

HUMANISMO Y COSMOPOLITISMO EN ANTIFONTE

Gerardo Ramírez Vidal

*Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México*

En estas páginas se discute y sitúa en sus exactas dimensiones el pensamiento de Antifonte

In these pages Antiphon's thought is discussed and fixed in its exact position.

El comportamiento del hombre frente a otros hombres extraños a su comunidad es generalmente de incomprensión. De aquí surge una extensa gama de actitudes en las relaciones con el otro que van del rechazo de las costumbres ajenas a la asunción indiscutible de la superioridad del sujeto en el modo de vida, en las instituciones y en sus manifestaciones culturales. Surgen entonces expresiones como “hombre verdadero”, utilizada actualmente por los miembros de algunas etnias indígenas de Chiapas para designarse a sí mismos, y, en contrapartida, el mundo occidental ha inventado palabras como “bárbaro” cuando se trata de referirse a los demás.

Este comportamiento es bien conocido en la actualidad, sobre todo gracias al desarrollo de la antropología cultural en Europa, y no era desconocido para los antiguos griegos. En un célebre pasaje del tercer libro de sus *Historias*, Heródoto muestra en modo insuperable la forma en que dos pueblos, muy diferentes entre sí, pueden considerar recíprocamente sus costumbres. “Si se hiciera —decía el histo-

riador— una propuesta invitando a todos los hombres a escoger, de todas las costumbres, las más bellas, después de haberlo meditado, cada quien escogería las propias: a tal grado considera el sujeto humano que las propias costumbres son en gran medida las más bellas” (3.38.1). En seguida, Heródoto presenta un ejemplo como prueba de su aserción: “Durante su reinado, Darío convocó a los griegos que lo acompañaban y les preguntó a cambio de cuántas riquezas habrían aceptado comer los cadáveres de sus padres, y ellos le afirmaron que por ningún precio lo habrían hecho. En seguida, Darío convocó a los indúes llamados calacios —aquellos que comen a sus padres—, en presencia de los griegos que comprendían lo que se decía por medio de un intérprete, y les preguntó a cambio de cuántas riquezas habrían aceptado incinerar con el fuego los cadáveres de sus padres. Y ellos, con fuertes gritos, le pedían que no pronunciara palabras impías” (3.38.3-4). Fue éste el resultado de la confrontación de dos culturas diversas, la de los griegos y la de los calacios, bárbaras ambas para el rey de los persas. Heródoto mostraba así cómo lo que para una sociedad es racional puede resultar irracional para otra.

A semejante comportamiento no fueron extraños los griegos, quienes adoptaban ante el otro las mismas actitudes que se manifiestan en mayor o menor medida en las sociedades humanas. Un fuerte etnocentrismo y un rechazo completo de lo extranjero fueron el pan cotidiano entre ellos, quienes precisamente inventaron la palabra bárbaro, como los mayas del siglo XVI utilizaron la expresión “extranjeros (tzules) comedores de anonas” para referirse a los conquistadores que llegaron al llamado Nuevo Mundo, aunque su invento tuvo poco éxito, porque para su desgracia sucumbieron ante el otro.

Ese comportamiento no se limitaba a las amplias capas de la población. Era también propio de los grandes pensadores de la Grecia antigua. Sócrates no sólo se desinteresaba completamente por lo extranjero, sino que incluso lo forastero le resultaba ajeno. El pensamiento de Platón resultaba incompatible con las ideas acerca del cosmopolitismo; en su ideal de una sociedad jerarquizada los filósofos resultaban ser los gobernantes perfectos, aunque es difícil que él hubiera pensado en filósofos bárbaros.

Pero quien manifiesta con mayor claridad esa actitud frente a lo otro es precisamente Aristóteles. El Filósofo considera que “el ser viviente está compuesto de alma y cuerpo, y que la primera es la que manda por ley natural mientras que el otro obedece” (*Política* 1254a34ss). En los hombres que se encuentran en las mejores condiciones esta ley natural se manifiesta con toda claridad, pero, en los hombres viciados, el cuerpo manda al ánimo. Así, indica que es natural y provechoso para el cuerpo estar sujeto al alma y, para la parte afectiva, ser regida por la inteligencia y por la parte provista de razón, mientras que le parece nociva a todos una condición de paridad o con el predominio del cuerpo (*ib.* 1254b7ss). Ejemplifica su razonamiento con el comportamiento de los animales y, al final, con el del ser humano, obteniendo en el caso de éste las siguientes conclusiones: “así también, en las relaciones del hombre con la mujer, uno es por naturaleza superior, la otra

inferior; uno manda, la otra obedece, y es necesario que entre todos los hombres sea del mismo modo. En consecuencia, cuantos presentan esa disposición, como sucede con el cuerpo en relación con el alma o la bestia con el hombre, éstos son por naturaleza esclavos, y para ellos es mejor estar sujetos a esta forma de dominio” (*ib.* 1254b13ss).

Dos mil años después, Juan Ginés de Sepúlveda retomó los razonamientos del Filósofo en relación con la parte racional del alma que es la que debía dominar sobre la parte irracional, y concluye que “todo esto lo hace por aquella decisión y ley divina según la cual las cosas más perfectas y mejores mantienen su dominio sobre las imperfectas y desiguales... Por esto el hombre domina sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre los hijos”, etc.¹

En Grecia, el aspecto teórico se manifestaba en la práctica. Gruzinski y Rouveret, al analizar la colonización griega en Occidente, señalan que “los indígenas son a menudo tachados de incapacidad técnica y mental y clasificados en la categoría de los niños y de los menores de edad: no se hace otra cosa sino obedecer a las sugerencias de algunos pensadores griegos”². El comportamiento normal de los griegos se podría resumir con las palabras que Eurípides pone en boca de Ifigenia: “Es lógico (εἰκός) que los griegos siempre gobiernen a los bárbaros, pero no los bárbaros a los griegos. Unos nacieron esclavos, los otros libres” (*Ifigenia en Áulide*, vv. 1400-1401)³. Este tipo de actitudes es opuesto al principio actual de la unidad del ser humano, acompañado por los ideales de filantropía e igualdad entre los hombres, que era desconocido por los griegos.

Luciano Perelli explica así ese comportamiento: “La forma política cerrada de la polis y el fuerte espíritu municipalista de los griegos son un obstáculo para el surgimiento de ideas universales y para la difusión de los sentimientos filantrópicos. Los griegos ignoran el principio del amor y del perdón hacia el enemigo y, al contrario, consideran un deber moral auspiciar mal al enemigo y vengar las ofensas. Los mismos filósofos de la Grecia clásica creen en una diferencia de naturaleza entre libres y esclavos, entre griegos y bárbaros, y Platón sostiene que el estado de enemistad es la relación natural entre estos últimos (*R.* 470c)”⁴.

Sin embargo —como también lo señala Perelli—, entre los griegos puede descubrirse un tipo de actitud frente al otro opuesta a la anterior. Se ha señalado con

¹ J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria (Madrid 1984) 21 (traducción de A. Losada). Mires 1991.

² S. Gruzinski et A. Rouveret, “Histoire et acculturation dans le Mexique colonial et l'Italie méridionale avant la romanisation”, in *Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité (MEFRA)* 88 (1976) 162.

³ Cf. J. Dillon, “Euripides and Antiphon on Nomos and Physis”, 127-136, y Haidjifanfanon, “ὁ Εὐριπίδης καὶ ὁ Ἀντιφῶν ὁ Σοφιστής”, ambos en Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge 1981) 111-126.

⁴ L. Perelli, *Umanesimo di Cicerone. Antologia delle opere filosofiche* (Torino, S. Lattes & C. ed., 1956²) vi.

insistencia que ya en época de Pericles se había desarrollado una interesante tendencia intelectual dentro del movimiento sofístico, o bajo la influencia de éste, que consideraba como ley natural no la superioridad de unas razas y pueblos frente a los otros sino la igualdad de los seres humanos, la comunidad de los pueblos y culturas, sin diferencia de raza y color. El descubrimiento de esas ideas se ha adjudicado a veces a individuos específicos, entre los cuales se menciona a Antifonte, Alejandro Magno y Zenón. Sin embargo, la idea de la unidad del género humano parece ser más bien producto de una época, aunque no se presenta en modo sistemático en una corriente filosófica. Por ejemplo, aparece en modo alusivo en Heródoto, gran viajero en las regiones del oriente Mediterráneo y que tuvo contacto estrecho con civilizaciones tan diversas a la griega. Ese historiador logró comprender el relativismo de las costumbres como lo manifiesta en el pasaje citado al inicio.

Entre los sofistas hubo quienes expresaron con mayor claridad que Heródoto esta idea de la unidad del género humano. Así por ejemplo, Protágoras, hombre abierto a culturas ajenas como las orientales (DK 80A14, B1), en su mito de la creación del hombre, unifica a todos los miembros de la raza humana como seres racionales y señala sus atributos comunes que lo hacen diferente de los demás seres vivos: se distinguen por el culto a los dioses, el don del lenguaje y la capacidad de adquirir las diversas formas de habilidad técnica, además de poseer, en la mayoría de los casos y hasta cierto límite, la facultad de aprender y de ejercitar la justicia, el respeto por los demás, la sabiduría política. Por esto último, según el sofista, se reúnen en comunidades organizadas⁵. Así pues, para Protágoras, todos los hombres son iguales por naturaleza, pero entre ellos también existen diferencias que se originan por la educación, de modo que los únicos que merecen ser considerados hombres a pleno título son quienes tienen el sentido de la justicia (Pl. *Prt.* 323c). De cualquier modo, en el sofista aparece ya con toda claridad el principio básico que da origen al concepto de humanismo en sus diversos sentidos. Tal vez fue Sófocles quien habría expresado con mayor fuerza la idea de la igualdad de los hombres cuando dice: “Una sola es la raza humana; un día igual nos dió a la luz a todos nosotros, venidos de una madre y de un padre; ninguno nació superior al otro; sin embargo, unos viven una suerte infeliz, otros en la felicidad, otros más se encuentran bajo el yugo de la esclavitud” (fr. 532). De la idea general se pasa al hecho concreto. En relación con la libertad de los mesenios, en el año de 367 a.C., el sofista Alcídamente se manifiesta en favor de su libertad argumentando que “la divinidad nos dejó libres a todos; la naturaleza no creó a ninguno esclavo” (Escolio a Arist. *Rh.* 1373b18= fr. 3 Avezzù).

Las ideas relativas a la unidad y a la igualdad del hombre, que tienen sus orígenes en el siglo V, se harán más frecuentes en el siglo IV y se extenderán con la

⁵ Cf. H. C. Baldry, 1983, *L'unità del genere umano nel pensiero greco* (Bologna, Il Mulino [título original: *The unity of mankind in Greek thought*, Cambridge 1965]) 58.

caída de la polis y la creación del imperio de Alejandro, por la apertura a la que se verán expuestos los griegos a otras culturas y a otras costumbres. En particular, adquirirán una importancia fundamental en los estoicos, para quienes “no existen por naturaleza diferencias de raza o de condición entre los hombres, en cuanto todos participan de la razón... que constituye la esencia de la naturaleza humana” (Perelli 1956, p. vii) y tendrán una influencia determinante (sobre todo a partir de Panecio y de Antíoco) en las diversas concepciones que acerca de la *humanitas* tendrá Cicerón, en quien vuelve a aparecer el principio de la igualdad natural de los seres humanos⁶, idea que sería transmitida, a través del cristianismo, al hombre moderno.

* * *

Así, los inicios de las ideas cosmopolitas en los pensadores habrían tenido origen en el siglo V a. C. Esa época, plena de creaciones extraordinarias del ser humano, aparecería también como la etapa inicial del ideal de la igualdad entre los hombres y la fraternidad universal. El sofista Antifonte habría sido uno de los poquísimos sostenedores de esa idea en la Atenas del siglo V a.C. Así se expresa Giovanni Casertano acerca del papel jugado por Antifonte en torno a ese asunto: “La igualdad de todos los hombres, la necesidad de la constitución finalmente de una humanidad ente colectivo y unitario, de una humanidad que pueda prescindir de magistrados y dueños, de violencia bruta y de violencia legalizada e institucionalizada, de una humanidad de la cual todos los hombres se sientan *naturalmente* partícipes, es tal vez aquí en Antifonte por vez primera tan claramente expresa”⁷. Por este motivo Casertano afirma que el sofista fue “un filósofo en verdad profundo” y que debía ser contado entre los más grandes.

De la vida de ese personaje singular nada se sabe, e incluso se llegó a dudar que fuera ateniense (Dodds)⁸. De su obra sólo se conocían algunas citas de los lexicógrafos antiguos y de una referencia de Hermógenes a las obras que se le atribuían. Pero el poco conocimiento que se tenía de ese pensador cambió con la publicación, en 1915, de algunos fragmentos papirológicos de Oxyrhynchus, que Wilamowitz identificó como pertenecientes al tratado *Acerca de la verdad*, por una frase de ese tratado que había registrado Harpocración en su *Léxico de los diez oradores* (s. v. ἀγελ)⁹. Esta obra se convirtió en la más importante del Antifonte conocido como el sofista y es a la que nos referiremos en las páginas que siguen.

⁶ Cf. por ejemplo *De leg.* I.10.29: “En efecto, ninguna de las cosas particulares es tan semejante, tan igual como lo somos todos los hombres entre nosotros mismos” (cf. también § 30)

⁷ G. Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti* (Napoli-Firenze. Il Tripode. 1971) 303.

⁸ Cf. J. S. Morrison, “The Nationality of Antiphon the Sophist”, *CR* 68 (1954) 94-95.

⁹ Estos fragmentos fueron publicados en 1915 por B.P. Grenfell & A.S. Hunt (“1364. Antiphon sophistes”, en *POxy* 11, pp. 92-104). Son 13 fragmentos, pero sólo los dos primeros (frgs. A y B) son parcialmente legibles. En 1922 se publicó otro fragmento con dos columnas (Grenfell-Hunt, “1797.

Con la publicación de esos fragmentos se suscitó una inmediata y nutrida disputa sobre diversos tópicos, en particular sobre la identidad de ese personaje, que no debía confundirse con el orador Antifonte de Ramnunte. En cambio, parecía claro, a partir de los hallazgos, que —volvemos a repetir— se trataba de un destacado partidario de la unidad del género humano y del cosmopolitismo, ideas que se contraponían a la posición aristocrático-oligárquica del supuesto homónimo orador y que llevaron a los estudiosos a retomar y reforzar la hipótesis de Hermógenes en torno a la existencia de un Antifonte orador y otro sofista.

Según la posición tradicional, entre el orador y el autor del *Acerca de la Verdad* existía una evidente oposición ideológica, pues el orador nos es bien conocido como un oligarca convencido y un luchador contra el gobierno democrático, sobre todo si se recuerda que había sido uno de los jefes de la conjura oligárquica del 411, mientras que el segundo aparecía como un exponente de la idea de la unidad del género humano, un cosmopolita defensor de la igualdad entre griegos y bárbaros, un hombre inspirado en auténticos principios democráticos¹⁰.

Esa hipótesis acerca de la posición ideológica e intelectual del llamado Antifonte sofista se basa fundamentalmente en dos pasajes del tratado *Acerca de la verdad*. Al inicio de la primera columna de la parte B del fragmento publicado en 1915, se lee δικαιοσύνη / δ' οὖν τὰ τῆς πόλεως νόμιμα, / ἐν ἧ' ἄν πολί/τεύη]ταί τις, μὴ παρα]βαίνειν; esto es, “la justicia <consiste> entonces en no transgredir las leyes de la ciudad de la que se es ciudadano”. Aquí el autor aparece claramente como un defensor del régimen político existente.

Otro pasaje aún más claro aparece en la segunda columna de la parte A del mismo fragmento. Ahí se dice: ρων ἐπ[..... ἰθά τε κ[..... | τοὺς δὲ [..... / οὐ οἰκ[..... | οὔτε ἐπι[..... ἰθα οὔτε σέβομ[. | ἐν τούτῳ δὲ | πρὸς ἀλλήλους | βεβαρβαρώμεθα, ἐπεὶ φύσει γε | πάντα πάντες | ὁμοίως πεφύκ[α | μιν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνας εἶναι, que luego de integrarse se traducía así: “respetamos y honramos a quienes nacieron de padres ilustres, mientras que a quienes provienen de una casa no ilustre ni los respetamos ni los honramos. En esto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros: en efecto, todos, bárbaros y griegos, tenemos por naturaleza un origen semejante...”. Las evidentes asonancias atraen la atención del lector oyente al planteamiento del sofista: φύσει πάντα

Antiphon sophistes”, en *POxy.* 15, pp. 119-122). En 1984 M. S. Funghi publicó otro fragmento (“3647. Antiphon (Addendum to 1364), *POxy.* 52, pp. 1-5) que contiene los inicios de tres columnas escritas por el mismo amanuense del *POxy.* 1364. La primera columna completa la segunda columna del segundo fragmento de 1915. En 1928, S. Luria identificó el *POxy.* 414, que consta de dos columnas, como perteneciente a esta misma obra. Sobre estos fragmentos cf. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín 1952⁰), y M. Untersteiner-A. Battezzare, *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. IV (Firenze, La Nuova Italia, 1962). Hasta antes de esos descubrimientos se contaba con cuarenta y cinco fragmentos provenientes de citas de autores antiguos, en realidad poco importantes, pues no daban una idea clara del contenido de la obra.

¹⁰ E. Bignone, *Antifonte oratore e Antifonte sofista* (Urbino, Argalia, 1974); cf., del mismo autor, *Studi sul pensiero antico* (Napoli, L. Loffredo, 1938 [reimpr. Roma, L'Erma di Bretschneider, 1965]) 171.

πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν. Difícilmente se podría encontrar un ejemplo más claro de la idea que proclama una disolución de las barreras entre los hombres. Se trata de la expresión de un sentimiento de fraternidad humana en una época plena de prejuicios de parte de los griegos frente a los que ellos llamaban bárbaros. Y para que no quedara duda de su doctrina el autor parece reforzar su idea con una ejemplificación: “Es posible observar en todos los hombres las facultades necesarias por naturaleza; todos pueden satisfacerlas del mismo modo y en todas éstas ninguno se distingue de nosotros ni bárbaro ni griego, pues respiramos todos el aire con la boca y con las narices y todos comemos con las manos” (fr. 44 IA, 2).

Los dos pasajes citados, uno referido a las leyes y otro a la igualdad del ser humano, han sido una y otra vez presentados como ejemplos que prueban la existencia del sentimiento de la unidad del género humano y sus implicaciones como la filantropía, la igualdad, el cosmopolitismo (cf. por ejemplo Baldry, p. 61). B. Brugi observa en los textos la igualdad natural de todos los hombres, pero también la antítesis que se establece entre la naturaleza y las leyes, lo que acercaría a Antifonte a las ideas de Protagoras¹¹. Por su parte, con base en esos pasajes, P. Merlan trató igualmente de refutar la hipótesis de W. Tarn de que el primer exponente de la idea de la igualdad entre los hombres provenía de Alejandro Magno¹², quien sería el primer apóstol de la fraternidad humana, pero que Baldry rechaza igualmente, considerando esa hipótesis como “la nueva leyenda que Tarn y otros estudiosos han buscado tejer en torno a la figura de Alejandro” (Baldry, p. 165). Habría aquí que agregar las consideraciones de Casertano ya referidas antes en favor de P. Merlan.

Conocido, pues, el pensamiento de Antifonte, no fue difícil que algunos estudiosos¹³ hayan visto reflejadas en estos pasajes las ideas manejadas por otros pensadores antiguos en torno al mismo asunto. Se relacionaba con Antifonte un pasaje del Protágoras platónico que reproduciría las palabras de Hippias (337c7-d3): “Señores aquí presentes, yo creo que todos vosotros sois de la misma estirpe, familiares y ciudadanos, por naturaleza no por ley, pues lo semejante es por naturaleza congénito de lo semejante, pero la ley, que es tirana, fuerza muchas cosas contra la naturaleza”.

S. Luria encontró también semejanzas entre el fragmento antifonteo y algunos fragmentos del Alejandro de Eurípides (fr. 52 Nauck) en que se refuta la división de los hombres en libres y esclavos: “Nada tenemos de propio. Sólo una raza es lo noble y lo innoble”. Sin embargo, en Antifonte no existe ningún lugar en el que se ponga a discusión el problema de la esclavitud.

* * *

¹¹ B. Brugi, “Natura e legge in un frammento del sofista Antifonte (Papiro 1364 di Ossirinco)”, *RAL* 5/25 (1916) 243-252.

¹² P. Merlan, “Alexander the Great or Antiphon the sophist?”, *CPh* 45 (1950) 161-166; W. Tarn, “Alexander the Great and the Unity of Mankind”, *AJPh* 1939, 41-70, y *Alexander the Great* (Cambridge Univ. Press, 1948), vol II, app. 25.

¹³ Cf. Diels, “Ein antikes System des Naturrechts”, 100-102, y Nestle, *Mythos*, 380.

A pesar de los resultados del atento análisis que ha sido realizado por la gran mayoría de los estudiosos, es posible que las lecturas que se han hecho no sean adecuadas y, por lo tanto, que la supuesta idea de la fraternidad universal no se encuentre en Antifonte. En realidad, la conceptualización de la unidad del género humano y de otras categorías relacionadas con ésta no se dieron en forma de doctrina en la época clásica. Siempre existió una noción de lo humano, manifestada en la palabra ἄνθρωπος; pero de esta noción los griegos de la época clásica no sacaron implicaciones importantes. Antifonte no se apartaba de esta actitud general.

Iniciemos en primer lugar con las semejanzas que se han encontrado entre el texto de Antifonte y el de Hippias. Simplemente, en el diálogo platónico, como bien lo ha notado Pendrick¹⁴, la referencia no es a griegos y a bárbaros. Hippias está hablando ante extranjeros que venían de diversas partes del mundo griego, no ante bárbaros. De modo que la idea de cosmopolitismo no se podría encontrar en el texto platónico. Además, la semejanza se basa en características intelectuales. En cambio, en el pasaje de Antifonte aquí discutido, el autor claramente toma como criterio básico la semejanza física. Cuando más podríamos decir que para Antifonte todos los hombres son iguales físicamente por naturaleza, pero los griegos, por convención, los han sido divididos en griegos y bárbaros. En realidad, Antifonte desarrolla la idea sobre la igualdad de los hombres no por ideales cosmopolitas, sino para demostrar su hipótesis acerca de la diferencia entre *physis* y *nomos*, como después veremos.

Pero las correspondencias entre el *Acerca de la verdad* y los demás textos se desbaratan con otra lectura de los pasajes citados de los fragmentos antifonteos. Analicemos por el primero de ellos, donde se expresa la idea de la justicia. Si continuamos la lectura nos daremos cuenta que el sentido es claramente opuesto a la frase registrada aisladamente. El οὐν que sigue a la definición de justicia puede indicar el inicio de un razonamiento. Se dice entonces que un hombre podría valerse de la justicia con la mayor ventaja para sí, si frente a testigos tuviese en grande honor las leyes, pero sin testigos las de la naturaleza. Si nos atenemos al texto, se trata de una idea opuesta a la expresada en las primeras líneas. Y para que no hubiera dudas, el autor afirma contundente que lo propio de la ley es accesorio, lo de la naturaleza necesario, y así continúa presentando los aspectos negativos de la ley. Pues bien, Antifonte opone la *physis* al *nomos* con el propósito de presentar la ley en modo negativo, considerándola una cadena a la naturaleza humana: “la mayor parte de las cosas justas —dice el autor— son enemigas de la naturaleza”. Por esto se ha pensado que la frase en cuestión no haya sido la tesis que Antifonte quería demostrar, sino la que quería rebatir (Kerferd 1981). Esta tesis, bastante difundida en los medios intelectuales del siglo V, habría sido expresada por Protágoras, con-

¹⁴ G. Pendrick, “Once again Antiphon the sophist and Antiphon of Rhamnus”, *Hermes* 65 (1987) 47-60; G. J. Pendrick, *The fragments of Antiphon the Sophist: with a commentary*. (Diss. Columbia Univ., New York 1987) 155.

tra quien probablemente se dirige Antifonte, según el juicio de Bignone y de Zeppi¹⁵. El autor del tratado vuelve a utilizar el mismo procedimiento al inicio del fr. II, en donde se repite, con otras palabras, la idea acerca de la ley: “Lo justo consiste en no ofender a quien no ha ofendido”, y en seguida refuta esta aserción con el ejemplo del testigo que comete una ofensa a una persona de quien no ha recibido ofensa, aunque su testimonio sea verdadero. No se encuentra en estos ejemplos una defensa de la ley, sino una crítica a esa institución de la democracia ateniese¹⁶. Según parece, el objetivo de Antifonte es más bien minar las instituciones democráticas por medio de juicios contundentes en favor de la *physis*, de modo que si buscáramos una correspondencia la encontraríamos no con los pensadores mencionados, sino con la idea de Calicles relativa a la ley del más fuerte.

Permítasenos hacer un breve excursus sobre los dos Antifontes. Ahora parece que el sofista, juzgado como un partidario de la democracia, cambia de papel con el orador, oligarca sin escrúpulos. En efecto, Bignone —principal sostenedor de la diferencia de los dos Antifonte— se dio cuenta de que en el *Acerca de la verdad* se censuraba abiertamente las leyes, mientras que el orador insistía particularmente sobre su valor jurídico y religioso y en su mayor validez entre más antiguas fueran (1938, p. 173). Y ese estudioso encuentra en esto un argumento para su hipótesis: el sofista humanitario las ataca, el orador sin escrúpulos las defiende. Sin embargo, la contradicción es sólo aparente. El supuesto sofista manifiesta abiertamente su verdadero pensamiento contra la ley; esa es su verdadera cara, según creemos. En cambio, el orador, que es el mismo autor del tratado¹⁷, tiene que ponerse una máscara; no puede hablar abiertamente, pues sus discursos eran recitados ante los jueces. El logógrafo no podía permitirse criticar las instituciones democráticas ante esos celosos guardianes de las leyes, obviamente si quería que su caso triunfara. Resultaba contraproducente expresar críticas contra la ley ante los jueces que tenían la obligación de aplicarlas. Así, es claro por qué en los discursos no aparece ninguna crítica a las instituciones de la ciudad, de las que el orador inclusive se presenta respetuoso. No podía ser de otra forma, pues los discursos no eran medios idóneos para presentar disquisiciones filosóficas. Antifonte, como orador usa una máscara, como sofista se la quita.

¹⁵ Bignone E., *Studi sul pensiero antico*, cit.; S. Zeppi, *Antifonte critico di Protagora*, (Trieste Univ. degli Studi/Ist. di Filos., 1961). Sin embargo, Casertano (1971, p. 196, n. 47) no está de acuerdo con Bignone y Zeppi. Según él, para Antifonte, “la giustizia è davvero il non tragredire alle leggi dello stato; solo che essa è, appunto, del tutto insufficiente se, come vedremo, non si sostanzia di un contenuto molto più profondo”.

¹⁶ S. Luria (“L’argomentazione di Antifonte in *Ox. Pap. XV 1797*”, *RFIC* 55 [1927a] 80-83), resuelve la contradicción entre las dos definiciones de *dikaioyne* testimoniadas por los dos fragmentos de la *Aletheia* (*Pap. Oxy.* 1364 & 1797) señalando que Antifonte distingue la *dikaioyne* según la naturaleza y la *dikaioyne* según la convención (*nomos*).

¹⁷ Sobre la corriente “unitarista” cf. sobre todo B. Cassin, “Histoire d’une identité. Les Antiphon”, *L’écrit du temps* 10 (1985) 65-77, Gagarin M., “The Ancient Tradition on the Identity of Antiphon”, *GRBS* 31 (1990) 27-44, y Nancy M., “Antiphon d’Athènes”, *DPHA* 1 (1989) 225-244.

Así pues, se debe estar de acuerdo en que la doctrina antifontea contra el derecho y la ley se dirigía contra el derecho y la ley de la democracia¹⁸. En este sentido se podría deducir la pertenencia de Antifonte al ambiente aristocrático-oligárquico, hipótesis que se vería fortalecida por otros elementos, como el uso del concepto ético-político de la “concordia”, que constituía precisamente un ideal aristocrático¹⁹.

Pero en los tratados no faltan elementos que demuestren la posición de Antifonte. En el *Acerca de la verdad* el autor presenta las críticas más duras que se hayan expresado contra la ley positiva. En la col. 6 del primer fragmento Antifonte se refiere específicamente a los procesos judiciales. El autor señala que el *nomos* es insuficiente para ayudar a quienes se acogen a la ley y señala que, en principio de cuentas, la ley permite que la víctima sea ofendida y que el culpable realice la ofensa (pues no puede impedirlo) y después, durante el proceso, la víctima y el culpable sean iguales ante la ley (la víctima debería tener ventaja sobre el culpable). La víctima se ve en la necesidad de convencer, incluso con el engaño, de la culpabilidad del agresor, pero éste último tiene las mismas oportunidades de negar los hechos. La ley se pondrá de parte de aquel que tenga mayor habilidad oratoria, no de quien tenga la verdad.

Pero todavía permanece el segundo ejemplo, donde claramente se habla de la igualdad del ser humano, que contradice nuestra hipótesis. En este caso no podríamos argumentar que se trata de una idea que el pensador quiere rebatir, pues estaríamos forzando el texto, y lo que queremos es basarnos en la palabras textuales. Sin embargo, démonos cuenta de un aspecto que no había llamado mucho la atención: las primeras líneas del texto en que se basan los estudiosos son una reconstrucción del papiro, bastante mutilado en la parte inicial. La integración había sido aceptada como verdadera por la mayoría de los estudiosos, porque supuestamente se adaptaba bien al sentido general del texto y porque había sido elaborada por un personaje de gran prestigio intelectual, Wilamowitz, a quien siguieron Diels-Kranz. Las primeras letras presentaban sólo el final de una palabra, -ρων. Hunt había pensado originalmente que se trataba de πρόρων, que puede significar “recur-

¹⁸ Cf. K. Naris “*Un Antifonte o due?*”: *Sulle analogie riscontrabili tra i papiri e le Tetralogie*, Tesi di Laurea (Perugia, Università degli Studi, Anno Accademico 1986/7) 76. Naris señala correctamente (pp. 32-60) que la crítica a la ley que ponía en un mismo plano a la víctima y al agresor y que hacía depender la justicia de la habilidad oratoria de las partes, se encuentra no sólo en los fragmentos del *Acerca de la verdad*, sino también en las *Tetralogías*, sobre todo en la segunda. Otra relación importante entre *POxy. 1797* y las *Tetralogías* se encuentra en la idea de que testimoniar contra una persona no es justo porque se viola la ley que dice que lo justo consiste en no ofender a una persona de la que no se ha recibido ninguna ofensa. De tal modo, el testigo mismo debe recibir un daño por haber causado un daño a una tercera persona con su declaración. Naris observa que la idea de que el testigo deba sufrir las consecuencias, se encuentra también en las *Tetralogías*. Estos y otros elementos analizados por ese autor fortalecen la tesis acerca de la identificación de un solo Antifonte.

¹⁹ Cf. Untersteiner, *op cit.* 45, aunque el autor saca otras conclusiones, pues, al referirse a esos argumentos, señala que “no me parece que se pueda afirmar que él perteneciera al ambiente oligárquico aristocrático”.

sos” o “lo grande”, como traduce el editor (entre corchetes). Bignone, por su parte, pensó que quedaba mejor γενναίων πατέρων, que es la traducción que hemos presentado al inicio.

Sin embargo, algunos estudiosos se dieron cuenta de que el texto antifonteo es absurdo: “Respetamos y honramos a quienes provienen de cuna noble... En esto nos comportamos como bárbaros. En efecto, no hay ninguna diferencia entre griegos y bárbaros”. La tercera frase se disocia de las dos anteriores. En efecto, ¿cómo es posible que diga, por una parte, que no hay diferencia entre griegos y bárbaros, y, por otra, que es propio de bárbaros respetar a los nobles? Por este motivo se reproponía la lectura de los primeros editores (povrwn) o se buscaban otras soluciones.

En 1965 Santo Mazzarino propuso una diversa integración y exégesis del texto. El estudioso leía: “respetamos y honramos a los nacidos de madres atenienses, pero a los que no lo son, aunque sean de noble familia, ni los respetamos ni los honramos”. Se trataría de una oposición a la ley de Pericles del 451/50 que excluía de la ciudadanía a quienes eran nacidos de madres no atenienses, entre las que se encontraban bárbaros de origen noble. Antifonte protestaba contra esa ley que terminaba un antigua costumbre aristocrática de los matrimonios mixtos. En este caso la tendencia oligárquica de Antifonte aparecía muy plausible. La integración de Mazzarino tuvo escaso éxito²⁰.

Sin embargo, el descubrimiento de un papiro publicado en 1984 (*POxy.* 3647) permitió completar con seguridad algunas de esas líneas iniciales y puso de manifiesto que la corrección de Wilamowitz, de Bignone y de Mazzarino era equivocada, pues el texto da una idea diferente: “... <los ?> conocemos y veneramos, pero ... de los que habitan lejos ni los conocemos, ni los veneramos; en esto nos comportamos como bárbaros. En efecto, bárbaros y griegos tenemos un origen semejante”. M. S. Funghi señalaba que la opinión entre nobles y no nobles nada tenía que ver con el argumento y que muy probablemente la oposición era entre naciones más vecinas o más familiares y más lejanas. La naturaleza, así, reuniría a los hombres bajo leyes universales, pero las leyes convencionales de cada región establecían diferencias entre los seres humanos. No se trataba entonces de la idea de que honrar y respetar a los nacidos de cuna noble es comportarse como bárbaros. Pero permanecía aún el problema de la comunidad entre griegos y bárbaros. Decleva Caizzi señala que Antifonte aceptaba la contraposición griego-bárbaro no para denunciar que las barreras nacionales o sociales eran infundadas, sino que la utilizaba sólo con un valor instrumental, para demostrar que el *nomos* no tenía valor absoluto²¹.

I. Labriola, retomando algunos elementos de la hipótesis de Mazzarino, ha dado otra probable explicación del texto. Según la estudiosa Antifonte en realidad

²⁰ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. I (Bari 1965).

²¹ F. Decleva Caizzi, “Il nuovo papiro di Antifonte: *P. Oxy.* 1364, fr. 1”, en AA.VV., *Protagora, antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri* (Firenze 1986) 62.

utiliza la palabra “bárbaro” no para referirse a los no-griegos, sino, en sentido metafórico, para referirse a los griegos no-atenienses. Con “bárbaro” también se designaba a los extranjeros radicados en Atenas (metecos y esclavos), fueran o no fueran no-griegos. Labriola concluye que la idea de la igualdad por naturaleza de todos los hombres “es posible que venga evocada no en vista de una abstracta y general igualdad, sino para dar fundamento a la parentela «helénica», en toda su extensión: de la dimensión más pequeña de la *polis* de Atenas... a la dimensión más grande de todo el mundo griego”²².

Es claro que los exponentes del cosmopolitismo así entendido no eran precisamente los demócratas sino los miembros ilustrados de las grandes familias aristocráticas, quienes habían mantenido relaciones de parentesco desde tiempos remotos no sólo con los nobles griegos de otras latitudes sino incluso con bárbaros. Paradójicamente con lo que actualmente podríamos entender por democracia, la ley del 451, que limitaba la ciudadanía, tendía a proteger los intereses de un cuerpo social aún más restringido. Quedaban excluidos los hijos de griegos no atenienses, con quienes tradicionalmente las clases nobles de Atenas mantenían estrechas relaciones no sólo de amistad sino también de parentesco.

Sin embargo, tanto Declava Caizzi como Isabella Labriola se han alejado de las palabras; se han visto en la necesidad de interpretar el pensamiento del autor. En efecto, el texto antifonteo es paradójico. Aquí también nos permitiremos especular, aunque esperamos hacerlo lo menos posible. Como ya habíamos visto, el concepto de unidad del género humano era admitido en el medio intelectual de la segunda mitad del siglo V, aunque de ello no se hayan sacado implicaciones realmente importantes. Hicimos una extensa introducción para que lo anterior quedara claro. Así la paradoja desaparece; el contenido del pasaje aparece congruente. Antifonte no podía no aceptar que todos los hombres nacen iguales por naturaleza. Las anáforas a que nos hemos referido antes buscan llamar la atención sobre el hecho: “por naturaleza (*φύσει*) todos (*πάντες*) nacemos naturalmente (*πεφύκαμεν*) en modo semejante en relación con todo (*πάντα*). El pensador repite lo que ya otros afirmaban, como Protágoras. Y luego dice que ni el bárbaro ni el griego, ninguno, es diferente de nosotros. ¿De quién? De los atenienses. Ese es el texto: griegos y bárbaros son el otro; el ateniense es el yo. Pero lo importante es la frase *ἐν πάσι τοῦτοις*, la cual se refiere a *κατὰ ταῦτα*, que a su vez tiene por antecedente a *τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων*. Pues bien, lo que el autor está diciendo es que todos nacemos de modo semejante por naturaleza, que todos los hombres tienen la mismas necesidades que se dan en la naturaleza y que nadie es diferente de los atenienses en relación con esas mismas necesidades. Y luego viene la ejemplificación. Pero entonces se interrumpe el texto, que es claro, y ya nada más sabemos.

²² I. Labriola, *La verità*, con una nota de L. Canfora (Palermo, Sellerio, 1992) 74.

Ateniéndonos a la letra, Antifonte dice lo que otros decían, y ahí no se dice que todos los hombres sean iguales. Al contrario, se establecen tres grupos: nosotros, los vecinos y los otros. Esta división no es desconocida a los antropólogos. Así es en los pueblos llamados primitivos y así lo era en la época de Antifonte. Tal vez, y ahora estamos de verdad conjeturando, la siguiente parte del texto de Antifonte iniciaba con un *kaivtoi*, con un “sin embargo”. Pero nada podemos saber; mucho podemos imaginar.

* * *

Los textos de Antifonte que hemos aquí citado no permiten concluir que ese personaje sostuviera las ideas cosmopolitas que después serán características del pensamiento social de los estoicos. Pero, incluso aceptando que el sofista mantuviera el ideal de la igualdad entre los hombres según las leyes de la naturaleza, se debe aclarar que esta idea no se opone a la desigualdad entre los hombres por *vóμος*. En efecto, la naturaleza dotó a todos los hombres de los mismos atributos, pero sólo algunos lograron desarrollarse gracias a la cultura, por medio de la *τέχνη*. No existe un rechazo de esa desigualdad sino una valoración de la educación que saca a los hombres del estado natural en que hemos sido creados. El mismo asunto vuelve a aparecer dos milenios más tarde, con la discusión acerca de la naturaleza de los indígenas de América, aunque no creo que a nadie se le hubiera ocurrido dudar de la humanidad de esos hombres, a pesar de que Ginés de Sepúlveda los hubiera considerado *humunculi*. En este último caso la idea general era también la idea de la diferencia cultural, de la existencia de la civilización en unos y su carencia en otros.

El mensaje se hace coherente en Antifonte sólo si lo consideramos como un pensador aristocrático. No defiende la ley y la democracia, sino que las ataca. No presenta la idea de la igualdad abstracta entre los hombres, lo cual sería del todo contradictorio, sino la idea de la igualdad natural, que —eso sí— fue una afirmación enteramente extraordinaria para la época. Probablemente Antifonte esté haciendo manifiesta la idea del panhelenismo, como lo hará después, y con mucho vigor, el orador Isócrates. Sin embargo, aunque nos es conocido sobre todo por su idea de panhelenismo, de la unidad de los griegos frente al bárbaro, el filósofo del siglo IV expone también la idea de la unidad del hombre por la posesión del *logos*, que lo distingue de las bestias (*Panatenáico* 163), y retoma la idea del progreso del hombre, desde un estadio salvaje a la creación de la vida civil, lo que se manifiesta en la construcción de ciudades la instauración de las leyes y de las artes, gracias a la capacidad del lenguaje. Pero precisamente la posesión del *logos* funciona como criterio de diferencia entre los griegos y los bárbaros: “puesto que, en cuanto al pensamiento y a la palabra, tenéis una educación superior a los demás” (*Antídosis* 293-294).

Casertano, con gran énfasis concluía así su estudio: “En este cuadro, la formación de una sociedad humana, de una sociedad sin siervos ni dueños, sin oprimidos ni opresores, es el deber más alto y el fin más noble de la historia del hombre. Un deber y un fin que, sugeridos por la realidad natural —la identidad de las necesidades, la identidad de los dolores—, deben sin embargo ser hechos propios por la acción consciente de los hombres: y sólo por este medio, por la elección de una vida asociada que regule y acuerde y armonice a los individuos, y tenga como medida los límites que impone a la libertad de cada cual el respeto por la explicación del otro, sólo así será posible que el hombre se afiance plenamente a sí mismo sin ninguna otra condición que la libre explicación del otro hombre” (1971, p. 316).

Desgraciadamente nos parece —con infinito respeto— que hay un error de perspectiva. No deberíamos desesperarnos por la caída de un adalid del género humano, porque se trata de una imagen creada por nosotros mismos, quienes queremos recrear nuestro pasado adecuándolo a nuestros valores y prejuicios. Las imágenes se crean y se volatizan. Nos vemos muchas veces condicionados a hacerlo. Pero creo que el respeto a las culturas de otros, antiguas y presentes, es un valor que la civilización occidental está creando en su seno.