

LA PSICOTERAPIA DEL SOFISTA ANTIFONTE

Ignacio García Peña
Universidad de Salamanca

Resumen: El presente trabajo pretende ofrecer una interpretación del pensamiento del sofista Antifonte, partiendo de la controversia mantenida por los especialistas, a propósito de la existencia o no de un orador del mismo nombre. De entre los fragmentos y testimonios de carácter filosófico que conservamos, uno de los más significativos es el que se refiere a la apertura de una consulta en la que afirmaba erradicar cualquier dolor que se padeciese. Además de suponer un curioso antecedente de la psicoterapia moderna, puede ofrecernos algunas claves para la comprensión de su actividad y su pensamiento.

Palabras clave: convención, dolor, naturaleza, placer, Antifonte

Abstract: This paper aims to provide an interpretation of the thought of the sophist Antiphon, out of the controversy between specialists about whether or not there was a speaker with that name. Among the fragments and philosophical evidences we have, one of the most significant is the one referred to the opening of an office in which he claimed to eradicate any pain one might suffer. Moreover being a curious precedent of modern psychotherapy, it may offer some clues to understand his activity and thought.

Key words: convention, pain, nature, pleasure, Antiphon

1. LOS “ANTIFONTES”

Consultando los textos antiguos conservados, encontramos todo tipo de descripciones tras la mención del nombre de Antifonte: el sofista, el orador, el adivino, el intérprete de sueños, poeta épico, compositor de tragedias. Tales denominaciones, que bien podrían pertenecer a un mismo individuo, dada la plasticidad de los sofistas, así como de los filósofos antiguos en general, parecen repartirse entre dos autores¹, distinguidos desde un Hermógenes que vivió en época helenística y que constituye el origen de una discusión que aún hoy sigue vigente. Las recopilaciones de fragmentos, las monografías e incluso los artículos sobre este autor, suelen incluir un apartado referido a la “cuestión antifontea”². Antifonte el sofista fue un ateniense nacido en torno a 480 a. C., discípulo de Protágoras, educador asalariado y partidario de la distinción entre *physis* y *nomos*. Para algunos estudiosos, por otra parte, no está claro que sea un personaje diferente de Antifonte de Rammunte, autor de las conocidas *Tetralogías*, cuyas doctrinas no parecen concordar con las del sofista.

Parece haber un consenso desde el punto de vista editorial, pues las obras del sofista y las del orador se publican por separado³.

Es interesante que Guthrie⁴, amparándose en una antigua obra de Bignone⁵, aporte varios argumentos a favor de la existencia de un único Antifonte, siendo, como el autor italiano en que se apoya, partidario de la distinción⁶. Como señala, resulta sospechoso el hecho de que ningún contemporáneo haga una referencia explícita a la coexistencia de dos personajes homónimos de cierta relevancia en la vida política ateniense, puesto que el testimonio de

¹ Gerard J. Pendrick presenta la discusión refiriéndose a tres Antifontes: el orador, el sofista y el poeta. La páginas que dedica al tema en su introducción resultan muy valiosas por sus comentarios y bibliografía: G. J. PENDRICK, *Antiphon the Sophist: The fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 1-26.

² Unas interesantes páginas al respecto pueden encontrarse en: V. R. PALERM, “Antifonte de Rammunte y la cuestión antifontea: Actualización crítica e interpretación unitaria”, en *Habis*, 27 (1996) 23-40.

³ El lector interesado debe consultar las páginas correspondientes a esta discusión en las traducciones castellanas de los fragmentos de los sofistas y los discursos del orador: A. MELERO, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 327-332; J. SOLANA DUESO, *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Alianza, 2013, pp. 321-326; los discursos del orador pueden leerse en: ANTIFONTE, ANDÓCIDES, *Discursos y fragmentos*, trad., intr. y notas de J. Redondo Sánchez, Madrid, Gredos, 1991. No obstante, existe una edición francesa de Louis Gernet, cuyo autor recoge fragmentos y discursos, a pesar de decantarse por la diferencia entre los dos personajes: ANTIPHON, *Discours*, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

⁴ W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1994, vol. III, pp. 284-286.

⁵ E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, Nápoles, Luigi Loffredo, 1938, pp. 161-174.

⁶ También John Dillon, aceptando la distinción entre orador y sofista, muestra la coherencia de la postura contraria, teniendo en cuenta que los discursos del rétor son un claro reflejo del estilo de Protágoras, ya que constituyen un magnífico ejemplo de la posibilidad de argumentar en contra y a favor de una misma tesis (J. DILLON, “Antiphon the sophist”, en R. WATERFIELD (ed.), *The first philosophers. The Presocratic and Sophists*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, p. 258).

Hermógenes es unos doscientos años posterior. Aristóteles⁷ habla de Antifonte sin añadir precisiones al respecto, mientras Jenofonte⁸, mencionando a “*el sofista Antifonte*”, parece querer diferenciarlo más bien de su venerado Sócrates que de un orador del mismo nombre. Platón⁹, por su parte, lo identifica señalando el demo al que pertenece, siendo de poca ayuda para aclarar la cuestión.

La actividad como educador sofista no es, desde luego, incompatible con una dedicación al género y la práctica de la oratoria, que era el principal objeto de su enseñanza. A pesar de ello, la mayoría de los autores se decantan por la distinción entre “dos Antifontes” atendiendo a criterios relacionados con el contenido de los fragmentos y los discursos conservados, pues si bien el sofista parece un crítico de las leyes y convenciones de la polis en favor de la *physis*, el orador se muestra claro defensor de las mismas¹⁰.

Sin embargo, no debemos olvidar las opiniones de Luis Gil¹¹, quien considera que existe una tendencia a la unificación, ni la de José Solana¹², que pone en cuestión las pretensiones democráticas del sofista, anulando así el fundamento principal de los partidarios de la separación¹³.

2. CONTRAPOSICIÓN *PHYSIS-NOMOS*

El profesor Solana, consumado especialista en el pensamiento de Protágoras¹⁴, señala una diferencia radical entre este gran sofista y aquellos que se muestran partidarios de la *physis*. Atendiendo al relato del mito de Prometeo en el diálogo platónico al que da nombre, no tendría sentido una oposición

⁷ ARISTÓTELES, *Física*, 193a.

⁸ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 1.

⁹ PLATÓN, *Menéxeno*, 236a.

¹⁰ En sus *Tetralogías*, el orador Antifonte se atiene a la legalidad convencional y vigente; algo, por otra parte, necesario, dado el carácter judicial de los textos. Guthrie (*Ibid.*) señala también que, mientras el sofista muestra en sus fragmentos un talante decididamente democrático, los discursos del orador revelan su entusiasmo por la aristocracia y la oligarquía, pues Tucídides (VIII, 68-90) da noticia de su participación en el golpe de estado oligárquico de 411, cuyo fracaso le costaría la vida.

¹¹ L. GIL, “Sobre cómo imaginar la “*tékhnē álupías*” de Antifonte el Sofista”, en E. CALDERÓN DORDA, A. MORALES ORTIZ, M. VALVERDE SÁNCHEZ (eds.), *Koinòs Lògos: homenaje al profesor José García López*, Murcia, Universidad de Murcia-Servicio de Publicaciones, 2006, vol. I, pp. 337-344. El lector interesado puede consultar la primera nota de este trabajo, en la que se ofrece numerosa bibliografía, especialmente de los partidarios de la unidad en esta cuestión antifontea.

¹² J. SOLANA DUESO, *op. cit.* En adelante citaremos las traducciones de Antifonte siguiendo su reciente edición.

¹³ Otra perspectiva es la que nos ofrece G. RAMÍREZ VIDAL, “Humanismo y cosmopolitismo en Antifonte”, en *Habis*, 29 (1998) p. 45, considerando que Antifonte no podía exponer sus transgresoras opiniones ante grandes auditorios, por lo que las ideas que conservamos del Antifonte orador son sólo una máscara tras la que ocultaba su espíritu crítico.

¹⁴ Son siempre recomendables sus estudios: J. SOLANA DUESO, *El camino del ágora: filosofía política en Protágoras de Abdera*, Zaragoza, PUZ, 2000; J. SOLANA DUESO, *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Madrid, Akal, 1996; J. SOLANA DUESO, “Sofistas”, en García Gual C. (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 89-112.

entre las leyes de la naturaleza y las de la convención humana, sino solamente entre la *physis*, como estado perjudicial de salvajismo y lucha de todos contra todos, frente al freno que las leyes, siempre artificiales, imponen a nuestra violenta condición. Por el contrario, tanto Hippias como Antifonte, así como el Calicles del *Gorgias* de Platón, afirman decididamente la existencia de una legalidad natural, que la cultura humana, de un modo u otro, pervierte.

En una brillante conversación, Hippias se refiere a leyes no escritas (ἀγραφοὺς νόμους), que parecen emanar de los mismísimos dioses, “pues a mí me parece que el que las leyes mismas contengan penas para sus transgresores es propio de un legislador mejor que los que hay entre los hombres”¹⁵. Este autor, como Antifonte, parece ser el mayor defensor de la igualdad natural de los seres humanos, frente a las distinciones artificiales de la polis, que separan hombres y mujeres, libres y esclavos, griegos y bárbaros, poseyendo todos una misma condición.

Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, que es el tirano de los hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural¹⁶.

Podríamos ver en estas palabras una suerte de esbozo del cosmopolitismo de cínicos y estoicos, dado que parecen incluir tanto a Protágoras y Sócrates, como al resto de sofistas presentes en casa de Calias. La semejanza entre los hombres depende de la naturaleza y no de la polis a la que legalmente se pertenece. La ley, en consecuencia, es un tirano, cuya seña de identidad es la imposición de sus dictados autoritariamente y, si es preciso, haciendo uso de la violencia.

Frente a él, una tesis semejante, y a la vez muy diferente, defiende Calicles invirtiendo los términos, afirmando que la ley iguala lo que por naturaleza es diferente, que hay fuertes y débiles y que lo justo por naturaleza (τὸ δίκαιον εἶναι φύσει)¹⁷ es que aquel domine a este.

En consecuencia, podemos señalar las semejanzas de Antifonte con uno y otro a tenor de los textos conservados. Este sofista es muy explícito a la hora de contraponer naturaleza y convención, y de decantarse por uno de los dos extremos. Si recordamos la historia del anillo de Giges, tal como se narra en la *República* de Platón¹⁸, Antifonte optaría por obrar tal como lo hace el personaje del mito, guardando las apariencias mientras fuera visible y buscando su beneficio, cosa natural, siempre que le fuese posible.

¹⁵ JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 24.

¹⁶ PLATÓN, *Protágoras*, 337c-d.

¹⁷ PLATÓN, *Gorgias*, 490a.

¹⁸ PLATÓN, *República*, 359b-360a.

Así pues, justicia es no transgredir las leyes de la ciudad de la que uno es ciudadano. Por tanto un hombre hará uso de la justicia con el máximo provecho para sí mismo si en presencia de testigos enaltece las leyes, pero apartado de testigos enaltece los dictados naturales; pues los imperativos de las leyes son impuestos, los de la naturaleza, necesarios; los de las leyes son convencionales y no naturales; los de la naturaleza son naturales y no convencionales¹⁹.

Tal como hemos leído a propósito de Hipias, las leyes y la justicia de los hombres dependen de factores arbitrarios e incluso casuales, mientras la naturaleza nos obliga a abandonar ese ámbito de contingencia para sustituirlo por el de la necesidad. Esto no significa que el hombre no pueda transgredir o actuar en contra de ciertos dictados naturales, sino que son inalterables o universales, puesto que no dependen de decisiones humanas. Sus castigos y recompensas no dependen de testigos, jueces ni testimonios, y, en consecuencia, tampoco de la capacidad retórica de abogados o fiscales.

Por tanto, transgrediendo las leyes, si no lo advierten quienes las acordaron, queda libre de vergüenza y de castigo; si lo advierten, no. Pero, de entre los imperativos innatos por naturaleza, si alguno de ellos es violentado más allá de lo posible, aun cuando pase inadvertido a todos los hombres, no es menor el mal, y tampoco es mayor si todos lo ven; en efecto, el perjuicio causado no es de opinión, sino de verdad. La investigación de esto se debe a que la mayor parte de los actos justos por ley se encuentran en hostilidad con la naturaleza²⁰.

De esta forma comprobamos cómo, a pesar de ser considerado discípulo y seguidor de Protágoras, Antifonte se separa del maestro no sólo en su teoría política, sino también sustancialmente respecto a su famoso relativismo. La doctrina del hombre-medida no parece ajustarse a la concepción de la naturaleza defendida por Antifonte, pues no es cuestión de opinión, apariencia ni perspectiva, ni depende de un juicio individual o de un grupo. El texto anterior muestra con claridad la opinión de que lo natural no depende de la visibilidad, es decir, del conocimiento que los sujetos puedan tener o no tener de ello. Como señalamos, Protágoras se refiere a la dualidad entre ausencia y presencia de leyes, entendiendo así que toda ley es necesariamente convencional. Antifonte, por su parte, contrapone, y de manera muy radical, las leyes naturales a las artificiales, mostrando su preferencia por las primeras.

3. HEDONISMO MODERADO

Por otra parte, parece desprenderse de estas palabras una postura ética no muy diferente del hedonismo, especialmente en su versión epicúrea, pues el placer se convierte en norma de nuestras acciones, al tiempo que supone la

¹⁹ DK 87 A 44.

²⁰ P. Oxy., 1364, Fr. B, Col. II.

recompensa de la naturaleza por un comportamiento adecuado. Es evidente que el planteamiento de Antifonte se asemeja al de buena parte de los pensadores del período helenístico, rechazando lo cultural y defendiendo el ideal de “vivir según la naturaleza”. El encomio de la amistad que encontramos en muchas máximas de Epicuro se corresponde desde cierta perspectiva con la defensa de la concordia en la obra de Antifonte, pues ambos consiguen mitigar la sensación de individualismo que provoca el planteamiento estrictamente hedonista. Por otra parte, no debemos olvidar que el Protágoras del diálogo platónico también defiende, siguiendo la estela marcada constantemente por Sócrates, una doctrina ética basada en un cálculo de placeres y dolores²¹, que quizá el discípulo podría haber conocido.

En efecto, todos respiramos el aire con la boca y la nariz, reímos cuando sentimos gozo en el alma o lloramos cuando sufrimos, y con el oído captamos los sonidos, y mediante la luz vemos con la vista, y con las manos trabajamos, y con los pies andamos²².

Como mencionamos con anterioridad, quizá estas palabras puedan relacionarse con el cosmopolitismo que, por otra parte, resulta coherente con las enseñanzas y quehaceres de filósofos viajeros, errantes y desarraigados. E incluso, resaltando una vez más el contraste radical entre *physis* y *nomos* en Antifonte, es posible que se desee apelar a una naturaleza humana común que nos viene dada, frente a la diversidad de estatus sociales y políticos, como las diferentes disposiciones legales que se aplican a ciudadanos y metecos.

Por ello, generalmente se ha pensado que, frente a la propuesta de Calicles, que muestra preferencia por la aristocracia y aun por la tiranía, este texto implica una decidida apuesta por la democracia, que parece ser el régimen en que mejor se respeta la igualdad natural de los individuos. Sin embargo, tal interpretación, aunque plausible, no es en absoluto indiscutible, teniendo en cuenta la oposición radical entre naturaleza y convención en los textos conservados de Antifonte (que, por otra parte, no mencionan en ningún caso el régimen democrático). Aun quienes defienden la existencia de un sofista y un orador del mismo nombre, coinciden en la ubicación de los mismos en espacio y tiempo: la Atenas de mediados y finales del siglo V. Las leyes de su democracia son tan convencionales como las de la oligarquía y la tiranía, por lo que no hay necesidad de distinguir estos modos de gobierno para entender el sentido de las siguientes palabras que, como mencionamos, suponen un claro anticipo del espíritu cínico y de gran parte de la filosofía helenística:

En efecto, los ojos tienen legislado lo que deben ver y lo que no deben; y los oídos, lo que deben oír y lo que no deben; y la lengua, lo que debe decir y

²¹ PLATÓN, *Protágoras*, 351b-358e. A este respecto puede verse: I. GARCÍA PEÑA, “La evolución de la teoría platónica del placer”, en *Naturaleza y Gracia*, 51 (2006) 600-611.

²² P. OXY., 1364, Fr. A, Col. II-III.

lo que no debe; y las manos, lo que deben hacer y lo que no deben; y los pies, dónde deben ir y dónde no deben; y el alma, lo que debe desear y lo que no debe...

En cuanto a las cosas convenientes, las establecidas por las leyes son cadenas para la naturaleza, pero las establecidas por naturaleza son libres²³.

Ciertamente los textos de Hipias y Antifonte adquieren un cariz diferente si los leemos teniendo presente que ejercieron su actividad en una Atenas regida por leyes instauradas democráticamente. Es cierto que el carácter fragmentario de los textos conlleva omisiones importantes que en muchas ocasiones obliga a realizar meras conjeturas, pero resulta significativo, si ambos autores verdaderamente defendían el régimen democrático, que no encontremos una mención del mismo, sino que se refieren continuamente a las leyes en general, señalando su arbitrariedad y convencionalidad frente a la necesidad de la naturaleza. En este sentido se expresa una vez más el profesor José Solana:

Antifonte pretende a) imposibilitar toda armonización entre naturaleza y ley y, por tanto, b) mostrar la arbitrariedad y accesoriedad de cualquier cuerpo legal. En este sentido, el pensamiento de Antifonte tiende a converger con las tesis sostenidas por Calicles (...) y a refutar los planteamientos de Protágoras²⁴.

A tenor de los testimonios, no parece que Antifonte expresase sus opiniones con la misma vehemencia que el personaje del *Gorgias* platónico, aun en caso de que sus tesis fuesen semejantes²⁵. Al margen de esta cuestión, creemos que en el sofista ateniense puede encontrarse una defensa de los preceptos de la naturaleza, separándose así del que, según parece, fue su maestro. A pesar de que no conservemos lo suficiente como para reconstruir una teoría ética, algunos pasajes dejan entrever un cierto hedonismo, que postula el placer

²³ P. OXY., 1364, Fr. B, Col. II-IV.

²⁴ J. SOLANA DUESO, *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 350. A propósito del fragmento en que Antifonte parece criticar la distinción entre griegos y bárbaros, es curioso que señale, precisamente, que nos comportamos como bárbaros al señalar tal distinción. En cualquier caso, se destaca aquí la semejanza natural y fisiológica de los seres humanos frente a las diferencias culturales convencionales.

²⁵ Oponiéndose a la semejanza entre estos dos sofistas, M. Oswald sugiere que la crítica no se dirige a las leyes mismas sino a aquellos pueblos que consideran sus normas y costumbres como algo absoluto sin tomar conciencia de la necesaria disconformidad siempre existente entre *nomos* y *physis* (M. OSWALD, "Nomos and Physis in Antiphon's Peri Aletheias", en M. GRIFFITH, D. J. MASTRONARDE (eds.), *The cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honour of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 301-302). Por su parte, Kerferd considera que, en los fragmentos conservados, Antifonte no expresa explícitamente su opinión, sino que se limita a constatar la contraposición entre naturaleza y convención, dejando sin contestar la cuestión de si, ocasionalmente, ambas podrían concordar (G. B. KERFERD, *The sophistic movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 115-117; y G. B. KERFERD, "The moral and political doctrines of Antiphon the Sophist, a reconsideration", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 184 (1956-1957) pp. 26-32).

como norma y para el que la ciudad resulta ser más un obstáculo que una ventaja:

En modo alguno las cosas dolorosas, al menos en un correcto razonamiento, ayudan a la naturaleza más que las placenteras, pero tampoco las dolorosas son más convenientes que las agradables, pues las que son en verdad convenientes no deben causar daño, sino beneficio²⁶.

Simplificando sus palabras y convirtiéndolas en una máxima, podríamos decir: lo natural es bueno, lo artificial malo. O, al menos, casi siempre, teniendo en cuenta que ley y naturaleza suelen señalar en direcciones opuestas. Si entendemos así este texto, de nuevo las palabras de Calicles sonarán muy semejantes. La ciudad y sus normas son como unos grilletes para el individuo; la mayoría ha llegado a una serie de acuerdos que limitan la capacidad de unos pocos que son capaces de vivir según la naturaleza, es decir, de llevar una vida placentera.

Michael Nill nos advierte, sin embargo, que Antifonte no afirma que debemos transgredir las leyes de la polis siempre que salgamos impunes de este delito, sino, señalando la diferencia frente a las leyes naturales, que podemos hacerlo²⁷. De sus palabras no se deduce que la felicidad consista en aumentar los deseos, ni en derramar en lugar de disfrutar modesta y moderadamente tal como se deduce de las palabras de Calicles:

¿Cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo²⁸.

Por otra parte, el propio Nill define la postura de Antifonte como egoísmo racional y al propio sofista como inmoralista. Michael Onfray habla de un hedonismo libertario y considera que este sofista es uno de los precursores del individualismo moderno, incidiendo en la contraposición entre los sujetos y las colectividades. Como en el helenismo, el individuo se diluye en el cuerpo social, por lo que no queda otra alternativa que buscar la felicidad en el ámbito privado.

Physis contra nomos, leyes naturales contra leyes civiles, autonomía y libertad de actuar contra la sumisión, la sujeción y la dependencia respecto

²⁶ P. OXY., 1364, Fr. B, Col. IV.

²⁷ M. NILL, *Morality and Self Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Leiden, E. J. Brill, 1985, p. 54.

²⁸ PLATÓN, *Gorgias*, 491e-492a.

de la trascendencia jurídica, de una moral normativa: este es el imperativo categórico del hedonismo antifontiano²⁹.

El autor francés cree, no obstante, que hay una diferencia muy significativa respecto a la postura radical de Calicles y su defensa de la tiranía del fuerte sobre el débil, especialmente si nos amparamos en los escasos fragmentos de su obra *Sobre la concordia*. Antifonte parece proponer, quizá utópicamente, un estado en el que los individuos tengan la capacidad de guiarse racionalmente, de acuerdo con su conocimiento de lo que es natural y bueno para el hombre, y con esas señales de conformidad y disconformidad con la naturaleza que son el placer y el dolor. Como después señalaría Epicuro, un recto conocimiento de la naturaleza es el fundamento de las buenas acciones; por eso el estudio de la *physis* fue tan importante para estoicos y epicúreos. No se trata, para el sofista, de vivir al margen del estado o del gobierno, pues, como él mismo señala, “*Nada peor para los hombres que la anarquía*”³⁰. Se busca una polis, no anárquica, sino anómica. El gobierno es necesario, pues se requiere una dirección en el estado, tal como la razón y el conocimiento dirigen al individuo. Pero no debemos guiarnos por costumbres, convenciones o leyes que menoscaben nuestra libertad y limiten enormemente nuestra capacidad de obtener placer. En este sentido, Antonio Merino vincula la opinión de Antifonte a la de Demócrito³¹, señalando lo siguiente:

La idea, en Antifonte, supone una construcción racional de la concordia, de cuya necesidad el hombre debe ser convencido no por la obligación que impone la ley, sino por una aceptación racional de la misma³².

Se ha de destacar que el término de origen latino concordia sugiere una identidad en el sentimiento, en el corazón, frente al griego *ὁμόνοια*, que se refiere a la coincidencia y unidad del pensamiento³³. Cuando un individuo, o una ciudad, alcanza el conocimiento de lo natural, de lo beneficioso y lo perjudicial, no cambia de opinión ni se somete a la inconstancia de las circunstancias personales, sociales o históricas. Esta interpretación, por una parte, acerca a Antifonte al pensamiento ilustrado típico de los sofistas, que sitúan la capacidad racional del individuo por encima de las contingencias y convenciones de la sociedad. Por otra parte, lo alejan del relativismo, otra de las señas de identidad de este heterogéneo movimiento filosófico, y en especial

²⁹ M. ONFRAY, *Las sabidurías de la antigüedad*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 99.

³⁰ ESTOBEO, *Florilegio*, II, 31, 40.

³¹ DK 68 B 181: “*Pues quien evita la injusticia sólo por la ley, tiende a actuar mal ocultamente, mientras que quien fue persuadido a reconocer el deber, no tiende ni oculta ni abiertamente a actuar incorrectamente*”. También conservamos un fragmento de Demócrito acerca de la concordia: “*Sólo cuando hay concordia es posible para las ciudades llevar a cabo las grandes obras y las guerras; de otro modo, no*” (DK 68 B 250).

³² A. MELERO, *op. cit.*, p. 375.

³³ ESTOBEO, *Florilegio*, II, 33, 15.

de Protágoras, para asemejarlo al dogmatismo propio del epicureísmo, el estoicismo, e incluso de Sócrates y Platón.

EL “ARTE DE ERRADICAR EL DOLOR”

Dejando al margen lo relacionado con lo público y político, uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Antifonte tiene que ver con un dato de carácter biográfico que nos permite descubrir el sentido más práctico de su filosofía.

Estando ocupado con la poesía, compuso un arte para evitar el dolor, igual que la terapia que los médicos prescriben a los enfermos. En Corinto, donde tenía dispuesta una consulta junto al ágora, anunció que podía curar mediante palabras a los deprimidos y, tras indagar las causas, consolaba a los enfermos, pero, creyendo que este arte era inferior a sus posibilidades, retornó a la retórica³⁴.

Atendiendo al inicio del texto, da la impresión de que se nos habla de una obra de Antifonte, ya que, estando ocupado en la composición poética, parece que redactó una τέχνη ἀλυπίας, pues podría también traducirse como tratado o manual para eliminar el dolor³⁵. Sin embargo, se nos advierte a continuación de que más bien era un arte o técnica que el sofista puso en práctica en Corinto, habiendo habilitado para ello un local o un despacho en el que charlaba con los pacientes. Se trata, así pues, de la primera noticia que conservamos sobre la práctica profesional de la psicoterapia³⁶, que al tiempo es logoterapia.

Si acudimos a las distintas traducciones, encontraremos cierta variedad, puesto que Guthrie nos habla de un “arte de vivir sin dolor”, Onfray del “arte de combatir la tristeza” Luis Gil de una “técnica de quitar las penas”, Antonio Melero de un “arte contra la aflicción” y Laín Entralgo de un “arte para aliviar los pesares”. En cualquier caso, parece evidente que este dolor no se refiere a lo corporal, como es el caso de πόνος, sino que recuerda a la búsqueda de la ἀπαρξία, tan conocida gracias al escepticismo y el epicureísmo³⁷. A pesar de los diversos fragmentos en que Antifonte se refiere al placer y al dolor, no está claro si, como el filósofo del jardín, entendía que el placer consistía simplemente en la supresión del dolor, o si, como Platón³⁸, sostenía

³⁴ FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas*, I, 15, 2.

³⁵ Para profundizar en los matices lingüísticos y el análisis filológico del pasaje, nada mejor que el breve pero preciso estudio de Luis Gil: L. GIL, *op. cit.*

³⁶ Cabe señalar lo apropiado de vincular este término con la filosofía socrática, en la medida en que su empeño primordial no fue otro que el cuidado del alma (ψυχῆς θεραπεία). En un pasaje del *Laques*, incluso se asocia al concepto de τέχνη: “Entonces hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma. que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de eso” (PLATÓN, *Laques*, 185e).

³⁷ Es destacable que Epicuro, en su famosa exhortación a eliminar el temor a la muerte, emplea en varias ocasiones el término λύπη y sus derivados: D. L., X, 125.

³⁸ PLATÓN, *Filebo*, 43d.

la posibilidad de un estado intermedio, neutro, en el que no se experimenta ninguno de los dos extremos.

En cualquier caso, como en gran parte del pensamiento griego, encontramos una clara analogía entre filosofía y medicina. Se trata de producir en el alma los mismos efectos que el médico en el cuerpo, razón por la cual, en el texto anterior, se afirma que el sofista llevaba a cabo su terapia διὰ λόγων. La fuerza y eficacia de la palabra es destacada de manera significativa por Gorgias:

La misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos ponen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así también las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras, miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen, en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de una persuasión maligna³⁹.

También en este caso Gorgias utiliza el término λύπη para aludir a la aflicción que las palabras pueden producir en el oyente. La palabra puede ser fuente de alegría, esperanza, miedo, ira, etc. Así, el orador tiene un poder incluso mayor que el médico, pues si este es capaz de modificar el estado corporal, aquel genera pasiones, siempre relacionadas con el placer y el dolor, alterando tanto su estado anímico como corporal⁴⁰: “Pues en todos los hombres la mente guía al cuerpo sea hacia la salud, la enfermedad y hacia todo lo demás”⁴¹.

No obstante la evidente semejanza con las palabras de Gorgias, lo original en el caso de Antifonte es el tratamiento individual y personalizado, pues solemos imaginar a los alumnos y discípulos de los sofistas aprendiendo en grupos, aunque reducidos, y preparándose para pronunciar grandes discursos en la Asamblea o para realizar intervenciones decisivas en los tribunales. Por el contrario, parece que Antifonte, a pesar de encontrarse alejado de las nociones de lo inconsciente, la libido, el Yo, el Ello y el Super-Yo, supone una especie de antecedente de los métodos de Freud, no sólo por llevar a cabo una terapia privada con un paciente basada en la conversación, sino por otros dos motivos. En primer lugar, parece que Antifonte redactó una obra *Sobre la interpretación de los sueños*, que gozó de cierta fama en la antigüedad. Dodds lo niega, considerando que: “es difícil atribuir un profundo respeto por los sueños y portentos al autor del περὶ ἀληθείας que no creía en la providencia”⁴². Pero, aunque es cierto que no podemos esperar del sofista un tratamiento moderno

³⁹ GORGAS, *Encomio de Helena*, 14.

⁴⁰ Un magnífico punto de referencia lo constituye el libro II de la *Retórica* de Aristóteles. En otro lugar, nos ofrece una breve caracterización del concepto de πάθος: “Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor” (*Ética nicomáquea*, 1105b).

⁴¹ GALENO, *Comentario a Sobre los deberes del médico de Hipócrates*, tras frag. 1.

⁴² E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997, p. 129.

del asunto, liberándose por completo de adivinaciones y premoniciones, se apartó de la práctica religiosa e intentó buscar, probablemente sin éxito, el fundamento racional del mundo onírico⁴³.

Por otra parte, lo más importante de la cuestión es que, según se nos dice en el texto, Antifonte buscaba conocer las causas de la aflicción de sus pacientes. Necesariamente, hemos de señalar el vínculo entre esta tesis y muchas de las defendidas por Platón y Aristóteles. En el inicio de la *Metafísica* se nos dice que lo que distingue a los hombres que poseen τέχνη y ἐπιστήμη frente a los que sólo poseen ἐμπειρία es que “los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa”⁴⁴. En ambos autores, la señal de identidad del verdadero saber es el conocimiento de la αἰτία.

Muchos son los pasajes que podemos consultar para conocer la opinión de Platón, tanto del arte en general, como de la retórica. El *Gorgias* es, probablemente, el diálogo más significativo a este respecto, ya que dedica más páginas que ningún otro a la discusión acerca de la naturaleza de la retórica y su relación con la filosofía. Es bien conocida la analogía que en este diálogo se establece equiparando la retórica a la culinaria y la cosmética⁴⁵, que buscan el placer, pero no la salud, sirviéndose de las apariencias y las opiniones, pero no de la realidad y la verdad. La terminología empleada por Platón no deja lugar a dudas:

no es arte, sino práctica (ἐμπειρία), porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza (τὴν φύσιν) de ellas, de modo que no puede decir la causa (τὴν αἰτίαν) de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional (ἄλογον)⁴⁶.

En algunos pasajes del *Fedro* encontramos una descripción muy semejante, negando el estatus de arte a la retórica, dado su desinterés por el conocimiento de lo universal (es decir, por el conocimiento). Así pues, no pasa de ser

una rutina ajena por completo al arte (ἄτεχνος τριβή). “Y un arte verdadera de la palabra”, dice el Lacedemonio, “que no esté ligada a la verdad ni existe, ni habrá de existir jamás”⁴⁷.

Podemos suponer que Gorgias, aunque no compartiese la definición platónica de la τέχνη, estaría de acuerdo en que no buscaba las causas de la

⁴³ Nos amparamos, en parte, en una nota de la citada edición de Antonio Melero (*op. cit.*, p. 378), en la que el lector encontrará valiosa información acerca de la práctica de Antifonte y de la interpretación de los sueños en el mundo antiguo.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a.

⁴⁵ PLATÓN, *Gorgias*, 465b-466a. Es curioso que en un fragmento (*Suda*, s. v. *Antifonte*) se denomine a Antifonte “cocinero de discursos”.

⁴⁶ *Ibid.*, 465a.

⁴⁷ PLATÓN, *Fedro*, 260e. Una idea similar, que vincula práctica y rutina aparece también en: Platón, *Filebo*, 55e-56a.

aflicción del paciente, en el caso de que practicase el arte curativo de Antifonte. Se conformaría con la capacidad de producir el efecto deseado, con liberar del dolor o, como era más habitual, producir placer o conseguir persuadir a un auditorio. Resultaría suficiente, como bien señala Laín Entralgo, la atención a dos elementos:

Un conocimiento intuitivo del “aspecto”, “tipo” o eidos del alma del enfermo y de su ocasional estado o kairós, permitiría al retórico actuar según arte en su faena persuasiva⁴⁸.

La intuición, en este caso sensible, nos pone en contacto con lo individual, aunque no sea objeto de estricto conocimiento, en el sentido platónico y aristotélico⁴⁹. A través de ella, el buen orador consigue construir una noción del tipo de oyente que tiene ante sí, de los rasgos principales de su carácter, por lo que puede elaborar el discurso en función de las necesidades particulares, pues es capaz de conocer qué recursos retóricos producirán en él determinadas pasiones, consiguiendo así la ansiada persuasión⁵⁰.

Por otra parte, la circunstancia, el momento, la ocasión, es ese impredecible factor al que el rétor debe atender para alcanzar su objetivo y para cuyo reconocimiento no hay una norma precisa, sino que se basa más bien en una cierta habilidad de índole psicológica que ha de poseer el buen orador. Una vez más, la analogía con la medicina resulta útil para ilustrar la cuestión:

Es un lugar común de la medicina hipocrática la vanidad de los preceptos demasiado generales y la necesidad de adaptar la terapéutica a la variabilidad de los individuos y de las circunstancias, captando en cada caso el kairós⁵¹.

Por lo que sabemos, Antifonte no estaría en contra de estos procedimientos, sino que los consideraría como una parte de su método, complementaria del mencionado conocimiento de las causas. De nuevo, el problema subyacente es el relativismo sofístico, pues si Antifonte consideraba posible alcanzar un conocimiento amparado en la *physis*, y en este caso, en la naturaleza humana, se hace necesario su estudio para dar solidez al procedimiento y poder convertirlo en verdadera τέχνη.

El problema del orador radica, como el del político, en saber aplicar las normas a los casos particulares y a las cambiantes circunstancias; en definitiva,

⁴⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 145.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1039b-1040a. No obstante, el conocimiento de lo inteligible tiene, para Platón, carácter intuitivo.

⁵⁰ En la *Retórica* de Aristóteles, ἦθος, πάθος y λόγος conforman el triángulo que debe tener presente el orador para llevar a cabo su tarea persuasiva.

⁵¹ P. AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 115. Son muy recomendables las páginas siguientes, en las que se encuentra un brillante análisis del concepto de kairós.

conciliar lo universal e inmutable con lo temporal y cambiante. La solución, en este caso, no es diferente que la del gobierno o la medicina. Sólo alguien con los conocimientos apropiados, y con cierta experiencia, podrá administrar el fármaco en su justa medida y en el momento apropiado⁵², pues las normas universales no pueden aplicarse automática e infaliblemente⁵³.

En el *Fedro*, encontramos una distinción sutil entre la retórica, practicada al estilo sofístico, preocupada tan sólo de la persuasión y de la consecución de los intereses del orador, y una retórica filosófica o dialéctica, que se ampara en el conocimiento de la verdad del asunto sobre el que versa el discurso⁵⁴. Como en el caso de la medicina, el hecho de que haya que adaptar los conocimientos a las circunstancias no implica que hayamos de conformarnos con acumular experiencia a base de pruebas y tanteos, sino que se ha de exigir el estudio que sirva como fundamento a nuestra práctica. Estas son las palabras que sirven para resumir la discusión acerca del arte de la palabra:

hasta que no se conozca la verdad de todas y cada una de las cosas sobre las que se habla o se escribe; se tenga la capacidad de definir la cosa en cuanto tal en su totalidad; se sepa, después de definirlas, dividirla en especies hasta llegar a lo invisible; se haya llegado de la misma manera a un discernimiento de la naturaleza del alma; se descubra la especie de discurso apropiada a cada naturaleza; se componga y se adorne según ello el discurso, aplicando discursos abigarrados y en todos los tonos al alma abigarrada, y simples a la simple; hasta ese momento, será imposible que el género oratorio sea tratado, en la medida que lo permite su naturaleza, con arte, tanto en su aplicación a la enseñanza, como en su aplicación a la persuasión⁵⁵.

Sin duda, las pretensiones de Antifonte serían más modestas y menos especulativas que las de Platón, pero a buen seguro se basaban en el vínculo ya citado entre naturaleza y placer. Si relacionamos de nuevo esta teoría con la elaborada posteriormente con Epicuro, y entendemos con él que el placer es el bien primero y connatural o congénito (συγγενικόν)⁵⁶, que además se establece como guía de nuestra conducta, el paciente que acudiera a la consulta de Corinto, habría de encontrarse en un estado ajeno, extraño, casi antinatural, por lo que la tarea del terapeuta consistiría en restaurar su estado originario

⁵² PLATÓN, *Político*, 294a-b: “la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos. Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano –podría decirse– se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo”.

⁵³ El desencantado Platón redactó las *Leyes* considerando que, si no puede encontrarse una persona con tales conocimientos y habilidades, al menos se ha de intentar perfeccionar la legislación en la medida de lo posible.

⁵⁴ Sobre esto, puede consultarse el capítulo dedicado a la escritura y los aparatados sobre la retórica en: I. GARCÍA PEÑA, *El jardín del alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón*, Salamanca, Ediciones Usal, 2010, pp. 224-272.

⁵⁵ PLATÓN, *Fedro*, 277b-c.

⁵⁶ D. L., X, 129.

y natural. Una serie de preguntas sagaces y sus correspondientes respuestas permitirían sacar a la luz la raíz del pesar del enfermo.

En el caso de que se aceptase el relativismo, bastaría con modificar la opinión del paciente, sustituyendo la que le causa pesar por otra que resultase placentera. Poco le importaría a Protágoras o a Gorgias de qué opinión se tratase, no siendo una más verdadera que otra; en todo caso, algunas serían más persuasivas e incluso más útiles, por lo que el criterio no dependería de la supuesta verdad o realidad de la opinión sino del beneficio y el placer del paciente. Se dejaría completamente al margen lo ontológico y epistemológico y se centraría la atención en lo antropológico y fisiológico, en la sensación puramente subjetiva de quien padecía un pesar y pretendía sofocarlo.

En el caso de Antifonte, como en el de Epicuro, hay un recurso necesario a la naturaleza, a nuestro estado natural, que es placentero. Lo correcto o apropiado no está codificado en las leyes sino que cada uno es juez de su propia conducta, atendiendo a los claros signos que se presentan tras cada acto.

El hombre puede actuar contra la “necesidad” de su phýsis, y eso le trae dolor; mas también puede actuar según esa “necesidad”, y eso le procura placer⁵⁷.

El hecho de acatar el dictado de una ley positiva en presencia de testigos resulta beneficioso en la medida en que evitamos una multa, una condena o una mala opinión ajena. Por eso, tal conducta sigue resultando acorde con lo marcado por la naturaleza, que nos lleva a elegir el máximo placer o a elegir el mínimo dolor de acuerdo con lo marcado por la inteligencia.

Si volvemos a los fragmentos *Sobre la concordia*, percibiremos el carácter, si no pesimista, al menos melancólico de las palabras de Antifonte. Se sugiere constantemente la vanidad de las preocupaciones humanas, la fugacidad de la vida, los múltiples sufrimientos que necesariamente conlleva:

Allí donde el placer, allí está próximo también el dolor, pues los placeres no vienen solos, sino que los acompañan dolores y trabajos. Porque las victorias olímpicas, las píticas y las competiciones semejantes, así como saberes y todo tipo de placer, gustan presentarse tras grandes sufrimientos⁵⁸.

Probablemente, los consejos de Antifonte en su consulta guardaban cierta relación con el famoso *carpe diem*⁵⁹, una exhortación a encontrar el placer en

⁵⁷ P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁸ ESTOBEO, *Florilegio*, IV, 22; II, 66. Sorprende de nuevo la proximidad con algún pasaje de la obra de Platón: “;Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero»! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza” (*Fedón*, 60b).

⁵⁹ A. MELERO, *op. cit.*, p. 366; W. ALTWEGG, *De Antiphonte qui dicitur sophista quaestionum particula*, Basilea, Gasser & cie., 1908, p. 55 y ss.

el momento presente, a suprimir las excesivas preocupaciones tanto por lo convencional como por lo venidero, siempre incierto.

Hay quienes no viven la vida presente, sino que se preparan con mucha diligencia como si fueran a vivir alguna otra vida, no la presente. Y el tiempo se esfuma perdido en esta especulación⁶⁰.

El cálculo hedonista de Epicuro, como el que aparece en el *Protágoras* de Platón, conlleva siempre imprecisión, pues requeriría ciertas dotes adivinatorias que hiciesen presente nuestra circunstancia futura. Es cierto que se debe calcular, en alguna medida, las consecuencias de los actos, pero resulta desventajoso pretender planificar los placeres y dolores a largo plazo. No debemos actuar como el hombre que enterró su dinero por miedo a perderlo, pues lo perdió porque alguien vio que lo enterraba. Mejor le hubiera sido gastarlo y disfrutarlo; y ahora que ya no lo tiene, mejor es pensar que nada ha perdido, pues realmente nunca lo tuvo.

Con este equipamiento teórico cabe tratar de convencer, pongamos por caso, a un padre de que el dolor por la muerte de un hijo en el combate se trocará en el gozo perenne por su fin honroso; a un enfermo, de que al dolor de su enfermedad le seguirá el placer de la curación; al que ha perdido la hacienda, de que ha ganado la tranquilidad de ánimo que da el no temer ya perderla⁶¹.

El sofista, siguiendo siempre la pauta marcada por su inteligencia, es capaz de llegar a la solución hedonista y naturalista, resultando así obligatorio establecerla como guía práctica por encima de opiniones y convenciones. La palabra pronunciada y compartida, si se usa de forma persuasiva de acuerdo con los dictados de la retórica, tiene la capacidad de establecer esa deseada concordia con el paciente, mostrando la otra cara de la moneda, el placer que todo individuo puede alcanzar y aceptar.

Pues la vida merece ser vivida. Sólo hay una, y las ocasiones de displacer, sufrimiento y tristeza son demasiado numerosas para que a lo trágico de la existencia venga a añadirse impericia, incompetencia o ignorancia de lo que se ha de hacer. En un mundo sin grandeza, sin nobleza, sumergido en la mezquindad, marcado por la fragilidad y la fugacidad, ante la multiplicidad de contrariedades, las incontables ocasiones de sufrimiento físico y psíquico y la necesidad de soportar el peso de lo social y la imposición de lo colectivo desde la más tierna edad, la filosofía facilita una salvación, ofrece una medicina eficaz⁶².

⁶⁰ ESTOBEO, *Florilegio*, III, 16, 20.

⁶¹ L. GIL, *op. cit.*, p. 341.

⁶² M. ONFRAY, *op. cit.*, p. 101.

4. CONCLUSIÓN

Según hemos leído, Antifonte anunciaba su actividad con el objetivo de conseguir clientes, lo cual le resultaría fácil, dado que su consulta se encontraba junto al ágora. Y las siguientes palabras bien le podrían haber servido como propaganda:

Siendo Antifonte sumamente persuasivo y apodado Néstor por resultar convincente en cualquier tema del que hablara, anunció lecciones para aliviar la aflicción, creyendo que no le hablarían de ningún dolor tan terrible que no pudiera quitar de la mente⁶³.

El propósito de la publicidad era, sin embargo, el tratamiento privado de los pacientes. Aunque, según se nos dice, tiempo después abandonó esta actividad por considerarla inferior a sus posibilidades, no sabemos si intelectuales, políticas o económicas. Por eso, a modo de conjetura, podríamos pensar que el sofista, el teórico de la política y la naturaleza, que trataba individualmente a quienes padecían de pesares, temores y todo tipo de dolencias de índole psicológica, abandonase estas modestas ocupaciones para entregarse a la tarea de logógrafo y orador, actividades para las que por su formación retórica y sus trabajos de logoterapia anteriores, estaba más que capacitado.

Además de constituir un valioso antecedente de la logoterapia individualizada moderna, uno de los méritos más destacable de Antifonte radica en su original postura en el conflicto *physis-nomos*, prefigurando ya ciertos caracteres del pensamiento helenístico; lo cual resulta especialmente destacable si tenemos en cuenta su circunstancia, esto es, la situación de la Atenas del siglo V.

Es habitual y muy didáctico separar la historia en diferentes períodos con sus particulares características y fijar una fecha muy precisa de fin y de comienzo. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones tales tránsitos tienen lugar de una manera mucho más gradual, suponen una modificación lenta y progresiva de los modos de hacer, de pensar y de vivir. Y aunque en el caso del helenismo es ineludible la mención de la expedición de Alejandro Magno y la pérdida de autonomía de la polis en un momento histórico determinado, la filosofía de ese período está prefigurada en autores de una época anterior, como Antifonte, Antístenes o Diógenes, que comparten multitud de rasgos intelectuales con las posteriores escuelas y corrientes filosóficas. Y el mérito de este sofista es especialmente destacable, pues no sorprende que Diógenes o Epicuro critiquen a la sociedad ateniense y sus instituciones políticas corruptas en una época de clara decadencia cultural y económica. Antifonte, sin embargo, vivió en el siglo de las luces, el de Pericles, y su ciudad gozó de un esplendor alabado por todo el mundo conocido. Y, a pesar de ello, fue capaz de sugerir un modo de vida contrapuesto, que rechace las ataduras del contrato social, que su maestro Protágoras considerara único medio para la salvaguarda de la

⁶³ FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas*, I, 15, 2.

existencia, y posible gracias a los dones entregados por Zeus. Para Antifonte, el individuo renuncia así a su libertad, a su propia naturaleza, que constituye la única guía válida para alcanzar el placer y la felicidad.