950) *Protagora* (Torino: Università di Torino Pubblicazione)
- Lana, I. (1973) *Studi sul pensiero pokranzlítico clásico* (Napoli: Guida)
- Landfester, M. (ed.) (2006) *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World. Classical Tradition I: A-Del* (Leiden & Boston: Brill)
- Lane, M. (2012) "Doing Our Own Thinking for Ourselves: On Quentin Skinner's Genealogical Turn", *JHI* 73 (1): 71-82
- Lane, M.S. (2014) *Greek and Roman Political Ideas* (Harmondsworth: Penguin)

- Lang, M. (1972) "Cleon as the Anti-Pericles", *CPh* 67: 159-169
- Lang, M.L. (1984) *Herodotean Narrative and Discourse* (Cambridge MA: Harvard University Press)
- Langdon, K. (1976) *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, [*Hesperia* suppl. XVI] (Princeton: American School of Classical Studies at Athens)
- Lanni, A. (2006) *Law and Justice in the Courts of Classical Athens* (Cambridge: Cambridge university Press)
- Lanni, A. (2012) "Publicity and the Courts of Classical Athens", *YJLH* 24 (1): 119-135
- Lanza, D. (1979) *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni* (Napoli: Liguori)
- Lanzillotta, E. & Costa, V. (dirs.) (2002-ss.) *I frammenti degli storici greci*, 13 vols. (Roma: Tored)
- Lara Nava, D. (2004). "El prestigio del médico hipocrático", *CFC(G)* 14: 45-58.
- Lara Nava, D. (2006) "Praxis y reflexión del médico antiguo", *EClás* 129: 11-34.
- Laslett, P. (1949) "Introduction", en Sir Robert Filmer, *Patriarcha and other political works* (Oxford: Blackwell): 1-46
- Lasserre, F. (1966) *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (Berlin: De Gruyter)
- Lasserre, F. (1976) "Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions", *MH* 33: 65-84
- Lateiner, D. (1984) "Herodotean Historiographical Patterning. The Constitutional Debate", *QS* 20: 257-284
- Lateiner, D. (1989) *The Historical Method of Herodotus* (Toronto: University of Toronto Press)
- Latte, K. (1953-66) *Hesychii Alexandrini lexicon*, 2 vols. (Copenhagen: Munksgaard)
- Lauer, J.-Ph. & Picard, Ch. (1955) *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Lavandera, B. (1985) *Curso de Lingüística para el análisis del discurso* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina)
- Lavilla de Ler, J. (2014). *El lógos y la filosofía. Una re-lectura de Fedro* [Tesis Doctoral] (Barcelona: Universitat de Barcelona)
- Lazarus, S. (1996) *Anthropologie du nom* (Paris: Éditions du Seuil)
- Lazzarato, M. (2006) *Políticas del acontecimiento* (Buenos Aires: Tinta Limón)
- Le Goff, J. (1974) "Les mentalités: une histoire ambiguë", en J. Le Goff & P. Nora (dir.) *Faire de l'histoire*, t. III (Paris: Gallimard)
- Le Goff, J. (1978) "L'histoire nouvelle", en J. Le Goff (dir.) *La nouvelle histoire* (Paris: Retz)
- Le Goff, J. (2001) *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa)
- Leão, D. (2004) "Matéria religiosa: Processos de Impiedade (*asebeia*)", en D. F. Leão, L. Rossetti & M. do Céu Fialho (coords.) *NOMOS: Direito e sociedade na Antiguidade Clássica* (Madrid: Ediciones Clásicas): 201-226.
- Leão, D. (2013) "*Asebeia*", en R. S. Bagnall et al. (eds.) *The Encyclopedia of Ancient History* (London: Wiley-Blackwell): 815–816
- Leclerc, G. (1996) *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et le généalogie de la croyance* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Ledger, G. (1989) *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style* (Oxford: Oxford University Press)

- Lee, H. (2005) *Die sophistische Rechtsphilosophie in den platonischen Dialogen Protagoras, Theaitetos und Gorgias (Protagoras, Hippias von Elis, Gorgias, Polos, Kallikles)* Mannheim (Dissertation)
- Lefort, C. (1980) = (1994) “Droits de l’homme et politique”, en *L’invention démocratique* (Paris: Fayard): 45-83
- Lefort, C. (1981) = (1986) “Permanence du théologico-politique?”, en *Essais sur le politique: XIX^e-XX^e siècles* (Paris: Éditions du Seuil): 275-329
- Lefort, C. (1990) *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión)
- Lefort, C. (2011) *Democracia y representación* (Buenos Aires: Prometeo)
- Legrand, P.E. (1932) *Hérodote. Introduction* (Paris: Belles Lettres)
- Legrand, Ph.-E. (1930-54) Hérodote, *Histoires*, 9 vols. (Paris: Les Belles Lettres) [vol. 1 (1932); vol. 2 (1930); vol. 3 (1939); vol. 4 (1960); vol. 5 (1946); vol. 6 (1948); vol. 7 (1951); vol. 8 (1953); vol. 9 (1954)].
- Lehmann, H. & Richter, M. (eds.) (1996) *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte* (Washington DC: German Historical Institute)
- Leibniz, G. (1765) = (1921) *Nouveaux essais sur l’entendement humain* (Paris: Flammarion)
- Lekas, P. (1988) *Marx on Classical Antiquity: Problems of Historical Methodology* (New York: St Martin’s Press)
- Lenfant, D. (2002) “Protagoras et son procès d’impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?”, *Ktéma* 27: 135-54
- Lenz, F.W. & Behr, C.A. (1976-80) *P. Aelii Aristidis Opera quae Exstant Omnia*, 2 vols. (Leiden: Brill)
- Leonard, W.E. (1908) *The Fragments of Empedocles* (Chicago: The Open Court Publishing)
- Lesky, A. (1957/58) = (1971) *Geschichte der griechischen Literatur* (Bern & München: Francke Verlag)
- Leszl, W. (2009) *I Primi Atomisti: raccolta di testi che riguardano Leucippo e Democrito* (Florence: L.S. Olschki)
- Lévêque, P. & Vidal-Naquet, P. (1964) *Clisthène l’Athénien. Essai sur la représentation de l’espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon* (Paris: Les Belles Lettres)
- Levi, A. (1940) “Studies on Protagoras. The Man-Measure Principle: Its Meaning and Applications”, *Philosophy* 15 (58): 147-167
- Levi, A. (1940) “The Ethical and Social Thought of Protagoras”, *Mind* 49: 284–302.
- Levi, A. (1966) *Storia della sofistica* (Napoli: Morano)
- Levystone, D. (2014) “Antiphon: indifférence de la nature, misère des lois humaines”, *Phoenix* 68 (3/4): 258-290
- Lewis, D.W. (1971) “Isegoria at Athens: When Did It Begin?”, *Historia* 20 (2): 129-40
- Lewis, J. (2006) *Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens* (London: Duckworth)
- Lewkowicz, I. (2004) = (2008) *Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez* (Buenos Aires: Paidós)
- Lexicon of Greek Personal Names* (Oxford: Oxford University Press) <versión online: <http://www.lgpn.ox.ac.uk/index.html>>
- Li Vigni, F. (2010) *Protagora e l’arte politica* (Napoli: La Scuola di Pitagora)

- Lida de Markiel, M.R. (2009) Heródoto, *Los nueve libros de la historia* (CGL)
- Liddel, P. (2007) *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens* (Oxford: Oxford University Press)
- Liddel, P. (2007) *Civic Obligation and Individual Liberty in Classical Ancient Athens* (Oxford : Oxford University Press)
- Liddell, H.G. & Scott, R. (eds.) (1940) *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press)
- Liñares, L. (2006) Hesíodo, *Teogonía/Trabajos y días* (CGL)
- Lippard, L.R. (2004) *Seis años: la desmaterialización del objeto artístico (de 1966 a 1972)* (Madrid: Akal)
- Lipsius, J.H. (1905-1915) *Das attische Recht und Rechtsverfahren mit Benutzung des Attischen Processes*, 3 vols. (Leipzig: O.R. Reiland)
- Littré, E. (1844) *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, 9 vol. (Paris: Baillière) [vol. I: *De l'ancienne médecine*; vol. II: *Traité des airs, des eaux et des Lieux, Du pronostic, Du régime dans les maladies aiguës*; vol. III: *Épidémies (livre III), Des plaies de tête, De l'officine du médecin*; vol. IV: *Des articulations, Mochlique, Aphorismes, Serment, Laloï*; vol. V: *Épidémies (livres IIe-VIIe)*; vol. VI: *De l'art, De la nature de l'homme, Du régime salutaire, Des vents, De l'usage des liquides, Des maladies (livre premier), Des affections, Des lieux dans l'homme, De la maladie sacrée, Des plaies, Des hémorrhoides, Des fistules, Du régime (livres i-IV)*; VII: *Des maladies (livres IIe-IVe), Affections internes, Remarques sur les médecins cniadiens, De la nature de la femme, De Foetus de sept mois, De la génération, De la nature de l'enfant*; vol. VIII:
- Livov, G. (2015) Aristóteles, *Política* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo)
- Lloyd, G. (1987) *Polaridad y analogía Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego* (Madrid: Taurus)
- Lloyd-Jones, H.J. (1972) "Pindar Fr. 169", *HSCPh* 76: 45-56
- Lobel, E. & Page, D.L. (1955) *Poetarum Lesbiorum fragmenta* (Oxford: Clarendon Press)
- Löbl (1989) *Demokrit. Text zu seiner Philosophie. Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und interpretiert. «Elementa - Texte» Bd. IV* (Amsterdam/Atlante: Rodopi)
- Lombardi, (2011) "Ética, política ed economia nell'Anonimo di Giamblico (*VS* 89,7,1-9). Un esempio di ideologia democratica del V o IV sec.?", *RhM* 154: 129-151
- Lombardi, M. (1997) "Il principio dell'ἐπιμειξία dei beni nell'Anonimo di Giamblico (*Vorsokr.* 89, 7, 1-9)", *RFIC* 125: 263-285
- Longo Auricchio, F. (1988) Ermarco, *Frammenti* (Napoli: Bibliopoli)
- Longrigg, J. (1993). *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* (London & New York: Routledge).
- López Alcalá, J.G. (1990) "Alcidamante, *Acerca de los que elaboran discursos escritos o Acerca de los sofistas*", *Nova Tellus* 8: 243-263
- López Barja de Quiroga, P. & García Fernández, E. (2005) Aristóteles, *Política* (Madrid: Istmo)
- López Barja de Quiroga, P. (2012) "La ciudad antigua no era un Estado", en E. Dell'Elicine, H. Francisco, P. Miceli y A. Morin (coords.) *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado* (Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento): 79-92

- López Castellón, E. (1999) Platón, *Menón* (Madrid: Istmo)
- López Cruces, J.L.; Campos Daroca, J. & Márquez Guerrero, M. A. (2005) Alcídamente de Elea, *Testimonios y fragmentos*; Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro* (BCG)
- López Eire, A. (1980-85) Demóstenes, *Discursos políticos*. 3 vols. (BCG)
- López Eire, A. (1997) *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional* (Salamanca: Logo)
- López Eire, A. (2000) “Retórica y política”, en *Retórica, Política e Ideología: Desde la Antigüedad hasta nuestros días III* (Salamanca: Logo): 99-139
- Loroux, N. & Miralles, C. (dirs.) (1998) *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne* (Paris: Belin)
- Loroux, N. (1986) “Repolitiser la cité”, *L'Homme* 97-98: 239-255
- Loroux, N. (1993) “Éloge de l'anachronisme en histoire”, *Le Genre humain* 27: 23-39
- Loroux, N. (1993) = (2012) *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la 'ciudad clásica'* (Buenos Aires: Katz)
- Loroux, N. (1994) = (2003) *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego* (Buenos Aires: Biblos)
- Loroux, N. (1997) = (2008) *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* (Buenos Aires: Katz)
- Loroux, N. (1999) *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque* (Paris: Gallimard)
- Loroux, N. (2007) “Política ateniense del mito”, en *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas* (Buenos Aires: Cuenco del Plata): 47-61
- Loroux, N. (2007) *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas* [1996] (Buenos Aires: Cuenco del Plata)
- Loroux, N. (2008) *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía* (Madrid: Akal)
- Lorenz, Ch. (1994) “Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for ‘Internal Realism’”, *H&Th* 33/3: 297-327
- Lorenz, Ch. (1998) “Can Histories Be True?: Narrativism, Positivism and the ‘Metaphorical Turn’”, *H&Th* 37(3): 309-329
- Lotman, I. (1982) *Estructura del texto artístico* (Madrid: Istmo)
- Lovejoy, A.O. (1933) = (1971) *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press)
- Lovejoy, A.O. (1936) *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press)
- Lovejoy, A.O. (1940) “Reflections of the History of Ideas”, *JHI* 1 (1): 3-23
- Löwith, K. (1935) *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, en *Sämtlichen Schriften*, Bd. 6 (Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1987)
- Löwith, K. (1940) = (2004) *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, Verlag J. B. Metzler)
- Löwith, K. (1941) *Von Hegel zu Nietzsche*, en *Sämtlichen Schriften*, Bd. 4 (Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988)
- Lozano Nembrot, M. (2016) “Amores en pugna: desarrollos y tensiones de la concepción de éros en Esquines y Platón”, *Controversia* 12: 30-36

- Lübbe, H. (1965) *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (München, Verlag Karl Alber Freiburg, 2003)
- Luccioni, J. (1947) *Les idées politiques et sociales de Xenophon* (Paris: Ophrys)
- Ludwig, P.A. (2002) *Eros & Polis. Desire and Community in Greek Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Luria, S. (1970) = (2014) *Democrito: Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario* (Milano: Bompiani)
- Lynch, P. (1972) *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution* (Berkeley & California: University of California Press)
- Maas, E. (1887) "Zur Geschichte der griechischen Prosa", *Hermes* 22: 566-95
- MacDowell, D. (1962) *Andocides: The Mysteries* (Oxford: Clarendon Press)
- MacDowell, D. (2005) "The Athenian procedure of *Dokimasia* of Orators", en R. W. Wallace & M. Gagarin (eds.) *Symposium 2001* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften): 79-87
- MacDowell, D.M. (1982) *Gorgias, Encomium of Helen* (Bristol: Bristol Classical Press)
- MacDowell, D.M. (1997) *The Law in Classical Athens* (Ithaca: Thames and Hudson)
- MacDowell, J. (1973) *Plato, Theaetetus* (Oxford: Oxford University Press)
- Macé, A. (2012) "La naissance de la nature en Grèce ancienne", en S. Hbaer & A. Macé (eds.) (2012) *Anciens et Modernes par-delà nature et société* (Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté): 47-84
- Macé, A. (2014) "Deux formes du commun en Grèce ancienne", *Annales (HSS)* 69(3): 659-688
- Macé, A. (dir.) (2013) *Le savoir public: La vocation politique du savoir en Grèce ancienne* (Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté)
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth)
- Macpherson, C.B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press)
- Maguire, J.P. (1947) "Plato's Theory of Natural Law", *YCLS* 10: 151-178
- Mah, H. (2000) "Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians", *JMH* 72 (1): 153-182
- Maidment, K.J. & Burtt, I.O. (1941-54) *Minor Attic Orators*, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press) [vol. I: K.J. Maidment (1941); vol. II: I.O. Burtt (ed.) (1954)]
- Maier, H. (1913) *Sokrates: sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Tübingen: Mohr)
- Mandilaras, B.G. (2003) *Isocrates, Opera Omnia*, 3 vols. (T)
- Mansfeld, J. (1972) "Man Measure and Sense-Perception", *Theta-Pi* 1: 128-139
- Mansfeld, J. (1981) "Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons", en Kerferd (ed.) (1981): 38-53
- Mansfeld, J. (1983) "Apollodorus on Democritus", *Hermes* 111: 253-8
- Mansion, S. (1961) "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote", en *Aristote et les problèmes de la méthode* (Louvain & Paris: Publications universitaires de Louvain, 1980): 35-56
- Manuwald, B. (1999) = (2006) *Platon, Protagoras: Übersetzung und Kommentar* (Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht)

- Manuwald, B. (2013) "Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?", en van Ophuijsen, van Raalte & Stork (eds.) (2013): 163-177.
- Marchand, S. & Ponchon, P. (2017) Platon, *Gorgias*. *Suivi de «Éloge d'Hélène» de Gorgias* (Paris: Les Belles Lettres)
- Marchant, E.C. (1900-1921) *Xenophontis opera omnia*, 5 vols. (Oxford: Clarendon Press) [vol. 1: *Hellenica* (1900); vol. 2: *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apologia Socratis* (1921); vol. 3: *Anabasis* (1904); vol. 4: *Cyropaedia* (1910); vol. 5: *Hiero, Agesilaus, De republica Lacedaemoniorum, De vectigalibus, Hipparchius, De re equestri, Cynegeticus, Atheniensium respublica* (1920)]
- Marchart, O. (2007) *The Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburg, Edinburg University Press)
- Marchese, A. & Forradellas, J. (2007) *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria* (Barcelona: Ariel)
- Marcos Casquero, M.-A. & Domínguez García, A. (2006) Aulo Gelio, *Noches áticas*, 2 vols. (León: Universidad de León)
- Marcos, G. & Díaz, M.E. (eds.) *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires.
- Marcovich, M. (1967) *Heraclitus*, editio maior (Mérida: The Los Andes University Press)
- Marcovich, M. (1968) Heraclitus, *Texto griego y versión castellana* [editio minor] (Mérida: Talleres Gráficos Universitarios)
- Marcovich, M. (1986) *Refutatio Omnium Haeresium* (Berlin: Walter de Gruyter)
- Marcovich, M. (1995) *Tatiani Oratio ad Graecos* (Berlin/New York: De Gruyter)
- Marcovich, M. (1999-2008) Diogenis Laertii, *Vitae Philosophorum*, 2 vols., (T)
- Marcovich, M. (2007) Eraclito: *Frammenti*, en Marcovich, Mondolfo & Tarán (eds.) (2007): 361-786
- Marcovich, M.; Mondolfo, R. & Tarán, L. (eds.) (2007) *Eraclito: testimonianze, imitazioni e frammenti* (Milano: Bompiani)
- Marr, J.L. & Rhodes, P.J. (2008) The 'Old Oligarch', *The «Constitutions of the Athenians» attributed to Xenophon* (Oxford: Aris & Phillips Classical Texts)
- Marshall, P.K. (1968) *A. Gellii Noctes Atticae*, 2 vols (OCT)
- Mársico, C. & Divenosa, M. (2005) Platón, *República* (CGL)
- Mársico, C. (2010) *Zonas de tensión dialógica: Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega* (Buenos Aires: Ediciones del Zorzal)
- Mársico, C. (2012) Platón, *Eutidemo* (Buenos Aires: Losada)
- Mársico, C. (2012) *Sócrates y los socráticos* (Buenos Aires. Miluno)
- Mársico, C. (2014) *Filósofos Socráticos*, 2 vols. (Buenos Aires: Losada)
- Martin, M. (2000) *Verstehen: The Uses of Understanding in the Social Sciences* (New Brunswick NJ: Transaction)
- Martínez Orozco, C.A. (2013) "Quentin Skinner y la Escuela de Cambridge", *Papeles* 5 (10): 9-20.
- Marx, K. & Engels, F. (1845) = (1932) *Die deutsche Ideologie*, en MEW, Bd. 3
- Marx, K. (1859) *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en MEW, Bd. 13.7
- Marx, K. (1862/63) *Theorien über den Mehrwert*, en MEW, Bd. 26.1

- Marx, K. (1980) *Obras escogidas*, vol. I (Moscu: Progreso)
- Marx-Engels-Werke*, 44 vols. (Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus) [Bd. 1-42], (Berlin: Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung) [Bd. 43], (Berlin: Dietz Verlag) [Bd. 44]
- Mass, E. (1887) "Zur Geschichte der griechischen Prosa 2: Herodot und Isokrates", *Hermes* 27: 581-595
- Masterman, M. (1970) "The Nature of a Paradigm", en Lakatos & Musgrave (eds.) (1970): 59-89
- Mathieu DeBakker, Evert Van Emde Boas, Luuk Huitink & Albert Rijksbaron (2017) *The Cambridge Grammar of Classical Greek* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Mathieu, G. & Brémond, E. (1942) *Isocrate, Discours*, 4 vols. (B)
- Matravers, D. & Pike, J. (eds.) (2003) *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (London-New York: Routledge)
- Mayer, H. (1913) *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymie bei den Griechen* (Paderborn: Ferdinand Schöningh)
- Mazarakis-Ainian, A. (1988) "Early Greek temples. Their Origins and Function, en R. Hägg, N. Marinatos & G. C. Nordquist (eds.) *Early Greek Cult Practice. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, Series in 4, XXXVIII (Stockholm): 105-119
- Mazarakis-Ainian, A. (1997) *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in early Iron Age Greece (110-700 BC)* (Jonsered: Paul Aströms Förlag)
- Mazzarino, S. (1965-1966) *Il pensiero storico classico*, 2 vols. (Bari: Laterza)
- McCarthy, G. (2003) *Classical Horizons: The Origins of Sociology in Ancient Greece* (Albany: State University of New York Press)
- McCormick, J. (1997) *Carl Schmit's Critique of Liberalism. Against Political as Technology* (Cambridge: Cambridge University Press)
- McCullagh, Ch.B. (1984) *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge, MA: Cambridge University Press)
- McCullagh, Ch.B. (1998) *The Truth of History* (New York: Routledge)
- McDiarmid, J.B. (1953) "Theophrastus on the Presocratic Causes", *Harvard Studies in Classical Philology* 61: 85-156
- McDowell, D. (1991) *The Law in Classical Athens*, New York.
- McGlew, J. (2012) "Fighting Tyranny in Fifth-Century Athens: democratic Citizenship and the Oath of Demophantus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* vol. 55 (2): 91-99
- McKirahan, R.D. (1984) "Socrates and Protagoras on ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ and Justice, *Protagoras* 333-334", *Apeiron* 18 (1): 19-25
- McNally, D. (2016) "Ellen Meiksins Wood obituary", *The Guardian*, Feb 10
- Medina Gonzalez, A. et al. (2000) Eurípides, *Tragedias*, 3 vols. (BCG) [vol. 1 (A. Medina Gonzalez & J.A. López Férez): *Alceste, Medea, Las Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*; vol. 2 (J.L. Calvo Martínez): *Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros*; vol. 3 (C. García Gual): *Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes*]
- Meier, Ch. (1977) "Der Wandel der Politischen-Sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr.", *ABG* 21 (1): 7-41
- Meier, Ch. (1981) *Entstehung des Begriffs «Demokratie». Vier Prolegomena zur einer historischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)

- Meier, Ch. (1984) *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Meier, Chr. (1988) *Die politische Kunst der griechischen Tragödie* (München: C. H. Beck)
- Meier, H. (1943) *Socrate: la sua opera e il suo posto nella storia*, 2 vols. (Firenze: La Nuova Italia)
- Meier, H. (1988b) = (2013) *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden* (Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler)
- Meiggs, R. & Lewis, D. (2004) *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the fifth Century BC*, Revised Edition (Oxford: Clarendon Press)
- Meinecke, F. (1959) *Die Entstehung des Historismus*, en H. Herzfeld, C. Hinrichs, W. Hofer (ed.) *Werke*, Bd. 3 (München: Oldenbourg)
- Meinecke, F. (1963) *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (3. Auflage), en H. Herzfeld, C. Hinrichs, W. Hofer (ed.) *Werke*, Bd. 1 (München: Oldenbourg)
- Meinecke, F. (1965) *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte* (2. Auflage), en H. Herzfeld, C. Hinrichs, W. Hofer (ed.) *Werke*, Bd. 4 (München: Oldenbourg)
- Meineke, A. (1839) *Fragmenta comitorum graecorum*, 5 vols. (Berlin: G. Reimeri)
- Meineke, A. (1849) = (1958) Stephan von Byzanz, *Ethnika* (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt)
- Meineke, A. (1877) *Strabonis geographica*, 3 vols. (Leipzig: Teubner)
- Mejer, J. (1972) "The Alleged New fragment of Protagoras", *Hermes* 100 (2): 175-178
- Melero [Bellido], A. (1992a) "La Dicción del Drama Satírico", *Fortunatae* 2: 173-186
- Melero [Bellido], A. (1992b) "El hiporquema de Pratinas y la dicción satírica", en J. A. Lopez-Férez (ed.) *Estudios actuales sobre textos griegos* (Madrid: UNED)
- Melero [Bellido], A. (2008) "Algunas notas a Mosquión (fg. 6 N/S) sobre a idea de progreso", *CFC (G)* 18: 189-199
- Melero Bellido, A. (2000) *Sofistas, Testimonios y fragmentos* (BCG)
- Mensching, E. (1963) *Favorin von Arelate. Der erste Teil der Fragmente. Memorabilien und Omnigena historia* (Berlin: De Gruyter)
- Menzel, A. (1910) "Protagoras als Gesetzgeber von Thurii", *Berichte über die Verhandlungen Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig (Philologisch-historische Klasse)* 62: 191-229
- Menzel, A. (1910) "Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie", *Zeitschrift für Politik* 3: 205-238
- Menzel, A. (1922) *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren* (Wien/Leipzig: Franz Deuticke)
- Meritt, B. (1940) *Epigraphia Attica* (Cambridge: Harvard University Press)
- Merritt, B.D.; Wade-Gery, H.T. & McGregor, M.F. (1939–53) *The Athenian Tribute Lists*, 4 vols. (Cambridge, Cambridge University Press)
- Merry, W.W. (1879) Aristophanes, *The Clouds* (Oxford: Clarendon Press)
- Meza, J. (1999) "El retorno de Calicles", *Isonomía* 11: 115-127
- Mhire, J.J. & Frost, B.-P. (ed.) (2014) *The Political Theory of Aristophanes: Explorations in Poetic Wisdom* (Albany: State University of New York Press)

- Michael Gronewald & Adolph Gesché (ed.) *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Tl 3: Kommentar zu Psalm 29-34*, "Papyrologische Texte und Abhandlungen" 8 (Bonn: Habelt, 1968)
- Miguel, H. (2005) "Herramientas para una topografía de estados de cosas. Segunda parte: el espacio", en H. Faas, A. Saal & M. Velasco (eds.) *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de las XV Jornadas*, Vol. 11 (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba): 517-52
- Mikalson, J. (2002) "Religion in Herodotus", en Bakker, de Jong & van Wees (eds.) (2002): 187-98
- Mikalson, J. (2003) *Herodotus and Religion in the Persian Wars* (Chapel Hill: University of North Carolina Press)
- Mikalson, J.D. (1975) *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year* (Princeton: Princeton University Press)
- Millender, E. (2002a) "Νόμος Δεσπότης: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in. Fifth-Century Thought", in V. B. Gorman & E. W. Robinson (eds.) *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A.J. Graham* (Leiden: Brill): 33-59
- Millender, E. (2002b) "Herodotus and Spartan Despotism", en A. Powell & S. Hodkinson (eds.) *Sparta Beyond the Mirage* (London: The Classical Press of Wales): 1-61
- Miller, M. (1993) "Cannons and the Challenge of Gender", *The Monist* 76 (4): 477-493
- Minar, E.L. (1942) *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory* (London/Baltimore: Waverly Press)
- Missiou, A. (1992) *The Subversive Oratory of Andokides. Politics, Ideology and Decision-Making in Democratic Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Missou, A. (2011) *Literacy and Democracy in Fifth-Century Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Mitchell, A.G. (2012) *Greek Vase-Painting and the Origins of Visual Humor* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Mitchell, L.G. & Rhodes, P.J. (1996) "Friends and Enemies in Athenian Politics", *G&R* 43 (1): 11-30.
- Mitrović, B. (2011) "Atribution of Concepts and Problems with Anachronism", *H&Th* 50: 303--327
- Momigliano, A. (1978) "Greek historiography", *H&Th* 17: 1-28
- Momigliano, A. (1987) "L'histoire entre la médecine et la rhétorique", en G. Gadoffre & P. Chaunu (dir.) *Certitudes et incertitudes de l'histoire. Trois colloques sur l'histoire de l'Institut collégial européen* (Paris: Presses Universitaires de France): 31-41
- Momigliano, A. (1993) "La retórica de la historia y la historia de la retórica: acerca de los tropos de Hayden White", *Historias* 29: 3-11
- Mommsen, Th. (1875) *Römisches Staatsrecht* (Leipzig: Hirzel)
- Mondolfo, R. (1936) *Feuerbach y Marx: la dialéctica y el concepto marxista de la historia* (Buenos Aires: Claridad, 2006)
- Mondolfo, R. (1940) *El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles* (Córdoba: Editorial Universitaria)

- Mondolfo, R. (1949) *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la filosofía* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán)
- Mondolfo, R. (1982) *Historia del pensamiento antiguo*, 2 vols. (Buenos Aires: Losada)
- Mondolfo, R. (2004) *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (Buenos Aires: Siglo XXI)
- Monoson, S. (1994) "Citizen as *Erastes*: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration", *PTh* 22 (2): 253-276
- Monro, D.B. & Allen, T.W. (1912) = (1969-74) *Homeri Opera*, 4 vols (OCT)
- Monteils-Laeng, L. (2013) "La figure du sophiste selon Platon. Protagoras ou les ambivalences du savoir public", en A. Macé (dir.) (2013): 265-282
- Montiglio, S. (2000) "Wandering Philosophers in Classical Greece", *JHS* 120, 86-105
- Montoya Correa, M. P. (2016) "Tres perspectivas en materia de justicia: Calicles, el mito de Protágoras y la noble mentira socrática", *Co-herencia* 13 (24): 85-104
- Moore, G.E. (1939) "Proof of an External World", en *Selected Writings*, edited by Th. Baldwin (London: Routledge, 2013): 147-170
- Morales Otal, C. et al. (1985-2004) Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, 13 vols. (BCG)
- Morau, P. (1973-2001) *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 vols. (Berlin: De Gruyter) [vol. 1: "Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr." (1973); vol. 2: "Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n.Chr." (1984); vol. 3: "Alexander von Aphrodisias"]
- Moreno Leoni, A. (2015) "Introducción al dossier: «Intelectuales griegos y poder romano»", *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 8: 1-9
- Moreno, J.E. (2015) "Pensar la ideología y las identidades políticas. Aproximaciones teóricas y usos prácticos", *Estudios Políticos* 35: 39-59
- Morgan, K. (2000) *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Morrison J.S. (1949) "An Introductory Chapter in the History of Greek Education", *Durham Univ. J.* 41: 55-63
- Morrison, J.S. (1941) "The Place of Protagoras in Athenian Public Life", *CQ* 35: 1-9
- Morrison, J.S. (1956) "Pythagoras of Samos", *CQ* 50: 135-156
- Morrison, J.S. (1961) "Antiphon", *PCPhS* 187: 49-58
- Morrow, G. (1948) "Plato and the Law of Nature", en M. R. Konvitz & A. E. Murphy (eds.) *Essays in Political Theory presented to G. H. Sabine* (Ithaca: Cornell University Press): 17-44.
- Moscarelli, E. (2014) *Sofoi, Sofisti: Filosofi* (Napoli: Liguori Editore)
- Moscarelli, L. (2016) *Le parole de Protagoras. Fragments et témoignages* (Paris: L'Harmattan)
- Moss, J. (2012) "Soul-Leading: The Unity of The *Phaedrus*, Again", *OSAPh* 43: 1-23
- Mossé, C. (1962) *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IVe siècle avant J.-C.* (Paris: PUF)
- Mossé, C. (1969) = (2005) *Les grecs inventent la politique* (Bruxelles: Editions Complexe)
- Mossé, C. (1970) *Las doctrinas políticas en Grecia* (Barcelona: A. Redondo)
- Mossé, C. (1995) *Politique et société en Grèce ancienne. Le «modèle» athénien* (Paris: Aubier)
- Mossé, C. (2005) = (2007) *Pericles. El inventor de la democracia* (Madrid: Espasa)

- Most, G. *et al.* (2014-2018) *Fragmenta comica*, 15 vols. (Mainz: Verlag Antike) [Bd. 3.2: “Kratinos Archilochoi-Empipramenoi, fr. 1-68” (F. P. Bianchi 2016); Bd. 6: “Hermippos” (N. Comentale, 2017); Bd. 8.1: “Eupolis, Testimonia and Aiges-Demoi” (S. D. Olson, 2017); Bd. 8.2: “Eupolis Heilotes-Chrysoun genos, fr. 147-325” (S. D. Olson, 2016); Bd. 8.3: “Eupolis fr. 326-497” (S. D. Olson, 2013); Bd. 9.1: “Nikochares-Xenophon” (Ch. Orth, 2015); Bd. 9.2: “Aristomenes-Metagenes” (Ch. Orth, 2014); Bd. 10.9: “Aristophanes fr. 590-674” (A. Bagordo, 2016); Bd. 10.10: “Aristophanes fr. 675-820” (A. Bagordo, 2017); Bd. 10.3: “Aiolosikon-Babylonioi, fr. 1-100” (Ch. Orth, 2017); Bd. 12: “Archippos” (E. R. Miccolis, 2018); Bd. 15: “Nicofonte” (M. Pellegrino, 2013); Bd. 17: “Anaxandrides” (B. W. Millis, 2015); Bd. 20: “Amphis” (A. Papachrysostomou, 2016)]
- Mouffe, Ch. (1993) *The Return of the Political* (Londo-New York: Verso)
- Mouffe, Ch. (2000) *The Democratic Paradox* (London-New York: Verso)
- Mouffe, Ch. (2005) *On the Political* (London-New York: Routledge)
- Moulton, C. (1972) “Antiphon the Sophist, *On Truth*”, *TPAPhA* 103: 329-366
- Mouraviev, S. (1999-2011) *Heraclitea*, 11 vols. <continúa> (Sankt Augustin: Academia Verlag) [II (*Traditio*), A (*Textes. Témoignages et citations*), 1: D’Épicharme à Philon d’Alexandrie (1999), 2: De Sénèque à Diogène Laerce (2000), 3: De Plotin à Étienne d’Alexandrie (2002), 4: De Maxime le Confesseur à Pétrarque (2003); III (*Recensio*), 1: *Memoria heraclitea* (La vie, la mort et le livre d’Héraclite, 2004), 2: *Placita Heraclitea* (Thèses et doctrines attribuées à Héraclite par les Anciens, 2008), 3: *Fragmenta Heracliti*, A (Le langage de l’Obscur, 2002), B (Les textes pertinents), i (Textes, traductions et apparats I-III, 2006a), ii (Langue et forme, 2006b), iii (Notes critiques, 2006c); IV (*Refectio*), A (Le Livre «Les Muses» ou «De la Nature»: Liber ut a nobis restitutus, 2011)]
- Mourelatos, A.P.D. (1965) “Heraclitus, fr. 114”, *AJPh* 86 (3): 258-66
- Mras, K. (1954-56) *Die Preparatorio evangelica*, en *Eusebius Werke*, Bd. 8 (Berlin: Akademie Verlag)
- Mühl, M. (1975) *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Muir, J.V. (1982) “Protagoras and Education at Thourioi”, *G&R* 29 (1): 17-24
- Mülke, C. (2002) *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13, 32-37 West): Enleitung, Text, Übersetzung, Kommentar* (Leipzig: K.G. Saur)
- Müller, K. (1841-1872) *Fragmenta Historicum Graecorum* (Paris: Ambroise Firmin-Didot) = M. Berti (online) *Digital Fragmenta Historicum Graecorum* (Leipzig: Universität Leipzig) <www.dfhg-project.org>
- Mundhenk, S. (2014) “Socrates, Antiphon, and the True Nature of Justice”, *Aporia* 24 (2): 1-11
- Muñoz Delgado, L. (2001) *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos. Diccionario Griego-Español*, Anejo V (Madrid: CSIC) <versión online: <http://dge.cchs.csic.es/lmpg/>>
- Murray, G. (1902-13) *Euripidis fabulae*, 3 vols. (OCT) [vol. 1 (1902); vol. 2 (1913); vol. 3 (1902)]
- Murray, G. (1955) *Aeschylus tragoediae* (OCT)

- Murray, G.G.A. (1912) "Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy", en Harrison (1912): 341-366
- Murray, J.S. (1994) "Interpreting Plato on Sophistic Claims and the Provenance of the 'Socratic Method'", *Phoenix* 48 (2): 115-134
- Murray, O. (1980) = (1983) *Grecia arcaica* (Madrid: Taurus)
- Murray, O. (1990) "Cities of Reason", en Murray, Oswyn y Price, Simon, eds. *The Greek City. From Homer to Alexander* (Oxford: Clarendon Press): 1-25
- Murray, P., & Wilson, P. (2004) "Introduction: *Mousikē*, not Music", en P. Murray & P. Wilson (eds.) *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City* (Oxford: Oxford University Press): 1-8.
- Musti, D. & Mari, M. (2003) *Anonimo di Giamblico. La pace e il benessere. Idee sull'economia, la società, la morale* (Milano: BUR)
- Musti, D. (1986) "Democrazia e scrittura", *S&C* 10: 21-48
- Musti, D. (1996) "Italia", en F. Della Corte (ed.) *Enciclopedia Virgiliana* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana) III 34-40
- Musti, D. (2000) *Demokratía. Orígenes de una idea* (Madrid: Alianza)
- Mutschmann, H. & Mau, J. (1912-1961) Sextus Empiricus, 3 vols. (T)
- Myres, J.L. (1927) *The Political Ideas of the Greeks* (London: Arnold)
- Naber, S.A. (1864) Photii Patriarchae, *Lexicon*, 2 vols. (Leiden: Brill)
- Naddaf, G. (1992) = (2005) *The Greek Concept of Nature* (Albany NY: State University of New York Press)
- Nagel, E. (1961) = (2006) *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica* (Buenos Aires: Paidós)
- Nagy, G. (1987) "Herodotus the *Logos*", *Arethusa* 20: 175-184
- Nagy, G. (1996) *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge.
- Nagy, G. (2009) "Performance and Text in Ancient Greece", en G. Boys-Stones, B. Graziosi, & P. Vasunia (eds.) *The Oxford Handbook of Hellenic Studies* (Oxford: Oxford University Press): 417-431
- Nails, D. (2002) *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics* (Indianapolis: Hackett)
- Nakategawa, Y. (1988) "Isegoria in Herodotus", *Historia* 37 (3): 257-75
- Namier, L. (1955) "Human Nature in Politics", en *Personalities and Powers* (New York: Macmillan): 1-8
- Nancy, J.-L. & Lacoue-Labarthe, Ph. (1981) = (2012) "Retrazar lo político", *Nombres* 26: 51-67
- Nancy, J.-L. & Lacoue-Labarthe, Ph. (1983) = (2000) "La 'retirada' de lo político", *Nombres* 15: 33-46
- Nancy, J.-L. & Lacoue-Labarthe, Ph. (1997) *Retreating the Political* (London/New York: Routledge)
- Nancy, J.-L. (1986) = (2001) *La comunidad desobrada* (Madrid: Arena)
- Napolitano, M. (2005) "Callia, Alcibiade, Nicia: i *Kolakes* di Eupoli come commedia política", *SemRom* VIII (1): 45-66

- Nappolitano, M. (2009) "Protagora tra medicina, etimologia e sofistica in un frammento dei *Kolakes* di Eupoli (Eup. fr. 158 K.-A.)", *Segno&Testo* 7: 3-27.
- Nappolitano, M. (2012) *I Kolakes di Eupoli: Introduzione, traduzione, commento* (Mainz: Verlag Antike)
- Narcy, M. (1994) "¿Qué modelos, qué política, qué griegos?", en Cassin, B. (comp.) *Nuestros griegos y sus modernos* (Buenos Aires: Manantial): 75-84
- Narcy, M. (1994) = (2016) Platon, *Théétète* (Paris: Flammarion)
- Narcy, M. (2007) "Three Versions of the Nomos-Physis Antithesis: Protagoras, Antiphon, Socrates", en Pierris (ed.) (2007): 381-400
- Nash, A. (1998) "Ellen Meiksins Wood's Reinterpretation of the History of Political Thought", *Theoria* 91: 34-44
- Natorp, P. (1922) *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Nauck, A. (1889) *Tragicorum graecorum Fragmenta* (Leipzig: Teubner)
- Negrete Medina, J. (2000) Plutarco, *La Atenas del siglo V: Vida de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibiades* (Madrid: Akal)
- Nestle, W. (1908) *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, «Programm des königlich-württembergischen evangelisch-theologischen Seminars in Schöntal» (Stuttgart: Druck der Stuttgarter Vereinsbuchdruckerei)
- Nestle, W. (1932) "Griechische Geschichtsphilosophie", *AGPh* 41: 80-114
- Nestle, W. (1938) "Hippocratica", *Hermes* 73: 1-38
- Nestle, W. (1940) *Vom Mythos zum Logos. Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung Homer bis auf die von und Sokrates Sophistik* (New York: Arno Press)
- Neumann, A. (1938) "Die Problematik des Homo-mensura Satzes", *CP* 33: 368-79
- Neurath, O. (1983) "Unified Science and its Encyclopedia", en Cohen R.S., Neurath M. (eds) *Philosophical Papers 1913-1946* (Dordrecht: Springer): 172-182
- Nicholson, N. & Selden, N. R. (2009). "Poets, Doctors, and the Rhetoric of Money", *Neurosurgery*, 64 (1): 179-188.
- Nicholson, P.P. & Kerferd, G.B. (1982) "Protagoras on Pre-Political Man: An Exchange", *Polis* 4 (2): 18-29
- Nieddu, G.F. (1984) "La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'animo come deltos", *QS* 19: 213-219
- Nietzsche, F. (1874) *Unzeitgemässe Betrachtungen (Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, en KSA, Bd. 1: 243-334
- Nietzsche, F. (1884-1885) *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, en KSA, Bd. 11
- Nietzsche, F. (1887a) *Zur Genealogie der Moral*, en KSA, Bd. 5: 245-412
- Nietzsche, F. (1887b) *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, en KSA, Bd. 3: 9-332
- Nietzsche, F. (1889) *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, en KSA, Bd. 6: 55-162
- Nietzsche, F. (1973) "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", en KSA, Bd. 1: 873-890
- Nightingale, A.W. (1995) *Genres in dialogue: Plato in the construct of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press)

- Nightingale, A.W. (2004) *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Nill, M. (1985) *Morality and Self Interest in Protagoras, Antiphon, and Democritus* (Leiden: Brill)
- Nilsson, M.P. (1961) *Historia de la religión griega* (Buenos Aires: Eudeba)
- Noiriel, G. (1997) *Sobre la crisis de la historia* (Madrid: Frónesis)
- Nora, P. (1962) “Ernest Lavissee: son rôle dans la formation du sentiment national”, *RH* 228: 73-106
- Nora, P. (1993) “La *Historia de Francia* de Lavissee”, en Pagano & Buchbinder (comps.) (1993): 13-77
- North Fowler, H. *et al.* (1925-2013) Plato, 12 vols. (LCL) [Vol. I: H. North Fowler (1926) *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*; Vol. II: W. R. M. Lamb (1924) *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*; Vol. III: W. R. M. Lamb (1925) *Lysis, Symposium, Gorgias*; Vol. IV: H. North Fowler (1926) *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*; Vol. V: Ch. Emlyn-Jones & W. Preddy (2013), *Republic*, volume I: Books 1-5; Vol. VI: Ch. Emlyn-Jones & W. Preddy (2013), *Republic*, volume II: Books 6-10; Vol. VII: H. North Fowler (1921) *Theaetetus, Sophist*; Vol. VIII: W. R. M. Lamb (1925) *Statesman, Philebus, Ion*; Vol. IX: R. G. Bury (1929) *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*; Vol. X: R. G. Bury (1926) *Laws*, Volume I: Books 1-6; Vol. XI: R. G. Bury (1926) *Laws*, Volume II: Books 7-12; Vol. XII: W. R. M. Lamb (1927) *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*]
- Notomi, N. (2010) “Socrates versus Sophists: Plato’s Invention?”, en L. Rosetti & A. Stavru (2010) *Socratica 2008: Studies in Ancient Socratic Literature* (Bari: Levante): 71-88
- Noussia-Fantuzzi, M. (2010) *Solon the Athenian, the Poetic Fragments* (Leiden: Brill)
- Nusser, K.-H. (1986) “Verstehen und Erklären bei Max Weber”, *Philosophisches Jahrbuch* 93: 142-150
- O’Connor, D.J. (comp.) (1967) *Historia crítica de la filosofía occidental* (Buenos Aires: Paidós)
- O’Sullivan, N. (1995) “Pericles and Protagoras”, *G&R* 42 (1): 15-23
- O’Sullivan, N. (1996) “Written and Spoken in the First Sophistic”, en I. Worthington (ed.) *Voice into text. Orality and Literacy in Ancient Greece* (Leiden: Brill): 115-127
- Oakeshott, M. (2013) *Sobre la historia y otros ensayos* (Buenos Aires: Katz)
- Obbink, D. (1997) *Philodemus on Piety: Critical Text with Commentary* (Oxford: Clarendon Press)
- Ober, J. (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* (Princeton: Princeton University Press)
- Ober, J. (1990) “Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy”, en Winkler, J. J. & Zeitlin, I. (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context* (Princeton NJ: Princeton University Press)
- Ober, J. (1994) “Civic Ideology and Counterhegemonic Discourse. Thucydides on the Sicilian Debate”, en Boegehold & Scafuro (eds.) (1994)
- Ober, J. (1996) *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton NJ: Princeton University Press)

- Ober, J. (1998) *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule* (Princeton NJ: Princeton University Press)
- Ober, J. (2002) "Conflictos, controversias y pensamiento político", en Osborne (ed.) (2002): 128-156
- Ober, J. (2003) "Conditions for Athenian Democracy", en Rabb & Suleiman, *The Making and Unmaking of Democracy* (London: Routledge)
- Ober, J. (2006) "Thucydides and the Invention of Political Science", en Rengakos & Tsakmakis (eds.) (2006): 131-159.
- Ober, J. (2007) "The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to Do Things, Not Majority Rule", *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, Paper No. 090704 (September), DOI: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1024775>
- Oldfather, C.H. et al. (1933-67) Diodorus Siculus, *Library of History*, 12 vols. (LCL) [vol. I: C. H. Oldfather (1933); vol. II: C. H. Oldfather (1935); vol. III: C. H. Oldfather (1939); vol. IV: C. H. Oldfather (1946); vol V: C. H. Oldfather (1950); vol. VI: C. H. Oldfather (1957); vol. VII: Ch. L. Sherman (1952); vol. VIII: C. B. Welles (1963); vol. IX: R. M. Geer (1947); vol. X: R. M. Geer (1954); vol. XI: Walton (1957); vol. XII: F. R. Walton (1967)]
- Oliver, I.C. (2017) *The Audiences of Herodotus: The Influence of Performance on the «Histories»*, [Ph.D. Dissertation] (Boulder: University of Colorado)
- Oliver, J.H. (1950) *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law* (Baltimore: The Johns Hopkins Press)
- Olivera, D.A. (2016) "¿*Krátos* o *Arkhè*?: Consideraciones en torno al lenguaje bélico e imperial ateniense y sus repercusiones en el pensamiento político", *Anacronismo e irrupción* 5 (9): 11-29
- Olivier, R. (2018) "L'amitié comme instrument de la justice du *Protagoras aux Lois*", en A. Jaulin, M. Crubellier & P. Pellegrin (eds.) *Philia et Dikè Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne* (Paris: Classiques Garnier): 191-209
- Olson, S.D. (2002) Aristophanes, *Acharnians*. Edited with Introduction and Commentary (Oxford: Oxford University Press)
- Olson, S.D. (2007) *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy* (Oxford: Oxford University Press)
- Oncina, F. (2003) "Historia conceptual, Histórica y la modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck", *Isegoría* 29: 211-237
- Oncina, F. (2007) "Necrológica del *outsider* Reinhart Koselleck: el historiador 'pensante' y las polémicas de los historiadores", *Isegoría* 37: 35-61
- Oncina, F. (2010) *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual* (Barcelona: Herder)
- Ortega, A. (1984) Píndaro, *Odas y fragmentos* (BCG)
- Osborne R. & Hornblower S. (eds.) (1994) *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis* (Oxford: Oxford University Press)
- Osborne, R. (1968) = (2008) The Old Oligarch: Pseudo-Xenophon's *Constitutions of the Athenians* (London: LACTOR)
- Osborne, R. (1985) *Demos: The Discovery of Classical Attika* (Cambridge: Cambridge University Press)

- Osborne, R. (1992) "Law and Laws: How Do with Join Up the Dots?", en L. Mitchell & P. J. Rhodes (eds.) *The Developments of the polis in the Archaic Greece* (London & New York: Routledge) 39-43
- Osborne, R. (1999) "Inscribing Performance", en S. Goldhill y R. Osborne (eds.) (1999): 341-358.
- Osborne, R. (2010) *Athens and Athenian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Osborne, R. (ed.) (2002) *La Grecia clásica* (Barcelona: Crítica)
- Osborne, R. (ed.) (2007) *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy and Politics 430-380 BC* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Ostwald, M. & Caplan, H. (1965) "Pindar, *Nomos*, and Heracles: (Pindar, frg. 169 [Snell²]+*POxy*. No. 2450, frg. I): Dedicated to Harry Caplan", *HSCPh* 69: 109-38
- Ostwald, M. (1969) *Nomos and the Beginnings in the Athenian Democracy* (Oxford: Clarendon Press)
- Ostwald, M. (1973) "Was There a Concept *Agraphos Nomos* in Classical Greece?", en Ostwald (2009): 125-157
- Ostwald, M. (1986) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens* (Berkeley: University of California Press)
- Ostwald, M. (1990) "*Nomos* and *Physis* in Antiphon's Περὶ Ἀληθείας", en Ostwald (2009): 158-172
- Ostwald, M. (1992) "Athens as a Cultural Centre", en *CAH V*: 306-369
- Ostwald, M. (2003) "The Sophist and Athenian Politics", en Ostwald (2009): 245-261
- Ostwald, M. (2009) *Language and History in Ancient Greek* (Philadelphia: The University of Pennsylvania Press)
- Ottmann, H. (2001) *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Band 1.1 (Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler)
- Owens J. (1978) *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies)
- Pabón, J. M. (2000) Homero, *Odisea* (BCG)
- Pabón, J.M. & Fernández Galiano, M. (1949). Platón, *La república*, 3 vols. (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales) [Tomo I (1981³): Libros I-II; Tomo II (1969²): Libros III-VI; Tomo III (1969²): Libros VII-X].
- Pabón, J.M. & Fernández Galiano, M. (2002) Platón, *Las leyes* (Madrid: Alianza)
- Pabón, J.M. & Fernández Galiano, M. (trad.) (1949) Platón, *La república*, 3 vols. (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales) [Tomo I (1981³): Libros I-II; Tomo II (1969²): Libros III-VI; Tomo III (1969²): Libros VII-X]
- Pabón, J.M. (2000) Homero, *Odisea* (Madrid: Gredos)
- Pagano, N. & Buchbinder, P. (comps.) (1993) *La historiografía francesa contemporánea* (Buenos Aires: Biblos)
- Page, D. (1962) *Poetae melici Graeci* (Oxford: Clarendon Press)
- Page, D. (1981) *Further Greek Epigrams* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Paíaro, D. (2011) *Las paradojas de la democracia. Igualdades y asimetrías en la Atenas clásica* [Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires] (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras)

- Paiano, D. (2012a) “*Ándres gár pólis*. Algunas reflexiones acerca de los debates recientes en torno a la estatalidad de la ciudad griega antigua a la luz del caso ateniense”, en E. Dell’Elicine, H. Francisco, P. Miceli y A. Morin (coords.) *Pensar el Estado en las sociedades precapitalistas. Pertinencia, límites y condiciones del concepto de Estado* (Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento) 51-77
- Paiano, D. (2012b) “Defendiendo la libertad del dēmos. Control popular y ostracismo en la democracia ateniense”, *AHAM* 44, 33-62
- Palmer, B.D. (1990) *Descent into Discourse* (Philadelphia, PN: Temple University Press)
- Palonen, K. (1999) “Rhetorical and temporal perspectives on conceptual change. Theses on Quentin Skinner and Reinhart Koselleck”, *Finnish Political Yearbook of Political Thought*: 41-59
- Palonen, K. (1985) *Politik als Handlungsbegriff. Horizontwandel des Politikbegriffs in Deutschland 1890-1933* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica)
- Palonen, K. (1990) *Die Thematisierung der Politik als Phänomen. Eine Interpretation der Geschichte des Begriffs Politik im Frankreich des 20. Jahrhunderts* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica)
- Palonen, K. (1997) “Quentin Skinner’s Rhetoric of Conceptual Change”, *HHS* 10 (2): 61- 80
- Palonen, K. (1998) *Das ‘Webersche Moment’. Zur Kontingenz des Politischen* (Wiesbaden: Springer Fachmedien)
- Palonen, K. (2002a) “The History of Concepts as a Style of Political Theorizing. Quentin Skinner’s and Reinhart Koselleck’s Subversion of Normative Political Theory”, *European Journal of Political Theory* 1 (1): 91-106
- Palonen, K. (2002b) *Eine Lobrede für Politiker: Ein Kommentar zu Max Weber’s ‘Politik als Beruf’* (Opladen: Leske+Budrich)
- Palonen, K. (2003a) “Four Times of Politics: Policy, Polity, Politicking, and Politicization”, *Alternatives: Global, Local, Political*, 28 (2): 171-186
- Palonen, K. (2003b) *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric* (Cambridge: Polity)
- Palonen, K. (2004) *Die Entzauberung der Begriffe: Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck* (Münster: LIT Verlag)
- Palonen, K. (2005) “Political Theorizing as a Dimension of Political Life”, *EJPT* 4(4): 351-366
- Palonen, K. (2006) = (2014) *The Struggle with Time: A Conceptual History of ‘Politics’ as an Activity*, Second Edition (Münster: LIT Verlag)
- Palonen, K. (2007) “Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate”, *EJPSc* 6: 69-78
- Palonen, K. (2008) *The Politics of Limited Times: The Rhetoric of Temporal Judgment in Parliamentary Democracies* (Baden-Baden: Nomos)
- Palonen, K. (2009) “The Two Faces of Contingency: *La Politique* and *Le Politique* in the Work of Pierre Rosanvallon”, *CHC* 5: 123-139
- Palonen, K. (2016) *Politics and Conceptual Histories. Rhetorical and Temporal Perspectives* (Baden: Nomos/Bloomsbury)
- Palti, E.J. (1998) = (2012) *Giro lingüístico e historia intelectual* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes)

- Palti, E.J. (1999) "Ideas políticas e historia intelectual: texto y contexto en la obra reciente de Quentin Skinner", *Prismas* 3: 263-74
- Palti, E.J. (2001) "Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism", *CHC* 6 (2): 1-20
- Palti, E.J. (2001) *Aporías: Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley* (Buenos Aires: Alianza)
- Palti, E.J. (2002) *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica)
- Palti, E.J. (2004-5) "De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual: el panorama latinoamericano", *Anales* 7-8: 63-82
- Palti, E.J. (2004a) "The 'Return of the Subject' as a Historico-Intellectual Problem", *H&Th* 43 (1): 60-68
- Palti, E.J. (2004b) "Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad", *Ayer* 53: 63-74
- Palti, E.J. (2005) "Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos", *Prismas* 9: 19-34
- Palti, E.J. (2005b) "De la historia de las 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual: el panorama latinoamericano", *Anales* 7-8: 63-81
- Palti, E.J. (2005b) "On the Thesis of the Essential Contestability of Concepts, and 19th Century Latin American Intellectual History", *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 9: 113-119
- Palti, E.J. (2007) *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores)
- Palti, E.J. (2009) *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX* (Buenos Aires: Eudeba)
- Palti, E.J. (2010) "La revolución teórica de Skinner y sus límites", *Revista Internacional de Filosofía Política* 35: 251
- Palti, E.J. (2011) "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", *Res publica* 25: 227-248
- Palti, E.J. (2013) "En los pliegues de lo sagrado. Una genealogía de lo político en el mundo hispano", en C. Thibaud, A. Gomez, G. Entin, F. Morelli (dis.) *Les Empires atlantiques en révolution. Une perspective transnationale* (Paris: Les Perséides): 205-232
- Palti, E.J. (2014) "The 'Theoretical Revolution' in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages", *H&Th* 53: 387-405.
- Palti, E.J. (2015) "Lo político como problema", en R. Orellana Castro (ed.) *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina* (Madrid: Biblioteca Nueva): 245-264
- Palti, E.J. (2017) *An Archaeology of the Political: Regimes of Power from the Seventeenth Century to Present* (New York: Columbia University Press)
- Paquet, (1973) *Platon. La médiation du regard* (Leiden: Brill)
- Parker, R. (1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Oxford University Press)
- Parker, R. (1996) *Athenian Religion. A History* (Oxford: Oxford University Press)

- Patera, M. (2010) “*Alastores et élásticoi*: à propos de la loi sacrée de Sélinonte”, *Métis* 8: 287-308
- Paton, W.R. *et al.* (1925-67) Plutarchi, *Moralia*, 7 vols. (Leipzig: Teubner) [vol. 1: W.R. Paton, J. Wegehaupt, M. Pohlenz & H. Gärtner (1925); vol. 2: W. Nachstädt, W. Sieveking, W. & J.B. Titchener (1935); vol. 3: W.R. Paton, M. Pohlenz & W. Sieveking (1929); vol. 4: C. Hubert (1938); vol. 5.1: C. Hubert, M. Pohlenz, & H. Drexler (1960); vol. 5.2.1: J. Mau, (1971); vol. 5.2.2: B. Häslér (1978); vol. 5.3: C. Hubert & M. Pohlenz (1955); vol. 6.1: C. Hubert & H. Drexler (1959); vol. 6.2: M. Pohlenz (1959); vol. 6.3: K. Ziegler & M. Pohlenz (1959); vol. 7: F. H. Sandbach (1967)]
- Pavese, C. (1968) “The New Heracles Poem of Pindar”, *HSCP* 72: 47-88
- Payén, P. (1977) *Les îles nomades: Conquérir et résister dans l'enquête d'Hérodote* (Paris: EHESS)
- Pébarthe, P. (2006) *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique* (Paris : De Boccard)
- Pébarthe, P. (2015) “Une cité des sociologues? Quelques considérations sociologiques sur la politique en Grèce ancienne”, *REA* 117 (1): 183-206
- Pelling, C. (2002) “Speech and action: Herodotus' debate on the constitutions”, *CCJ* 48: 123-158
- Pelling, Ch. (2006) “Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian *Logos*”, *CA* 25 (1): 141-177
- Pendrick, G. (2007) “The Sophistic νόμος-φύσις Antithesis and Natural Law”, en Pierris (ed.) (2007): 261-268
- Pendrick, G.J. (2002) Antiphon The Sophist, *The Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Perea Morales, B. (2000) Esquilo, *Tragedias* (BCG)
- Pérez Jiménez, A. & Martínez Díez, A. (2000) Hesíodo, *Obras y fragmentos* (BCG)
- Pérez Jimenez, A. (2000) Plutarco, *Vidas Paralelas*, 2 vols. (BBG) [Vol. I: Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa; Vol. II: Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Flavio Máximo]
- Perlman, P. (2004) “Crete”, en *CPCInv.*: 1144-1195.
- Perlman, S. (1963) “The Politicians in the Athenian Democracy of the Fourth Century BC” *Athanaeum* 41, 327-55
- Perrín, B. (1914-1921) Plutarch's *Lives*. 10 vols. (LCL)
- Perry, B.E. (1952) *Aesopica*, I (Urbana: University of Illinois Press)
- Peters, F.E. (1967) *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon* (New York. New York University Press)
- Peterson, E. (1935) “Der” *Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, en B. Nichtweiß (ed.) *Ausgewählte Schriften*, Band 1: Theologische Traktate (Würzburg: Echter-Verlag, 1994) 21-81
- Peterson, E. (1935) = (1994) “Der” *Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, en B. Nichtweiß (ed.) *Ausgewählte Schriften*, Band 1: Theologische Traktate (Würzburg: Echter-Verlag)
- Petrovic, A. (2007) *Kommentar zu den simonideischen Versinschriften* (Leiden: Brill)
- Pickard-Cambridge, A. (1968) *The Dramatic Festivals of Athens* (Oxford: Oxford University Press)

- Pierris, A. (ed.) (2007) *Φύσις and Νόμος: Power, Justice and the Agonistical ideal of Life in High Classicism* (Patras: Institute for Philosophical Research)
- Piqué Angordans, A. (1985) *Sofistas. Testimonios y fragmentos* (Barcelona: Bruguera)
- Pistelli, H. (1888) *Iamblichi Protrepticus ad fidem codicis Florentini* (Leipzig: Teubner)
- Pivetti, A. (1982) "Note ai frammenti degli Adulatori di Eupoli", *RAAN* 57: 247-257
- Plácido, D. (1972) "Protágoras y Pericles", *HAnt* 2: 7-20
- Plácido, D. (1973) "El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles", *HAnt* 3: 29-68
- Plácido, D. (1986) "De Heródoto a Tucídides", *Gerión* 4: 17-46
- Plácido, D. (1988) "La condena de Protágoras en la historia de Atenas", *Gerión* 6: 21-37
- Plácido, D. (1991a) "Plato, a Source for the Knowledge of the Relationships between Socrates and Protagoras", en K. Boudouris (ed.) *The Philosophy of Socrates* (Athens: Ancient and Modern Ionia): 272-277
- Plácido, D. (1997a) *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso* (Barcelona: Crítica)
- Plácido, D. (2002) "La *politeia* de Socrate et celle de Protagoras", en S. Ratti (ed.) *Antiquité et citoyenneté. Actes du colloque international de Besançon (3-5 novembre 1999)* (Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité): 197-204
- Plácido, D. (2009) "Sofística, retórica y democracia", en Sancho (2009): 127-160
- Plácido, D. (1985) "Le phénomène classique et la pensée sophistique", en *Praktika tou XII Diethnoús Synhedriou Klasikés Archaíologías* (Atenas) 221-5
- Plácido, D. (1991b) "La ciudad de Sócrates y los sofistas. Integración y rechazo", en F. Gascó y J. Alvar (eds.) *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica* (Sevilla: Universidad de Sevilla): 13-27
- Plácido, D. (1997b) "La ciudad se define: Sócrates y los sofistas", en J. Alvar y J.M. Blázquez (eds.) *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica* (Madrid: Cátedra): 69-77.
- Pocock, J. (1962) = (2009) "The History of Political Thought: A Methodological Inquiry", en *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge: Cambridge University Press): 3-19
- Pocock, J.G.A. (1957) *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Pocock, J.G.A. (1969) "The History of Political Thought: A Methodological Enquiry", en Pocock (2009): 3-19
- Pocock, J.G.A. (1972) *Politics, Language and Time* (London: Methuen)
- Pocock, J.G.A. (1973) "Verbalizing a Political Act: Toward a Politics of Speech", *Political Theory* 1 (1): 27-44
- Pocock, J.G.A. (2009) *Political Thought and History: Essays on Theory and Method* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Pocock, J.G.A. (2011) "Theory in History: Problems of Context and Narrative", en R. E. Goodin (ed.) *The Oxford Handbook of Political Science* (Oxford: Oxford University Press): 163-174
- Podlecki, A.J. (1966) "Creon and Herodotus", *TAPhA* 97: 359-371
- Podlecki, A.J. (1997) *Perikles and Circle* (London: Routledge)

- Pohlenz, M. (1924) ‘Anonymous Περὶ νόμων’, in *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften* (Göttingen): 19–37
- Pohlenz, M. (1938) *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin* (Berlin: De Gruyter)
- Pohlenz, M. (1948) “Nomos”, *Philologus* 97: 135-142.
- Pohlenz, M. (1948) *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Pohlenz, M. (1953) “Nomos und Physis”, *Hermes* 81 (4): 418-438.
- Pohlenz, M. (1966) *Freedom in Greek Life and Thought: The History of an Ideal* (Dordrecht: Reidel)
- Polansky, R. (1992) *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus* (Lewisburg: Bucknell University Press)
- Pomeroy, S. (1994) Xenophon, *Oeconomicus: A Social and Historical Commentary* (Oxford: Oxford University Press)
- Ponchon, P. (2016) *Thucydide philosophe: la raison tragique dans l'histoire* (Grenoble: Millon)
- Popper, K. (1959) = (1989) *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos)
- Poratti, A. (2000) “Dike: La justicia antes de la justicia”, en *Márgenes de la Justicia* (Buenos Aires: EUDEBA): 31-64.
- Poratti, A. (2010) Platón, *Fedro* (Madrid: Akal)
- Poratti, A. (2011) “Dike: causalidad, política y ontología arcaicas”, en C. Mársico (comp.) *Legalidad cósmica y legalidad humana en el pensamiento clásico* (Buenos Aires: UNSAM): 9-18
- Porson, J. (1812) = (2010) *Adversaria. Notae et Emendationes in Poetas Græcos quas ex Schedis Manuscriptis Porsoni* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Potochnik, A. (2011) “A Neurathian conception of the unity of science”, *Erkenntnis* 74 (3): 305-319
- Poulakos, J. (1983) “Toward a Sophistic Definition of Rhetoric”, en E. Schiappa (ed.) *Landmarks Essays on Classical Greek Rhetoric* (New York/London: Routledge)
- Poulakos, J. (1995) *Sophistical Rhetoric in Classical Greece* (South Carolina: The University of South Carolina)
- Powell, A. (19889 = (2001) *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC* (London-New York: Routledge)
- Powell, J. E. (1938) *A Lexicon to Herodotus* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Powell, J.G.F. (ed.) (2006) *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato Maior De senectute, Laelius De amicitia* (OCT)
- Pradeau, J.F. (2009) “Hippias d’Elis (environ 440-430)”, en J.-F. Pradeau (dir.) (2009) 35-62
- Pradeau, J.-F. (2009) *Les Sophistes*, 2 vols. (Paris: Flammarion) [Vol. I: Protágoras (M. Bonazzi); Gorgias (M.-L. Desclos); Antifonte (M.-L. Desclos), Jeníades (J.-F. Pradeau); Licofrón (M. Bonazzi & J.-F. Pradeau); Pródico (L.-A. Dorion); Anónimo de Jámblico (L. Brisson); Critias (L. Brisson); Vol. II: Trasímaco (A. Macé); Hippias (J.-F. Pradeau), Eutidemo y Dionisodoro (L. A. Dorion); Alcídámante (M. Pantillón); Discursos dobles (L. A. Dorion)]
- Praetecher, K. (1891) “Metopos, Theages und Archytas bei Stobaeus *Flor.* 1.64.67 ff”, *Philologus* 50, 49-57

- Praetecher, K. (1897) "Kantor und Ps.-Archytas", *AGPh* 10: 186-190
- Preisendanz, K. & Heinrichs, A. (eds.) (1973/4) *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vols. (Leipzig-Berlin: De Gruyter)
- Press, G. (1993) "Principles of Dramatic and Non-Dogmatic Plato Interpretation", en G. Press (ed.) *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretation* (Lanham: Rowman & Littlefield): 107-128
- Press, G. (1996): "The State of the Question in the Study of Plato", *SJPh* 34: 507-532
- Pritchard, D.M. (2015) "Athens", en W. M. Bloomer (ed.) *A Companion to Ancient Education* (Malden MA: Wiley Blackwell): 112-122
- Procopé, J.F. (1989) "Democritus on Politics and the Care of the Soul", *CQ* 39: 307-31
- Provencal, V.L. (2015) *Sophist King. Persian as Others in Herodotus* (London: Bloomsbury)
- Quaß, F. (1971) *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht* (Munich: C. H. Beck)
- Quine, W.O. (1950) = (1959) *Methods of Logic*, Revised Edition (New York: Holt, Rinehart and Winston)
- Quine, W.O. (1960) = (2013) *Word and Object* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Quine, W.O. (1961) "On What There Is", en *From a Logical Point of View*, Second Edition (New York: Harper & Row): 1-19
- Quine, W.O. (1969) "Epistemology Naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press): 69-91
- Raaflaub, K. (1986) "From Protection and Defense to Offense and Participation: Stages in the Conflict of the Orders", en Raaflaub (ed.) *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders* (Berkeley: University of California Press): 198-243
- Raaflaub, K. (1987) "Herodotus, Political Thought, and the Meaning of History", *Arethusa* 20: 221-248
- Raaflaub, K. (2004) *The Discovery of Freedom in Ancient Greece* (Chicago & London: The University of Chicago Press)
- Raaflaub, K. (2006) "Thucydides on Democracy and Oligarchy", en Rengakos & Tsakmakis (eds.) (2006): 189-222.
- Raaflaub, K.; Ober, J. & Wallace, R.W. (2007) *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Berkeley: University of California Press)
- Rabossi, E. (2008) *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía* (Buenos Aires: Celtia-Gedisa)
- Rabotnikof, N. (1997) "El espacio público: Caracterizaciones teóricas y expectativas políticas", en F. Quesada (ed.) *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (Madrid: Trota-C.S.I.C.): 135-151
- Race, W.H. (1997) Pindar, *Odes and Fragments*, 2 vols. (LCL) [vol. I: *Olympian Odes, Pythian Odes*; vol. II: *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*]
- Rahe, P. (1984) "The Primacy of Politics in Classical Greece", *AHR* 89 (2): 265-293
- Ramírez Vidal, G. (2016) *La invención de los sofistas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México)
- Ramón Palerm, V.M. (2014) "Metodología para la investigación de la irreligiosidad en la Atenas clásica", *Myrtia* 29, 149-162

- Rancière, J. (1996) "Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien", *L'Inactuel* 6: 53-68
- Rancière, J. (1997) "Ce qu' 'intellectuel' peut vouloir dire", *Lignes* 32 (3): 116-120
- Rancière, J. (1998) = (2007) *En los bordes de lo político* (Buenos Aires: La Cebra)
- Rancière, J. (2010) *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión)
- Ratte, Ch. (2008) "La loi dans l'Anonyme de Jamblique", *Camenucae* 2: 1-11
- Rawls, J. (1971) = (1999) *A Theory of Justice*, Revised edition (Cambridge, MA: Harvard University Press)
- Rawls, J. (1993) = (2005) *Political Liberalism*, Expanded Edition (New York: Columbia University Press)
- Reale, G. (1987) *Storia della filosofia antica*, vol. 1: "Dalle Origini a Socrate" (Milano: Vita e Pensiero)
- Reale, G. (1998) Platone, *Fedro* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla & Armando Mondadori)
- Reale, G. (2006) *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 2: "Sofisti, Socrate e Socratici minori" (Milano: Tascabili Bompiani)
- Reano, A. (2013) "Reflexiones en torno a una teoría política de los lenguajes políticos", *Revista de Filosofía y Teoría Política* 44: 1-16
- Redfield, J.M. (1985) "Herodotus the tourist", *CPh* 80: 97-118
- Regenbogen, O. (1914) *Symbola hippocratica* [Dissertation] (Berlin: Universitas Friderica Guilelma)] (Gottingae: Apud Dieterichium)
- Regenbogen, O. (1940) "E. Bignone, *Studi sul pensiero greco*. Napoli: Loffredo, 1938", *Gnomon* 16: 97-105
- Reichardt, R. & Schmitt, E. (1985) *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* (München: Oldenbourg)
- Reichenbach, H. (1938) = (1961) *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge* (Chicago & London: The University of Chicago Press)
- Reimer, F. (2002) "Natürliche Gleichheit und gesetzliche Unterscheidung - Zur Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis", en S. Kirste, K. Waechter & M. Walther (Hrsg.) *Sophistik. Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht* (Stuttgart: Franz Steiner): 83-103
- Reinhardt, K. (1959) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Frankfurt am Main: V. Klostermann)
- Rengakos, A. & Tsakmakis, A. (eds.) (2006) *Brill's Companion to Thucydides* (Leiden & Boston: Brill)
- Requena, M. (2015) "¿Aristóteles marxista? Lucha de clase y democracia ateniense", *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates* 3: 67-82
- Requena, M. (2016a) "Clases sociales, subjetividad política y tensión democrática. Apuntes para una discusión sobre la determinación clasista en la Atenas clásica", en Campagno, M.; Gallego, J.; MacGaw, C. (eds.) *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo* (Buenos Aires: Miño & Dávila): 101-113
- Requena, M. (2016b) *Esclavos y labradores. Relaciones de dependencia en la Atenas del siglo IV a.C.* [Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires] (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras)

- Revel, J. (2005) *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social* (Buenos Aires: Manantial)
- Reydams-Schils, G. (ed.) (2011) *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus* (Turnhout: Brepols)
- Rhodes, P. J. (1972) *The Athenian Boule* (Oxford: Oxford University Press)
- Rhodes, P. J. & Osborne, R. (eds.) (2003) *Greek Historical Inscriptions, 404-323* (Oxford: Clarendon Press)
- Rhodes, P. J. (1995) "The 'Acephalous' Polis?", *Historia* 44 (2): 153-167
- Rhodes, P. J. (2000) "Who ran Democratic Athens?", en P. Flensted-Jensen, Th. Heine Nielsen & L. Rubinstein (eds.) *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History* (Copenhague: Museum Tusulanum Press – University of Copenhagen): 465-475
- Rhodes, P. J. (2003) "Nothing to do with Democracy: Athenian Drama and the Polis", *JHS* 123: 104-119.
- Rhodes, P. J. (2009) "Civic Ideology and Citizenship", en Balot (ed.) (2009): 57-69
- Rhodes, P. J. (ed.) (2004) *Athenian Democracy* (Edinburgh-New York: Edinburgh University Press & Oxford University Press)
- Ribbeck, O. (1882) *Alazon ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Kenntniss der Griechisch-Römischen Komödie* (Leipzig: Teubner)
- Rice, D. G. & Stambaugh, J. E. (eds.) (2009) *Sources for Study of the Greek Religion*. Corrected Edition (Missoula, Mont: Published by Scholars Press for the Society of Biblical Literature)
- Richter, G. M. A. (1965-72) *The Portraits of the Greeks*, 3 vols. + Supplement (London: Phaidon)
- Richter, M. (1986) "Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) and Political Theory", *PTh* 14 (4): 604-37
- Richter, M. (1987) "*Begriffsgeschichte* and the History of Ideas", *JHI* 48 (2): 247-263
- Richter, M. (1996) "Appreciating a Contemporary Classic: The *Geschichtliche Grundbegriffe* and Future Scholarship", en Lehmann & Richter (1996): 7-20
- Ricoeur, P. (1965) *Histoire et vérité* (Paris: Le Seuil)
- Ricoeur, P. (2006) *Caminos de reconocimiento. Tres estudios* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Riedel, M. (ed.) (1972-1974) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols. (Freiburg: Rombach)
- Riesbeck, D. J. (2011) "Nature, Normativity, and *Nomos* in Antiphon, fr. 44", *Phoenix* 65 (3/4): 268-287
- Rinesi, E. (2005) *Tragedia y política. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo* (Buenos Aires: Colihue)
- Ríos Saloma, M. (2009) "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México* 37: 97-137
- Ritter, H. (1836) *Geschichte der Philosophie* (Hamburg: F. Perthes)
- Robb, K. (1983) "Pre-literate Ages and the Linguistic Art of Heraclitus", en Robb (1983): 153-206
- Robb, K. (1983) *Language and Thought in Early Greek Philosophy* (La Salle: Hegeler Institute)

- Robb, K. (1994) *Literacy and Paideia in Ancient Greece* (New York & Oxford: Oxford University Press)
- Robertson, N. (1984) "The Ritual Background of the Erysichton Story", *AJPh* 105: 369-408
- Robin, L. (1923) *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Avec une carte hors texte* (Paris : Renaissance du Livre)
- Robin, R. (1973) *Histoire et Linguistique* (Paris: Armand Colin)
- Robin, R. (1986) "L'Analyse du Discours entre la linguistique et les sciences humaines: l'éternel malentendu", *Langages* 81 (Postface): 121-128
- Robinson, E. (1997) *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens* (Stuttgart: Franz Steiner)
- Robinson, E. (2011) *Democracy Beyond Athens. Popular Government in the Greek Classical Age* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Robinson, E. (ed.) (2003) *Ancient Greek Democracy* (Oxford: Blackwell)
- Robinson, R. (1953) = (1971) "Elenchus", en G. Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (London: Palgrave Macmillan): 78-93
- Robinson, R. (1995) Aristotle, *Politics: Books III and IV* (CAS)
- Robinson, T.M. (1979) *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi* (New York: Arno)
- Robinson, T.M. (2003) Heraclitus, *Fragments. A Text and Translation with a Commentary* (Toronto: University of Toronto Press)
- Rocha-Pereira, M. H. (1973-89) Pausanias, *Graeciae descriptio*, 3 vols. (T)
- Rodríguez Adrados, F. & Rodríguez Somolinos, J. (2009) Aristófanes, *Comedias*, 3 vols. (CLU) [vol. I: *Los Acarnienses, Los Caballeros, Las Tesmoforias, La Asamblea de Mujeres*; vol. II: *Las avispas, La paz, Las aves, Lisístrata*; vol. III: *Las nubes, Las Ranas, Pluto*]
- Rodríguez Adrados, F. (1975) *La democracia ateniense* (Madrid: Alianza)
- Rodríguez Adrados, F. (1990-2007) *Líricos Griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos*, 2 vols. (Madrid: CSIC) [vol. I: 2007; vol. II: 1990]
- Rodríguez Adrados, F. (1997) *Democracia y literatura en la Atenas clásica* (Madrid: Alianza)
- Rodríguez Adrados, F. (2001) *Lírica griega arcaica. Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.*, (BCG)
- Rodríguez Adrados, F. et al. (1980-) *Diccionario Griego-Español*, vols. I-VI (Madrid: CSIC) [online] <<http://dge.cchs.csic.es/xdge/>>
- Rodríguez Cidre, E. (2010) *Cautivas troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides* (Córdoba: Ediciones del Copista)
- Rodríguez-Noriega Guillén, L. (1998-2014) Ateneo, *Banquete de los eruditos*, 5 vols. (Madrid: Gredos)
- Rolfe, J.C. (1927) Gellius, *Attic Nights*, 3 vols. (LCL)
- Roller, R. (1931) *Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi* [Dissertation] (Tübingen)
- Romano, C. (1998) *L'Événement et le monde* (Paris: Presses Universitaires de France)
- Romeyer Dherbey, G. (1985) *Les sophists* (Paris: PUF)
- Romm, J. (1998) *Herodotus* (New Haven: Yale University Press)
- Romm, J.S. (1992) *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction* (Princeton NJ: Princeton University Press)

- Romm, J.S. (1992) *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction* (Princeton: Princeton University Press)
- Ronconi, L. (1997) “La terra chiamata *Italia*”, en C. Antonetti & P. Lévêque (ed.) *Il dinamismo della colonizzazione greca: Espansione e colonizzazione greca di eta arcaica: metodologie e problemi a confronto* (Napoli: Loffredo): 109–19
- Rorty, R.; Schneewind, J.B. & Skinner, Q. (eds.) (1984) *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Rosanvallon, P. (1986) “Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail)”, *RS IV* 1-2: 93-105
- Rosanvallon, P. (2000) *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France* (Paris: Gallimard)
- Rosanvallon, P. (2003) *Pour une histoire conceptuelle du politique* (Paris: Seuil)
- Rose, P. (1992) *Sons of the Gods, Children of Earth. Ideology and Literary Form in Ancient Greece* (Ithaca & London: Cornell University Press)
- Roselli, D. (2011) *Theater of the People. Spectators and Society in Ancient Athens* (Austin: University of Texas Press)
- Rosén, H. B. (1987-1998) Herodoti *Historiae*, 2 vols. (T)
- Rosenberg, A. (1996) “A Field Guide to Recents Species of Naturalism”, *BJPhSc* 47 (1): 1-29
- Rosler, A. (2005) *Political Authority and Obligation in Aristotle* (Oxford: Oxford University Press)
- Ross, W.D. (1951) *Plato's Theory of Ideas* (Oxford: Clarendon Press)
- Ross, W.D. (1957) *Aristotelis Politica* (OCT)
- Ross, W.D. (1997) Aristotle's *Metaphysics*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press)
- Rossetti, L. (1976) “Il momento conviviale dell'eteria socrática e il suo significato pedagogico”, *AncSoc* 7: 29-77
- Rossetti, L. (2012) “Chi inventò la filosofia?”, *Diogene* 22: 91-94
- Rossetti, L. (2015) “Storia e preistoria della filosofia: alcune date cruciali”, *Archai* 15: 11-20
- Roulet, E. (1984) “Speech Acts, Discourse Structure and Pragmatic Connectives”, *Journal of Pragmatics* 8: 31-47
- Roulet, E. (1991) “Le modèle genevois d'analyse de discours: évolution et perspectives”, *Pragmatics* 1: 243-48
- Rowe, C.J. & Schofield, M. (eds.) (2000) = (2010) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge & New York: Cambridge University Press)
- Rowe, C.J. (1998) Plato, *Phaedrus* (APhCT)
- Rowe, C.J., Gómez-Lobo, A. & Eggers Lan, C. (1987) “Discusión: La autenticidad de la *Carta VII*”, en C. Eggers Lan (comp.) *Platón: Los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986* (México: Universidad Nacional Autónoma de México): 161-168
- Rowe, Ch. (2015) “The First-Generation Socratics and the Socratic Schools: the case of the Cyrenaics”, en Zilioli (ed.) (2015): 26-42
- Roy, C. S. (2012) “The Constitutional Debate: Herodotus' Exploration of Good Government”, *Histos* 6: 298-320
- Rubel, A. (2014) *Fear and Loathing in Ancient Athens: Religion and Politics During the Peloponnesian War* (Oxford: Oxford University Press)

- Rudhardt, J. (1960) "La définition du délit d'impiété d'après la législation attique", *MH* 17: 87-105
- Ruffell, I. A. (2012) *Aeschylus: Prometheus Bound* (London: Bristol Classical Press)
- Ruiz de Elvira, A. (1970) Platón, *Menón* (Madrid: Instituto de Estudios Clásicos)
- Runia, E. (2006a) "Presence", *H&Th* 45: 1-29
- Runia, E. (2006b) "Spots of Time", *H&Th* 45: 305-316
- Runkel, M. (1829) *Pherecratis et Eupolis Fragmenta* (Lipsiae: Reimer)
- Rupp, D.W. (1983) "Reflection on the Development of Altars in the Eighth Century BC", en R. Hägg (ed.) *The Greek Renaissance of the Eighth Century BC, Tradition and Innovation. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4, XXX* (Stockholm): 101-107
- Rüst, A. (1952) *Monographie der Sprache des Hippokratischen Traktates Περί ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* (Freiburg: Paulusdruckerei)
- Rüst, A. (1952) *Monographie der Sprache des hippokratischen Traktates Περί ἀέρων ὑδάτων τόπων* [Dissertation] (Friburg: Paulusdruckerei-Freiburg in der Schweiz)
- Rutter, N.K. (1973) "Diodorus and the Foundation of Thurii", *Historia* 22 (2): 155-176
- Ruzé, F. (2003) Des cités grecques: en guerre et en délibération», en M. Detienne (dir) *Qui veut prendre la parole?, Le genre humain* 40-41: 171-189
- Saar, M. (2007) *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault* (Frankfurt am Main & New York: Campus)
- Sabine, G. (1949) *A History of Political Theory* (London: George G. Harrop & Co.)
- Safty, E. (2012) "La doctrine de la justice chez Protagoras: du μῦθος au positivisme juridique", *Dogma* <<http://www.dogma.lu/pdf/ES-ProtagorasJustice.pdf>> [consultado 25/7/2019]
- Safty, E. (2014) "Les difficultés d'interprétation de l'argument du *plus fort* dans le discours de Calliclès sur la justice", *Polis* 31: 103-121
- Saïd, S. (1978) *La faute tragique* (Paris: Maspero)
- Saïd, S. (1985) *Sophiste et tyran, ou le problème du Prométhée enchaîné* (Paris: Klincksieck)
- Sakellariou, M.B. (1989) *The Polis-State. Definition and Origin* (Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, National Hellenic Research Foundation)
- Salazar Bondy, A. (1968) = (2006) *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (México: Siglo XXI Editores)
- Salem, J. (1996) *Démocrite: grains de poussière dans un rayon de soleil* (Paris: Vrin)
- Salgado, H. (2014) *La escritura y el desarrollo del pensamiento. En torno a los procesos de aprendizaje de la lengua* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Salkever, S.G. (2009) *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Samson, D. (2003) "Le spectre de la mort de l'auteur", *L'Homme & la Société* 1(1): 115-132
- Sanchez de la Torre, E. (2000) Píndaro, *Obra completa* (CLU)
- Sanchis Llopis, J.; Montañés Gómez, R. & Pérez Asensio, J. (2007) *Fragments de la comedia media* (BCG)
- Sancho Rocher, L. (1997) *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza)

- Sancho Rocher, L. (2009) *¿Una democracia “perfecta”? Consenso, justicia y democracia en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza)
- Sancho Rocher, L. (coord.) (2009) *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza)
- Santa Cruz, M.I & Crespo, M.I. (2007) *Platón, Fedro* (CGL)
- Santamaría Álvarez, M.A. (2008) “Dos tipos de profesionales del libro en la Atenas clásica: sofistas y órficos”, en M. P. Fernández Álvarez, E. Fernández Vallina & T. Martínez Manzano (eds.) *Hic est varia lectio. La lectura en el mundo antiguo* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca): 57-75
- Sassi, M.M. (2007) “Ordre cosmique et isonomia en repensant *Les origines de l’pensée grecque* de Jean-Pierre Vernant”, *Philosophie antique* 7: 189-218
- Saunders, T.J. (1977-78) “Antiphon the Sophist on Natural Laws (B44DK)”, *PAS* (NS) 78: 215-236
- Saunders, T.J. (1995) *Aristotle, Politics: Books I and II* (CAS)
- Saussure, F. (1916) = (1945) *Curso de lingüística general* (Buenos Aires: Losada)
- Savy, P. (2013) “De l’usage de l’anachronisme en histoire médiévale”, *Ménestrel. Médiévistes sur le net: sources, travaux et références en ligne*, [online] <<http://www.menestrel.fr/?anachronisme->>
- Sax, B. (1989) “Foucault, Nietzsche, history: Two modes of the genealogical method”, *History of European Ideas* 11 (1-6): 769-781
- Saxonhouse, A. W. (1988) “The Tyranny of Reason in the World of the Polis”, *APSR* 82 (4): 1261-75
- Saxonhouse, A. W. (1992) *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Saxonhouse, A. W. (1993) “Texts and Canons: The Status of the “Great Books”, in *Political Theory*” in A. Finifter (ed.) *Political Science: The State of the Discipline* (Washington D.C.: The American Political Science Association)
- Saxonhouse, A. W. (1996) *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient*
- Saxonhouse, A. W. (2006) *Free Speech and Democracy in Ancient Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sazbón, J. (2001) “La devaluación formalista de la historia”, en E. Adamovsky (comp.) *Historia y sentido* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto)
- Sbordone, F. (1969-86) *Ricerche sui papiri ercolanesi*, 4 vols. (Napoli: Giannini)
- Scardino, C. (2007) *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides* (Berlin-New York: De Gruyter)
- Schäffer, L. & Schnelle, Th. (2012) “Ludwik Flecks Begründung der soziologischen Betrachtungsweise in der Wissenschaftstheorie”, en Fleck (1935) vii-clix
- Scheid-Tissinder, E. (2004) “Classe dirigeante, classe dangereuse? Une representation des elites dans l’Athenes du IVe siècle”, *Histoire urbaine* 10: 27-41.
- Schepens, G. (1975) “Source Theory in Greek historiography”, *Anc.Soc.* 259: 257-274
- Scheperd, M. (1971) “Tiempo de lo real y tiempo del *lógos*”, *Diógenes* 74: 31-44
- Schiappa, E. (1999) *The Beginnings of the Rhetorical Theory in Classical Greece* (New Haven: Yale University Press)

- Schiappa, E. (2003) *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Columbia: University of South California Press)
- Schiappa, E. (ed.) (1994) *Landmark Essays on Classical Greek Rhetoric* (New York & London: Routledge)
- Schiera, P. (1974) *Otto Hintze* (Napoli: Guida Editori)
- Schiller, F. (1793/4) = (1962) "Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen", en G. Fricke & H. G. Göpfert (hrsg.) *Sämtliche Werke*, Bd. 5: "Erzählungen, Theoretische Schriften" (München: Hanser): 570-669
- Schlegel, F. (1980) *Literarische Notizen 1797-1801* (Frankfurt am Main: Ullstein)
- Schleiermacher, F. (1815) "Über den Wert des Sokrates als Philosophen", en *Kritische Gesamtausgabe*, Band 11: Akademievorträge, ed. Martin Rößler (Berlin: De Gruyter): 199-218
- Schleiermacher, F.D.E. (1855) *Platons Werke*, II (Berlin: Realschulbuchhandlung)
- Schleiermacher, F.D.E. (1996) *Über die Philosophie Platons* (Hamburg: Felix Meiner Verlag)
- Schmid, W. (1946) *Geschichte der griechischen Literatur*, I.4 (München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung)
- Schmidt Osmanczik, U. (1993) *Platón, Protágoras* (BM)
- Schmitt, C. (1922) = (2015) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot)
- Schmitt, C. (1923) = (2016) *Römischer Katholizismus und politische Form* (Stuttgart: Klett-Cotta)
- Schmitt, C. (1932) = (2015) *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (Berlin: Duncker & Humblot)
- Schmitt, C. (1934) = (2006) *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Dritte Auflage (Berlin: Duncker & Humblot)
- Schmitt, C. (1950) = (2012) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des «Jus Publicum Europaeum»*, Fünfte Auflage (Berlin: Duncker & Humblot)
- Schmitt, C. (1970) *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Berlin: Duncker & Humblot)
- Schmitt, R. (1977) "Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3.80-82 und die Etymologie des Dareios-Namen", *Historia* 26 (2): 243-344
- Schmitt-Pantel, P. (1992) *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Roma: École Française de Rome)
- Schofield, M. (2006) *Plato. Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press)
- Scholten, H. (2003) *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?* (Berlin: Akademie Verlag)
- Schorn, S. (online) *Die Fragmente der griechischen Historiker IV* (Leiden: Brill) <<https://brill.com/view/db/bnjo>>
- Schrader, C. (2006) Heródoto, *Historia*, 5 vols. (BCG)
- Schramm, M. (2017) "Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras," *Méthexis* 29, 20-45
- Schröder, S. (1999) *Geschichte und Theorie der Gattung Paian: eine kritische Untersuchung mit einem Ausblick auf Behandlung und Auffassung der lyrischen Gattungen bei den alexandrinischen Philologen* (Stuttgart/Leipzig: Teubner)

- Schroeder, O. (1917) "Nomos ho pánton Basileús", *Philologus* 74.
- Schubart, W. (1911) *Papyri Graecae Berolinenses* (Bonn: Marcus et Weber)
- Schuhl, M. (1934) *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à un étude de la philosophie platonicienne* (Paris: Alcan)
- Schumpeter, J. (1943) = (2003) *Capitalism, Socialism and Democracy* (London/New York: Routledge)
- Schuster, F. G. (2005) *Explicación y comprensión. La validez del conocimiento en ciencias sociales* (Buenos Aires: CLACSO)
- Schütrumpf, E. (1972) "Kosmopolitismus oder Panhellenismus?: Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons *Protagoras* (337 c ff.)", *Hermes* 100: 5-29
- Schwartz, M. (1976) *Radical Protest and Social Structure: The Souther Farmer's alliance and cotton Tenancy, 1880-1890* (New York: Academic Press)
- Schweitzer, B. (1963) "Der bildendeKunstler und der Begriff des Kunstlerischen in der Antike", en *Zur Kunstder Antike: Ausgewahlte Schriften*, vol. I (Tübingen: Wasmuth): 11-124
- Sciacca, G.M. (1958) *Gli dèi in Protagora* (Palermo: Palumbo)
- Scott, G.A. (ed.) (2002) *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press)
- Sealey, R. (1967) *Essays in Greek Politics* (New York: Manyland)
- Sealey, R. (1976) *A History of the Greek City States, ca. 700-338 BC* (Berkeley: University of California Press)
- Sealey, R. (1987) *The Athenian Republic: Democracy or the Rule of Law?* (University Park: Pennsylvania State University Press)
- Searle, J.R. (1968) "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", *Philosophical Review* 77 (4): 405-424
- Searle, J.R. (1969) *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sedley, D. (2004) *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus* (Oxford: Oxford University Press)
- Senzasono, L. (2007) "Mito e logos nell'epideixis protagorea del *Protagora* di Platone: un'applicazione di pedagogia sofistica", en J.A. Fernández Delgado, F. Pordomingo & A. Stramaglia (eds.) *Escuela y Literatura en Grecia Antigua. Actas del Simposio Internacional* (Cassino: Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino): 97-106.
- Serrano Cantarín, Ramón, Díaz de Cerio Díez, M. (2005) *Platón, Protágoras* (Madrid: CSIC)
- Shaw, B.D. & Saller, P. (2000) "Introducción a la obra de M. I. Finley", en Finley (2000): 11-32
- Shear, J. (2011) *Polis and Revolution. Responding to oligarchy in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sidgwick, H. (1872) "The Sophists", *JPh* 4: 288-307
- Sidgwick, H. (1873) "The Sophists", *JPh* 5: 66-80
- Siegle, R. (1983) "The Concept of the Author in Barthes, Foucault, and Fowles", *College Literature* 10 (2): 126-138
- Sierra Martín, C. (2012). "Notas sobre medicina y difusión de ideas en la Grecia clásica", *CFC(G)* 22: 91-101.

- Silva Vega, R. (2016) "Entre el contextualismo de Skinner y los 'preennial problems': Una propuesta para interpretar a los clásicos", *Praxis Filosófica* 43: 155-183
- Sinclair, R.K. (1988) *Democracy and Participation in Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sinnot, E. (2006) Aristóteles, *Poética* (Buenos Aires: Colihue)
- Sinnot, E. (2007) Aristóteles, *Ética nicomaquea* (Buenos Aires: Colihue)
- Sinnot, E. (2009) Aristóteles, *Categorías* (Buenos Aires: Colihue)
- Sirinelli, F. (1998) "De la demeure à l'agora. Pour une histoire culturelle du politique", *Vingtième Siècle, revue d'histoire* 57: 121-131
- Sirinelli, J.-F. (1986) "Le hasard ou la nécessité? une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 9: 97-108
- Sirinelli, J.-F. (1998) "De la demeure à l'agora. Pour une histoire culturelle du politique", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 57: 121-131
- Sissa, G. (2012) "Democracy: A Persian Invention?", en G. Sissa, *Dossier: Serments et paroles efficaces* (Paris-Athènes: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales): 227-261
- Skinner, J. (1974) "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", *Political Theory* 2 (3): 277-303
- Skinner, J. (2012) *The Invention of Ethnography from Homer to Herodotus* (Oxford: Oxford University Press)
- Skinner, Q. (1969) "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *H&Th* 8 (1): 3-53
- Skinner, Q. (1970) "Conventions and the Understanding of Speech Acts", *PhQ* 20 (79): 118-38
- Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Skinner, Q. (1988) "'Social Meaning' and the Explanation of Social Action", en Tully (ed.) (1988): 79-96
- Skinner, Q. (1988) "Reply to my Critics", en Tully (ed.) (1988): 235-259
- Skinner, Q. (1997) "On Encountering the Past (An Interview with Petri Koikkalainen & Sami Syrjämäki)", *Finnish Year Book of Political Thought* 6: 34-63
- Skinner, Q. (2000) *Machiavelli: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press)
- Skinner, Q. (2002) *Visions of Politics*, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Skinner, Q. (2003) *El nacimiento del Estado* (Buenos Aires: Gárgola)
- Skinner, Q. (2005) "On Intellectual History and the History of Books", *CHC* 1 (1): 29-36
- Skinner, Q. (2008) *Hobbes and the Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Slater, W.J. (1969) *Lexicon to Pindar* (Berlin: De Gruyter)
- Slings, S.R. (2003) *Platonis Respublica. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* (OCT)
- Slutter, I. & Rosen, R. (eds.) (2004) *Free Speech in Classical Antiquity* (Leiden & Boston: Brill)
- Smelser, N. (1959) *Social Change in the Industrial Revolution* (Chicago: University of Chicago Press)

- Smith, A. (1993) Porphyrius, *Fragmenta* (Stuttgart/Leipzig: Teubner)
- Smith, A.C. (2011) *Polis and Personification in Classical Athenian Art* (Leiden and Boston: Brill)
- Smith, B. (1918) “The father of debate: Protagoras of Abdera”, *QJS* 4 (2): 196-215
- Smith, J.A. & Ross, W.D. (1952) = (1982) *The Works of Aristotle translated into English*, 2 vols. (Chicago: Encyclopædia Britannica/The University of Chicago) [vol. I: *Logic* (E.M. Edghill; A.J. Junkinson; G.R.G. Mure; W.A. Pickard-Cambridge), *Physical Treatises* (R.P. Hardie; R.K. Gaye; J.L. Sotcks; H.H. Joachim; E.W. Webster), *Metaph.* (W.D. Ross), *DA* (J.A. Smith); *Short Physical Treatises* (J.I. Beare; G.R.T. Ross); vol. II: *Biological Treatises* (W.Th D’Arcy; W. Ongle; A.S.L. Farquharson; A. Platt), *EN* (W.D. Ross), *Pol.* (B. Jowett), *Ath.Pol.* (F. Kenyon), *Rh.* (W.R. Roberts), *Po.* (I. Bywater)]
- Smith, R.J. (1948) “Intention in an Organic Theory of Poetry”, *The Sewanee Review* 56: 625-633
- Snell, B. & Maehler, H. (1975-80) *Pindari Carmina cum fragmentis*, 2 vols. (T)
- Snell, B. (1926) “Die Sprache Heraklits”, *Hermes* 61: 353-381
- Snell, B. (1975) = (2009) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
- Snell, B.; Radt, S. & Kannicht, R. (eds.) (1971-2004) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 5 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) [1: B. Snell (1971); 2: *Adespota*, B. Snell & R. Kannicht (1981); 3: *Aeschylus*, S. Radt (1985); 4: *Sophocles*, S. Radt (1977); 5: *Euripides*, R. Kannicht (2004), en dos partes]
- Soares Santos Fontes, F. (2016) “As relações entre natureza e convenção em Antífone e no Anônimo de Jâmblico”, *Especiaria* 16 (28): 356-368
- Soares, L. (2010) *Platón y la política* (Madrid: Tecnos)
- Solana Dueso, J. (1994) “Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del Fedro”, *AC* 63: 231-236
- Solana Dueso, J. (1996) *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas* (Madrid: Akal)
- Solana Dueso, J. (2000) *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza)
- Solana Dueso, J. (2013) *Sofistas. Testimonios y fragmentos* (Madrid: Alianza)
- Sommerstein, A. (2013) “Assemblies”, en A. Sommerstein & A. Bayliss, (eds.) *Oath and State in Ancient Greece* (Berlin: De Gruyter): 47-56
- Sommerstein, A.H. (1980-2003) *The Comedies of Aristophanes*, 9 vols. (Oxford: Aris & Phillips Classical Texts) [vol. I: *Acharnians* (1980); vol. II: *Knights* (1981); vol. III: *Clouds* (1982); vol. IV: *Wasps* (1983); vol. V: *Peace* (1985; 2da ed. 2005); vol. VI: *Birds* (1987); vol. VII: *Lysistrata* (1990); vol. VIII: *Thesmophoriazusaie* (1994); vol. IX: *Frogs* (1997); vol. X: *Ecclesiazuzae* (1998); vol. XI: *Wealth* (2001)]
- Sommerville, B. (2019) “Sophistry and the Promethean Crafts in Plato’s *Protagoras*”, *CQ* 69 (1): 126-146
- Sonna, M.V. (2017) “*Ouk éstin antilégein*: Antístenes tras la máscara de Parménides en el *Sofista* de Platón”, *Eidos* 27: 15-38
- Sørensen, A.D. (2016) *Plato on democracy and political techne* (Leiden/Boston: Brill)

- Sørensen, A.D. (2021) "On the Political Outlook of the Anonymus Iamblichi (Diels-Kranz 89)", *CQ*: 1-13
- Sorof, G. (1899) "Νόμος und φύσις in Xenophons *Anabasis*", *Hermes* 35: 568-589
- Spangenberg, P. & G. Livov (eds.) (2012) *La palabra y la ciudad. Retórica y política en la Grecia Antigua* (Buenos Aires: La Bestia Equilátera)
- Spangenberg, P. (2009) "Phantasia y verdad en Protágoras", en G. E. Marcos & M. E. Díaz (ed.) *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles* (Buenos Aires: Prometeo): 69-98
- Spangenberg, P. (2009a) "Legitimación o utopía: el enfrentamiento de Protágoras y Platón en torno a la democracia", en Correa Motta & Zamora (eds.) (2009): 115-148
- Spangenberg, P. (2009b) "Las críticas de Platón y Aristóteles a la *phantasia* en Protágoras", en Marcos & Díaz (eds.) (2009): 99-122
- Spangenberg, P. (2009c) "Phantasia y verdad en Protágoras", en Marcos & Díaz (eds.) (2009): 69-98
- Spangenberg, P. (2010) *El enfrentamiento entre sofística y filosofía ante el problema de la verdad* [Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires] (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras)
- Spangenberg, P. (2012) "La palabra como praxis política en Protágoras", en Spangenberg & Livov (eds.) (2012): 179 - 197.
- Spangenberg, P. (2014) "La figura de Protágoras en la prueba aristotélica contra el negador del principio de no-contradicción", en Díaz & Marcos (eds.) (2014): 153-177
- Spiegelberg, W. (1901) "Die griechischen Formen für den Namen des Gottes Thot", *Recueil des travaux relatifs à philologie et à archéologie égyptiennes et assyriennes* 23: 199-200
- Spoerri, W. (1959) *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter: Untersuchungen zu Diodor von Sizilien* (Basel: F. Reinhardt)
- Sprague, R.K. (2001) *The Older Sophist. A Complete Translation by Several Hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by Diels-Kranz* (Indianapolis & Cambridge: Kackett Publishing Company) [Nombre y concepto (W. O'Neil); Protágoras (M. J. O'Brien); Jeníades (W. O'Neil); Gorgias (G. Kennedy); Licofrón (W. O'Neil); Pródico (D. J. Stewart); Trasímaco (F. E. Sparshott); Hipias (D. Gallop); Antifonte (J. S. Morrison); Critias (D. N. Levin); Anónimo Jámblico (M. E. Reesor); *Dissoi Logoi* o *Dialéxeis* (R. K. Sprague); Apéndice: Eutidemo de Quío (R. K. Sprague)]
- Stadter, P.A. (1989) *A commentary on Plutarch's Pericles* (Chapell Hill/London: The University of North Carolina Pres)
- Stadter, P.A. (1991) "Pericles among the Intellectuals", *ICS* 16 (1/2): 111-124
- Stadter, P.A. (1992) "Herodotus and the Athenian *arche*", *ASNP* 22: 781-809
- Stadter, Ph. & Van der Stockt, L. (eds.) (2002) *Sage and emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in Time of Trajan (98-117 A.D.)* (Leuven: Leuven University Press)
- Stählin, O., Früchtel, L. y Treu, U. (1960-1970). Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 3 vols. (Berlín: Akademie-Verlag)
- Stallbaum, G. (1960) *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* (Hildesheim: Olms Verlagsbuchhandlung)
- Stanley, Th. (1655-62) *The History of Philosophy*, 4 vols. (Londres: Humphrey Moseley/Thomas Dring)

- Starkie, W.J.M. (1966) *The Clouds of Aristophanes* (Amsterdam: A. M. Hakkert)
- Starr, Ch. (1986) *Individual and Community. The Rise of the Polis, 800-500 B.C.* (New York: Oxford University Press)
- Staten, H. (1984) *Wittgenstein and Derrida* (Lincoln/London: University of Nebraska Press)
- Stefanini, L. (1949) *Platone*, 2 vols. (Padova: Cedam)
- Stefou, K. (2015) “Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς: Pindar, Callicles and Plato’s treatment of νόμος in the Gorgias”, *Akroterion* 60: 1-11
- Steinmetz, W. (2007) *Politik: Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Campus)
- Steinmetz, W.; Gilcher-Holtey, I. & Haupt, H.-G. (eds.) (2013) *Writing Political History Today* (Frankfurt am Main: Campus)
- Steinmetz, W.; Meier, U. & Papenheim, M. (eds.) (2012) *Semantiken des Politischen. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (Göttingen: Wallstein)
- Stella, L.A. (1942) “Intorno alla cronologia di Democrito”, *RIFC* 70: 21-46
- Stenzel, J. (1931) = (1961) *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buch)
- Stevenson, J.G. (1974) “Aristotle as Historian of Philosophy”, *JHS* 94: 138-143
- Stier, H. E. (1928) “ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ”, *Philologus* 83: 225-258
- Stockton, D. (1990) *The Classical Athenian Democracy* (Oxford: Oxford University Press)
- Storey, I. C. (1990) “Dating and re-dating Eupolis”, *Phoenix* 44: 1-30
- Storey, I.C. (2003) *Eupolis: Poet of Old Comedy* (Oxford: Oxford University Press)
- Storey, I.C. (2011) *Fragments of Old Comedy*, 3 vols. (LCL)
- Strasburger, H. (1955) “Herodot und das perikleische Athen”, *Historia* 4: 1-25.
- Strauss, L. & Kojève, A. (2000) *On tyranny (including the Strauss-Kojève correspondence)* (Chicago: University of Chicago Press)
- Strauss, L. (1932) = (2008) “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”, en *Gesammelte Schriften*, H. Meier (hrsgs.), Bd. 3: “Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe” (Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler): 217-238
- Strauss, L. (1953) *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press)
- Strauss, L. (1970) *Xenophon’s Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus* (Ithaca: Cornell University Press)
- Strauss, L. (1975) *The Argument and Action of Plato’s Laws* (Chicago: University of Chicago Press)
- Strawson, P.F. (1950) “On Referring”, *Mind* (NS) 59(235): 320-344
- Strawson, P.F. (1952) = (1964) *Introduction to Logical Theory* (London: Methue)
- Stroheker, K.F. (1954) “Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik”, *Historia* 2: 381-412
- Sturm, S. (2013) “Sophistry and Philosophy: Two Approaches to Teaching Learning”, *Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información* 14 (3): 25-36
- Svenbro, J. (1988) = (1993) *Phrasikleia. An Anthropology of Reading in Ancient Greece* (Ithaca/London: Cornell University Press)

- Svenbro, J. (1997) "La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa", en G. Cavallo & R. Chartier (eds.) *Historia de la lectura en el mundo Occidental* (Buenos Aires: Taurus, 2011): 67-97.
- Syrjamaki, S. (2011) *Sins of a Historian. Perspectives on the Problem of Anachronism* (Tampere: Juevenes Print)
- Szlezák, Th. (2000) "¿Qué significa acudir en ayuda del logos? Estructura y finalidad de los diálogos platónicos", *Areté* 12 (1): 91-114
- Szlezák, Th. A. (1999) "Dialectique orale et 'jeu' écrit: Le *Phèdre*", *RPhA* 17 (2): 3-23
- Tandy, D.W. (1997) *Warriors into Traders: The Power of the Market in Early Greece* (Berkeley: University of California Press)
- Tarrant, H. (1993) *Thrasyllan Platonism* (Ithaca: Cornell University Press)
- Tarrant, H. (2007) "Agonistic Contexts for Appeals to *Nomos* and *Physis*: Are 'Rites of Passage' Significant?", en Pierris (ed.) (2007): 135-154
- Taylor, A.E. (1926) = (1955) *Plato: The Man and his Work* (London: Methuen)
- Taylor, C.C.W. (1976) *Plato, Protagoras* (Oxford: Clarendon Press)
- Taylor, C.C.W. (1999) *The Atomists. Leucippus and Democritus: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press)
- Tedeschi, G. (2004) "Il valore della ricchezza", en L. Cristante & A. Tessier (ed.) (2004) *Incontro triestino di filologia classica* (Trieste: EUT): 21-55
- Tell, H. (2007) "Sages at the games: Intellectual displays and dissemination of wisdom in ancient Greece", *CAnt* 26: 249-75.
- Tell, H. (2011) *Plato's Counterfeit Sophists* (Washington, DC: Center for Hellenic Studies) <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Tell.Plato's_Counterfeit_Sophists.2011>
- Teló, M. (2014) "The Last Laugh: Eupolis, Strattis, and Plato Against Aristophanes", en M. Fontaine & A. Scafuro (eds.) *Greek and Roman Comedy* (Oxford: Oxford University Press): 113-131
- Temkin, O. & Temkin, C. L. (eds.) (1967). *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein* (Baltimore: The John Hopkins Press).
- Temkin, O. (1928) "Der systematische Zusammenhang im *Corpus Hippocraticum*", *Kiklos: Jahrbuch der Institute für Geschichte der Medizin*, Bd 1 (Universität Leipzig)
- Temkin, O. (1953). "Greek Medicine as Science and Craft", *Isis*, 44 (3): 213-225.
- Tennemann, W.G. (1798-1819) *Geschichte der Philosophie* (Leipzig: J.A. Barth)
- Theiler, W. (1926) "Reseña de Delatte 1922", *Gnomon* 2: 147-56
- Theiler, W. (1965) "Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς", *MH* 22 (2): 69-80
- Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literacy* (1992) [CD-ROOM A] (Irvine: University of California Press)
- Thesleff, H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Abo: Abo Akademi)
- Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Abo: Abo Akademi)
- Thissen, H. J. (2002) "Ägyptologische Randbemerkungen", *RbM* (NS) 145 (1): 46-61

- Thivel, A. (1981) *Cnide et Cos?: Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique* (Paris: Les Belles Lettres)
- Thomas, C.G. & Webb, E.K. (1994) "From Orality to Rhetoric: An intellectual Transformation", en Worthington, I. (ed.) *Persuasion. Greek Rhetoric in Action* (London-New York: Routledge): 3-25
- Thomas, R. (1989) *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Thomas, R. (1992) *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Thomas, R. (1996) "Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law", en L. Foxhall & A. D. E. Lewis (eds.) *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice* (Oxford: Oxford University Press): 9-31
- Thomas, R. (1999) "Cultura escrita y ciudad-estado en la Grecia arcaica y la Grecia clásica", en A. Bowman & G. Woolf, (comps.) *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo* (Barcelona: Paidós)
- Thomas, R. (2000) *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Thomas, R. (2003) "Prose performance texts: *Epideixis* and Written Publication in the late 5th. and early 4th.c.", en H. Yunis (ed.) *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge University Press): 162-168
- Thomas, R. (2009) "Writing, Reading, public and Private 'Literacies'", en W.A. Johnson & H.N. Parker (eds.) *Ancient Literacies* (Oxford: Oxford University Press): 13-45.
- Threatte, L. (1980) *The grammar of Attic inscriptions*, I Phonology (Berlin & New York: De Gruyter)
- Tichy, E. (1977) "Griech. ἀλειτηρός, νηλειτής und die Entwicklung der Wortsippe ἀλείτης", *Glotta*, 55 (3/4): 160-177
- Tiedemann, D. (1791-96) *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburg: Neuen Akademischen Buchhandlung)
- Timpanaro Cardini, M. (2010) *Pitagorici antichi, Testimonianze e frammenti* (Milano: Bompiani)
- Todd, S.C. (1993) *The Shape of Athenian Law* (Oxford: Oxford University Press)
- Toner, J.P. (1995) *Leisure and Ancient Rome* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Töpfer, K. (1902) "Die sogenannten Fragmente des Sophistens Antiphon bei Iamblichos. Eine kritisch-exegetische Studie", *Arnauer Gymnasium-Programm* (Arnau)
- Töppel, J. (1846) *De Eupolis Adulatoribus* (Leipzig: Apud H. Fritzschiem)
- Tor, S. (2017) "On second thoughts, does nature like to hide? Heraclitus B123 reconsidered", en V. Harte, & R. Woolf (eds.) *Rereading Ancient Philosophy: Old Chestnuts and Sacred Cows* (Cambridge: Cambridge University Press): 8-31.
- Torranzo, M. (ed. & trad.) (1970) *Platón, Cartas* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos)
- Torres Esbarranch, J. J. (2006) *Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso*, 4 vols. (BCG)
- Torres Esbarranch, J.J. (2001-08) *Diodoro de Sicilia, Biblioteca histórica*, 4 vols. (BCG)
- Tovar, A. (1970) *Aristóteles, La constitución de Atenas* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos)
- Tovar, A. (1971) *Aristóteles, Retórica* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos)

- Tozzi, V. (1997) “El relato histórico: ¿hipótesis o ficción? Críticas al ‘narrativismo imposicionalista’ de Hayden White”, *Análisis Filosófico* 17(1): 75-93
- Tozzi, V. (1998) “Historización, contextualización y perspectiva”, en E. Sota & L. Urtubey, *Epistemología e Historia de la Ciencia (Selección de trabajos de las IX Jornadas)* 5 (5): 494-501
- Tozzi, V. (1996) “La ‘reconstrucción histórica’. Acerca de los supuestos epistemológicos de la explicación y narración historiográfica”, *Revista de filosofía* 22 (1): 55-68
- Trachmann, P. (2008) *Michel Foucaults Nietzsche-Rezeption - Die genealogischen Begriffe ‘Ursprung’, ‘Herkunft’ und ‘Entstehung’* (München: Grin Verlag)
- Traill, J. (1975) *The Political Organization of Attica: A Study of Demes, Trittyes and Phylai and Their Representation in the Athenian Council* (Princeton: Hesperia, Supplement 14)
- Trapp, M.C. (1994) Maximus Tyrius, *Dissertationes* (T)
- Travlos, J. (1971) *Pictorial Dictionary of Ancient Athens* (New York: Hacker Art Books)
- Treu, M. (1963) “NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ: alte und neue Probleme”, *RbM* (NS) 106 (3): 193-214
- Trevaskis, J. R. (1955) “The Sophistry of Noble Lineage (Plato, *Sophistes* 230a5-232b9)”, *Phronesis* 1 (1): 36-49
- Triebel-Schubert, Ch. (1984) “De Begriff der Isonomie bei Alkmaion”, *Klio* 66: 40-50
- Triebel-Schubert, Ch. (1989) “Medizin und Symmetrie. Zur Verwendung eines mathematischen Begriffes in den frühen Schriften des Corpus Hippocraticum”, *Sudhoffs Archiv* 73: 190-199
- Triebel-Schubert, Ch. (1994) = Schubert, Ch. (1994) *Perikles* (Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Trousseau, R. (1964) *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne* (Geneva: Droz)
- Tsouana, V. (2015) “Plato’s representation of the ‘Socratics’”, en Zilioli (ed.) (2015): 1-25
- Tucker, W.T. (1965) “Max Weber’s *Verstehen*”, *TSQ* 6 (2): 157-165
- Tully, J. (1988) “The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner’s Analysis of Politics”, en Tully (ed.) (1988): 7-28
- Tully, J. (ed.) (1998) *Meaning and Context* (Cambridge: Polity Press)
- Turner, E.G. (1975) “Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C.”, en Cavallo, G., *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica* (Madrid: Alianza)
- Untersteiner, M. (1949) *I Sofisti* (Torino: Einaudi)
- Untersteiner, M. (1949-67) = (2009) *Sofisti: Testimonianze a frammenti* (Milano: Bompiani)
- Untersteiner, M. (1967) “Le origini sociali della Sofistica”, en *I sofisti*, vol. II (Milano: Lampugnani Nigri): 235-283
- Untersteiner, M. (1976) “Ein neues Fragment der Identifikation des *Anonymus* mit Hippias”, in: C.J. Classen (hrgs.) *Sophistik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft): 591-611
- Usener, H. (1887) *Epicurea* (T)
- Valdés Guía, M. & Plácido, D. (1998) “La frontera del territorio ateniense”, *SHHA* 16: 85-100
- Valdés Guía, M. (2002a) “La Exégesis en Atenas arcaica y clásica”, *Mediterr.Ant* V.1: 185-245

- Valdés Guía, M. (2004) “*Sinecias, Basileis* y ley de Dracon: Preeminencia eupátrida en los cultos políticos y control aristocrático de las fraternidades en el s. VII a.C. en Atenas”, *Polifemo* 4: 62-78
- Valdés Guía, M. (2008) *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a. C.* [Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo XXIII] (Madrid: Universidad Complutense de Madrid)
- Valdés Guía, M. (2011) “La formación del Estado en Atenas. El sinecismo ático, entre mito y realidad”, en M. Campagno, J. Gallego & C. García Mac Gaw (comps.) *El Estado en el mediterráneo antiguo: Egipto, Grecia y Roma* (Buenos Aires: Miño & Dávila): 157-179
- Valdés Guía, M. (2012) “Exclusivismo político y religioso de los Eupátridas en Atenas arcaica”, *DHA* 38(1): 9-36
- Valdés Guía, M. (2009) “*Bouzyges nomothetes*: purification et exégèse des lois sacrées à Athènes”, en Brulé, P. (ed.) *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne: Actes du XII^e colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Suppl. de Kernos, Liège: 293-320
- Valeria, C. & Leiva, O. (trad.) (2012) “Arquitas, *Testimonios y fragmentos*”, *Hybris* 3 (2): 76-100
- Vallespín, F. (2014) “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en Vallespín (ed.) (2014): 21-56
- Vallespín, F. (ed.) (2014) *Historia de la teoría política*, volumen 1 (Madrid: Alianza)
- Van Damme, S. (2004) “Comprendre les *Cultural Studies*: une approche d’histoire des savoirs”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 51-4bis (5): 48-58
- van den Eijnde, P.F. (2010) *Cult and Society in Early Athens. Archeological and Anthropological Approaches to State Formation and Group Participation in Attica, 1000-600 BCE* (Amsterdam: Universiteit Utrecht)
- Van der Valk, M. (1971-87) *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, 4 vols. (Leiden: Brill)
- van der Valk, M. (1971-87) *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, Commentarii ad Homeri Iliadem*, 4 vols. (Leiden: Brill) [vol. I: 1971; vol. II: 1976; vol. III: 1979; vol. IV: 1987]
- van Ophuijsen, J.M., van Raalte, M. & Stork, P. (eds.) (2013) *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure* (Leiden: Brill)
- van Riel, G. (2012) “Religion and morality. Elements of Plato’s anthropology in the myth of Prometheus (*Protagoras*, 320d-322d)”, en C. Collobert, P. Destrée & F. J. Gonzalez (eds.) *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (Leiden: Brill) 145-164
- Vannier, F. (1998) “Sagesse, richesse et pouvoir selon Démocrite”, *DHA* 14: 109-116
- Vásquez Rocca, A. (2013) “Arte conceptual y postconceptual. La idea como arte: Duchamp, Beuys, Cage y Fluxus”, *Nómadas* 37 (1): 1-29
- Vatai, F.L. (1984) *Intellectuals in Politics in the Greek World: From Early Times to the Hellenistic Age* (London: Croom Helm)
- Vattimo, G. (1971) = (1980) *Introduzione a Heidegger* (Roma-Bari: Laterza)
- Veen, Van der (1996) *The Significant and the Insignificant. Five Studies in Herodotus’ View of History* (Amsterdam: Gieben)

- Vegetti, M. (1993) “El hombre y los dioses”, en J. Vernant, J. (ed.) *El hombre griego* (Madrid: Taurus): 289-322
- Vegetti, M. (2004) “Protagora, autore della *Repubblica*? (Ovvero, il ‘mito’ del *Protagora* nel suo contesto)”, en G. Casertano (ed.) *Il Protagora di Platoni: struttura e problematiche* (Napoli: Loffredo)
- Velasco, J.C. (2014) *Para leer a Habermas* (Madrid: Alianza)
- Veneciano, G. (2010) “Construcción y legitimación de la *pólis* como agente de enunciación legal”, *Métis* 8: 143-166
- Verdenius, W.J. (1966) “Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides”, *Phronesis* 11 (2): 81-98
- Verdin, H. (1977) “Les remarques critiques d’Hérodote et Thucydide sur la poésie en tant que source historique”, en *Historiographia antiqua. Commentationis Lovaniensis in honorem W. Peremans septuagenarii* (Leuven: Leuven Univesity Press): 53-76
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (2002) *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, 2 vols. (Barcelona: Paidós)
- Vernant, J.-P. (1965) = (1988) *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (Paris: Maspero)
- Vernant, J.-P. (1974) *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: Maspero)
- Vernant, J.-P. (1962) = (1983) *Les origines de la pensée grecque* (Paris: Flammarion)
- Versenyi, L. (1962) “Protagoras’ Man-Measure Fragment”, *AJPh* 83 (2): 178-184
- Vickers, M.J. (1997) *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes’ Early Plays*, (Austin: University of Texas Press)
- Vidal-Naquet, P. (1981) *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* (Paris: Maspero)
- Vidal-Naquet, P. (1984) “La sociedad platónica de los diálogos. Esbozo de un estudio posopográfico”, en *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna* (Madrid: Akal): 74-93
- Viereck, P. (1923) *Griechische und griechisch-demotische Ostraka der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung)
- Villa, D. (2001) *Socratic Citizenship* (Princeton: Princeton University Press)
- Villacañas, J.L. & Oncina, F. (1997) “Introducción”, en R. Koselleck y H.G. Gadamer, *Histórica y Hermenéutica* (Barcelona: Paidós): 9-54
- Villacañas, J.L. (2003) “Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos”, *Res publica* 11-12: 69-94
- Villacèque, N. (2013) “Θόρυβος τῶν πολλῶν: le spectre du spectacle démocratique”, en Macé (ed.) (2013): 287-312
- Villar, F. (2016) “Los megáricos como sofistas erísticos. La respuesta platónica al ataque de Isócrates contra los socráticos”, *Eidos* 25: 185-213
- Vimercati, E. (2015) *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze* (Milano: Bompiani)
- Vinagre, M.A. (2003) “En torno a la datación del tragediógrafo Mosquión y al concepto griego del progreso”, *Emerita* 71 (1): 115-143
- Vitek, T. (2012) “Heraclitus, DK 22 B 44 (frg. 103, Marcovich)”, *Emerita* 130 (2): 295-320
- Vitringa, A.J. (1853) *Disquisitio de Protagorae vita et Philosophia* (Groningen: P. van Zweeden)

- Vlassopoulos, K. (2013) *Greeks and Barbarians* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Vlastos, G. (1946) "On the Prehistory in Diodorus", *AJP* 67: 51-9
- Vlastos, G. (1953) "Isonomia", *AJPh* 74 (4): 337-366
- Vlastos, G. (1965) "Ἴσονομία πολιτική", en J. Mau & E.G. Schmidt (Hrsg.) *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvortellung im griechischen Denken* (Berlin: Akademie-Verlag): 1-35
- Vlastos, G. (1983) "The Socratic Elenchus", *OSAPh* 1: 27-58
- Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Vogel, F. & Fischer, K.T. (1888-1906) *Diodori bibliotheca historica*, 5 vols. [post I. Bekker & L. Dindorf] (T)
- Voigt, E.-M. (1971) Sappho et Alcaeus, *Fragmenta* (Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe)
- Volkman, H. (1958) "Reviewed Work: *Νόμος βασιλεύς* by Marcello Gigante", *Gnomon* 30 (6): 474-475
- Volóshinov, V. (2009) *El Marxismo y la filosofía del lenguaje* (Buenos Aires: Godot)
- von Blumenthal, A. (1939) *Ion von Chios, die Reste seiner Werke* (Stuttgart/Berlin: Kohlhammer)
- von der Mühl, P. (1962) *Homeri Odyssea* (Basel: Helbing & Lichtenhahn)
- von Fritz, K. (1954) *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas* (New York: Columbia University Press)
- von Fritz, K. (1957) "Protagoras", *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart): col. 908-923
- von Fritz, K. (ed.) (1972) *Pseudepigrapha I: Pseudopythagorica. Lettres de Platon. Littérature pseudeoigraphique juive*, Entretiens XVIII (Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt)
- von Wilamowitz-Moellendorf, U. (1893) = (2010) *Aristoteles und Athens*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press)
- von Wilamowitz-Moellendorf, U. (1901) "Die Hippokratische schrift *Περὶ ἰρῆς νόσου*", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin): 2-23
- von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1914) *Aischylos. Interpretationen* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung)
- von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1922) *Pindaros* (Berlin: Weidmann)
- von Wright, G.H. (1958-60) *Norma and Action. A Logical Enquiry* (London: Routledge) [= <https://www.giffordlectures.org/lectures/norm-and-action>]
- von Wright, G.H. (1981) "On the Logic of Norms and Actions", en R. Hilpinen (ed.) *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions, and the Foundations of Ethics* (Dordrecht/Boston/London: Reidel): 3-36
- von Wright, H.G. (1987) *Explicación y Comprensión* (Madrid: Alianza)
- Vos, H. (1955) «Ἀλιταίνω, ἡλιτόμηγος, ἀπποεπής», *Glotta* 34 (3/4): 287-295
- Wachsmuth, C. & Hense, O. (1884-1912) Ioannis Stobaei, *Anthologium*, 5 vols. (Berlin: Weidmann) [vols. 1-2 (1884); vol. 3 (1894); vol. 4 (1909); vol. 5 (1912)]
- Wade-Gery, H.T. (1931) "Eupatridai, Archons, and Areopagus", *CQ* 25 (2): 77-89
- Walbank, M.B. (1982) "The Confiscation and Sale by the Poletai in 402/1 B. C. of the Property of the Thirty", *JASCS* 51 (1): 74-98

- Wallace, R.W. (2007) "Nomos/Physis: The Anti-democratic Context", en Pierris (ed.) (2007): 23-44
- Wallace, R.W. (2007) "Plato's Sophists, Intellectual History after 450, and Sokrates", en L. Samons II (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Pericles* (Cambridge: Cambridge University Press): 215-237
- Walzer, R. (1939) *Eraclito: Raccolta dei frammenti e traduzione italiana* (Firenze: G. C. Sansoni)
- Waterfield, R. (2000) *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists* (Oxford: Oxford University Press)
- Waters, K.H. (1966) "The Purpose of Dramatization in Herodotus", *Historia* 15: 157-171
- Weber, H.-O. (1967) *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates* [Disertación] (Bonn: Rheinische Friedrich-Whilhelms-Universität)
- Weber, M. (1904) "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1973): 215-290
- Weber, M. (1921) = (2002) *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr Siebeck)
- Weber, M. (1921) = (2002) *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie* (Tübingen: J.C.B. Mohr)
- Weber, O. (1850) *Quaestiones Protagoreae* [Dissertatio Inauguralis] (Marburg: Elwert Academicus)
- Wehler, H.-U. (1980) *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Wehrli, F. (1967-69) *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentare*, 10 vols. (Basilea-Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag) [vol. I: Dikaiarchos (1967); vol. II: Aristoxenos (1967); vol. III: Klearchos (1969); vol. IV: Demetrios von Phaleron (1968); vol. V: Straton von Lampsakos (1969); vol. VII: Lykon und Ariston von Keos (1968); vol. VII: Herakleides Pontikos (1969); vol. VIII: Eudemos von Rhodos (1969); vol. IX: Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes; vol. X: Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler, Rüblick: Der peripatos in vorchristlicher Zeit]
- Weidner, T. (2012) *Die Geschichte des Politischen in der Diskussion* (Göttingen: Wallstein)
- Wellmann, M. (1929) "Die Schrift περί ἰρῆς νόσου des *Corpus Hippocraticum*", *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 22: 290-312
- Wells, J. (1907) "The Persian Friends of Herodotus", *JHS* 27: 37-47
- Wendland, P. (1897) = (1962) Philonis Alexandrini: *De posteritate Caini*, en *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Berlin: De Gruyter): II 1-41
- Werner, D.S. (2012) *Myth and Philosophy in Platos's Phaedrus* (Cambridge: Cambridge University Press)
- West, M.L. (1966) *Hesiod Theogony* (Oxford: Oxford University Press)
- West, M.L. (1971) *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford: Oxford University Press)
- West, M.L. (1972) *Iambi et elegi Graeci*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press)
- West, M.L. (1978) = (1996) Hesiod, *Works and Days* (Oxford: Clarendon Press)

- West, M.L. (1991-92) Aeschylus, 7 vols. (T) [*Persae* (1991); *Eumenides* (1991); *Choephoroe* (1991); *Agamemnon* (1991); *Supplices* (1992); *Septem contra Thebas* (1992); *Prometheus* (1992)]
- Westerink, L. G. & Combès, J. (1986-1991) Damascius, *Traité des Premiers Principes*, 3 vol. (Paris, Les Belles Lettres)
- Whidden, C. (2007) "The Account of Persia and Cyrus' Persian Education in Xenophon's *Cyropaedia*", *The Review of Politics* 69: 539-540
- White, H. (1968) "Romanticism, Historicism, and Realism: Toward a Period Concept for Early Nineteenth-Century Intellectual History", en White (2010): 68-79
- White, H. (1973) *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press)
- White, H. (1979) "The Discourse of History" [1979], en White (2010): 187-202
- White, H. (1980) = (1992) "El valor de la narrativa en la representación de la realidad", en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica* (Buenos Aires: Paidós): 17-39
- White, H. (2007) "Against Historical Realism. A Reading of *War and Peace*", *New Left Review* 46, 89-110
- White, H. (2010) *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory (1957–2007)* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press)
- Whitehead, A.N. & Russell, B. (1910-13) = (1963) *Principia Mathematica*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Whitehead, D. (1986) *The Demes of Attica 508/7-c.a. 250 BC: A Political and Social Study* (Princeton: Princeton University Press)
- Whitehead, D. (ed.) (1994) *From Political Architecture to Stephanus Byzantium*. Papers from the Copenhagen Polis Centre 1. *Historia Einzelschriften* 87 (Stuttgart)
- Whitmarsh, T. (2012) "Resistance is futile? Greek Literary Tactics in the face of Rome", en P. Schubert, P. Ducrey & P. Derron (eds.) *Les Grecs Héritiers des romains* (Genève: Fondation Hardt): 57-85
- Wickham, Ch. (2008) *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800* (Barcelona: Crítica)
- Wiesenhöffer, J. (1978) *Der aufstand Gaumatas und die Anfänge Dareios I* (Bonn: Habelt)
- Wiesner, C.; Haapala, T. & Palonen, K. (2017) *Debates, Rhetoric and Political Action: Practices of Textual Interpretation and Analysis* (London: Palgrave Macmillan)
- Wilkins, J. (2000) *The Boastful Chef. The Discourse of Good in Ancient Greek Comedy* (Oxford: Oxford University Press)
- Willetts, R.F. (1955) *Aristocratic Society in Ancient Crete* (London: Routledge & Kegan Paul)
- Wilson, N.G. (2015) *Herodoti Historiae*, 2 vols. (OCT)
- Wimsatt, W.K. & Bredsley, M.C. (1948) "The Intentional Fallacy", *The Sewanee Review* 54, 468-488
- Winkler, J. (1990) *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (London: Routledge)
- Winterbottom, M. (1970) *Quintiliani Institutionis oratoriae*, 2 vols. (OCT)
- Wittgenstein, L. (1918) = (1990) *Tractatus logico-philosophicus* (London/New York: Routledge)

- Wittgenstein, L. (1953) (2009) *Philosophische Untersuchungen - Philosophical Investigations*, Fourth Edition (Malden-Oxford: Wiley-Blackwell)
- Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees (Oxford: Basil Blackwell)
- Wohl, V. (2002) *Love among the Ruins. The Erotics of Democracy in Classical Athens* (Princeton: Princeton University Press)
- Wolf, E. (1952) *Griechisches Rechtsdenken*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann)
- Wolfsdorf, D.C. (2015) "Sophistic Method and Practice", en W.M. Bloomer (ed.) *A Companion to Ancient Education* (London: Wiley-Blackwell): 61-76
- Wolfsdorf, D.C. (ed.) (2020) *Early Greek Ethics* (Oxford: Oxford University Press)
- Wolin, S. (2004) *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Oxford/Princeton: Princeton University Press)
- Wood, E.M. & Wood, N. (1978) *Class Ideology & Ancient Political Theory. Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context* (New York: Oxford University Press)
- Wood, E.M. (1986) *The Retreat From Class: A New True Socialism* (London-New York: Verso)
- Wood, E.M. (1988) *Peasant-Citizen & Slave. The Foundation of Athenian Democracy* (London-New York: Verso)
- Wood, E.M. (2003) "La polis y el ciudadano campesino", en Gallego (comp.) (2003) 269-326
- Wood, E.M. (2008) *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages* (London-New York: Verso)
- Wood, E.M. (2012) *Liberty & Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (London-New York: Verso)
- Wood, N. (1978) "The Social History of Political Theory", *Political Theory* 6 (3): 345-367
- Woodhead, A.G. (1967) "ΙΣΤΗΓΟΡΙΑ and the Council of 500", *Historia* 16 (2): 129-40
- Woodruff, P. (1985) "Didymus on Protagoras and the Protagoreans", *JHP* 23 (4): 483-497
- Woodruff, P. (2007) "Socrates among the Sophist", en S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds.) *A Companion to Socrates* (Malden MA: Wiley-Blackwell): 36-47
- Worthington, I. (ed.) (2009) *Brill's New Jacoby* (Leiden & Boston: Brill)
- Wright, M.R. (1981) *Empedocles: The Extant Fragments* (New Haven/London: Yale University Press)
- Wright, W.C.F. (1921) Philostratus, *Lives of the Sophists*; Eunapius: *Lives of the Philosophers and Sophists* (LCL)
- Wünsch, R. (1897) *Defixionum Tabellae Atticarum = IG III.3*
- Young, R.S. (1940) "Excavation on Mount Hymettos, 1939", *AJA* 44: 1-9
- Yunis, H. (2011) Plato, *Phaedrus* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Zaborowski, R. (2017) "Revisiting Protagoras' Fr. DK B 1", *Elenchos* 38 (1): 23-43
- Zagorín, P. (1990) "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations", *H&Th* 29 (3): 275-296
- Zagorín, P. (1999) "History, the Referent and Narrative: Reflections on Postmodernism Now", *H&Th* 38(1): 1-24
- Zali, V. (2009) *Reshaping Herodotean Rhetoric. A Study of the Speeches in Herodotus' «Histories» with Special Attention to Books 5-9* [Ph.D. Dissertation] (London: University College London)

- Zalta, E.N. (ed.) (2012) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford: Stanford University) [online] <<http://plato.stanford.edu>>
- Zammito, J. (2005) "Ankersmit and Historical Representation", *H&Th* 44 (2): 155-181
- Zangrando, V. (1997) "Lingua d'uso ed evoluzione linguistica: alcune considerazioni sul diminutivo nella commedia aristofanea", in López Eire (1997): 353-360
- Zanker, A.T. (2013) "Expressions of Meaning and the Intention of the Text", *CQ* 63 (2): 835-853
- Zanker, P. (1995) *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity* (Berkeley: University of California Press)
- Zarka, Y.Ch. (2002) "Foucault et l'idée d'une histoire de la subjectivité: le moment moderne", *Archives de Philosophie* 65 (2): 255-267
- Zeleňák, E. (2015) "Two Versions of a Constructivist View of Historical Work", *H&Th* 54: 209-225
- Zeller, E. (1856–68) = (1876–1882) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig: R. Reisland)
- Zeller, E. (1932-1961) *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, edizione italiana a cura di Rodolfo Mondolfo (Firenze: La Nuova Italia)
- Zeller, E. (1955) *Sócrates y los sofistas* (Buenos Aires: Nova)
- Zeller, E. (1963) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 vols., (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Zeppi, S. (1961) *Protagora e la filosofia del suo tempo* (Firenze: La Nuova Italia)
- Zeppi, S. (1974) "Protagora e l'Anonimo di Giamblico", in AAVV (1974) *Miscellanea di scritti filosofici in memoria di S. Caramella* (Palermo: Accademia di scienze, lettere e arti): 341-359
- Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans* (Oxford: Oxford University Press)
- Ziegler, K. (1964-73) Plutarchi, *Vitae parallelae*, 3 vols. (T)
- Zilioli, U. (2012) *The Cyrenaics* (Durham: Acumen)
- Zilioli, U. (ed.) (2015) *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology* (London: Routledge)
- Zimmermann, B. (1993) "Aristophanes und die Intellektuellen", in Bremmer & Handley (1993): 255-280
- Zimmermann, B. (2013) "Eupolis atque Cratinus Aristophanes que poetae. Formen des Komischen im 5. Jahrhundert v. Chr.", *Dionysus ex machina* IV: 49-62
- Zinsmaier, Th. (1998) "Wahrheit, Gerechtigkeit und Rhetorik in den Reden Antiphons. Zur Genese einiger Topoi der Gerichtsrede", *Hermes* 126 (4): 398-422