

# LA PRIMERA FILOSOFÍA POLÍTICA CLÁSICA

Alberto Vargas Pérez  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Quisiera ocuparme en este trabajo de presentar y problematizar algunos de los aspectos constitutivos de la primera filosofía política clásica. Entiendo por 'primera filosofía política clásica' un conjunto de ideas en el campo político que aparece en Grecia en la segunda mitad del siglo V a.c., ideas que son contribuciones típicas del pensamiento de esa época —la llamada Ilustración del siglo V—, que están asociadas a nombres fundamentales en la historia de las ideas de la Grecia clásica, y cuya importancia ha sido desde antiguo reconocida a raíz de la percepción de su carácter a la vez fundador y continuador de la reflexión filosófica griega. Entre estos aspectos constitutivos, son importantes, a mi juicio, los siguientes: las influencias formadoras de este pensamiento no sólo en lo que concierne a la historia interna de su desarrollo conceptual —lo que tiene que ver con lo heredado y lo nuevo en la formación de conceptos y categorías de distintos niveles— sino también, en vista de los objetos de que se ocupa una filosofía política, del desarrollo de las instituciones y de las prácticas políticas que presuntamente jugaron un papel relevante en su constitución; la determinación de los campos de su reflexión y de la producción de instrumentos de análisis de los fenómenos en esos campos; delimitar la forma de este pensamiento como algo distinto de otras próximas —o relativamente próximas y que pudieran confundirse con ella—, es decir, identificar la unidad de ese pensamiento; y, en fin, lo que más me interesa en este trabajo, la cuestión de la legitimidad histórica de llamar 'filosófico' al conjunto de ideas que me ocupan. Las figuras centrales de este período, en lo que concierne a la filosofía política, son el sofista Protágoras, el historiador ateniense Tucídides y el último representante de la filosofía presocrática (en su

sentido establecido, a partir de Aristóteles, de *fysiologia*), Demócrito. Son ellos tres los que expresan de la manera más visible las preocupaciones de la reflexión sobre la política y son sus doctrinas las que sobre todo tengo en consideración para dar sustento a la tesis de este trabajo. Protágoras pertenece a la generación inmediatamente anterior a la de los otros dos autores, es decir, es la suya la generación que vivió el impacto de Parménides. La reacción a tal impacto está bien documentada, aun cuando no se vea todavía con suficiente claridad en qué exactamente consistió el giro filosófico común a las respuestas disímiles que provocó; lo que sí parece claro es la importancia de Protágoras en esta reacción, y lo mismo ocurre con otro pensador de su generación, Leucipo —a pesar de la obscuridad que rodea a su figura— como fundador del atomismo y mentor de Demócrito. Cabe señalar que Protágoras y Demócrito fueron paisanos, procedían ambos de Abdera, una ciudad noroeste importante en esa época y de influencia cultural jónica. En cuanto a Tucídides, de la generación de Demócrito, debió haber estado al corriente de la circulación de las ideas filosóficas pues vivió en su totalidad la época de Pericles y la efervescencia cultural de Atenas. Tal vez no esté fuera de lugar recordar que ésta es también la generación de Sócrates. Como una primera aproximación a los rasgos distintivos de este pensamiento, debo advertir que no lo considero como un mero punto de partida prefilosófico para las filosofías políticas posteriores de la antigüedad, las que habrían de construirse a partir de la generalización de estas propuestas, de su crítica y, desde luego, de su propio impulso creativo e innovador; pienso, más bien, que de todo derecho es una filosofía política lo que encontramos aquí, de hecho, la primera filosofía política clásica —y, dada la posición histórica de la filosofía griega, la primera filosofía política, *tout court*. Por consiguiente, parte de la presentación que intento requiere hacer explícita esta originalidad.

La noción de filosofía política, de la reflexión filosófica acerca de esta dimensión constitutiva de las sociedades humanas, la tomo de Leo Strauss. Una formulación tersa y lúcida de la concepción de filosofía política de Strauss, con sus típicas resonancias por el interés histórico, ocurre en el siguiente texto:

Casi durante toda su historia, la filosofía política fue universal, mientras que la política fue particular. A la filosofía política concernía el mejor o justo orden de la

sociedad, que es por naturaleza el mejor o justo en todas partes o siempre, mientras que a la política concernía el ser o bienestar de esta o aquella sociedad en particular (una *polis*, una nación, un imperio), en un lugar dado y durante cierto tiempo. (...) En nuestra época, sin embargo, la política ha llegado a ser de hecho universal.<sup>1</sup>

Como bien observa Strauss, a pesar de que hay una relación estrecha entre la política, la práctica política, y la filosofía política, ello no quiere decir que sean realizaciones de la misma naturaleza. Si entre las actividades de la práctica política incluimos la deliberación política, el consejo o previsión política o incluso las generalizaciones acerca de probables conexiones entre los acontecimientos políticos, aún así, hay una diferencia entre la práctica política y la filosofía política. Podríamos estar de acuerdo en caracterizar a la producción y manipulación de ideas filosóficas acerca de la política como una práctica: aún así, nada nos justificaría en llamar a tal práctica, por ese mero hecho, una práctica política. Por qué ello sea así es una cuestión difícil, para la cual no pretendo tener una elucidación satisfactoria. Ella tiene que ver con la naturaleza específica de la práctica filosófica. No obstante, es una cuestión urgente y estoy obligado a investigarla aunque sea sólo superficialmente, pues toca de manera directa a la postulación de la tesis histórica acerca de esta filosofía política clásica, tanto en lo que refiere a su carácter como a su existencia histórica misma. ¿De qué se trata? Es común en nuestra tradición de historia de la filosofía asignar a Platón y a Aristóteles el papel fundador y definitivo de la filosofía política clásica: después de ellos, se dice, sólo un cambio histórico profundo habría de traer otra filosofía política, la moderna.<sup>2</sup> Y sin duda es razonable considerarlo así dado el alcance histórico e influencia de su pensamiento filosófico, así como la fuerza y la brillantez con que se expresaron en sus textos, *célebres*, de filosofía política. La cuestión de la supervivencia de los textos antiguos y de la consiguiente formación de una tradición de conservación y exégesis de ellos no es de poca monta en la tradición intelectual de Occidente; en ella, efectivamente, Platón y Aristóteles ocupan una posición privilegiada. En particular, ningún texto filosófico anterior se ha conservado íntegramente y, en consecuencia, ningún texto de filosofía política previo a los suyos ha sobrevivido. Para el estudio de estos autores anteriores, dependemos totalmente de la tradición doxográfica y de las citas que autores posteriores

hicieron de sus obras —los textos en los que tales citas ocurren, que pueden estar a una distancia temporal de hasta un milenio de la producción original, pueden en ocasiones también ser, ellos mismos, fragmentos. Esto nos puede proporcionar una idea de la dificultad que conlleva intentar una restauración del pensamiento griego preplatónico. Debemos al esfuerzo titánico de la filología alemana del siglo XIX haber producido los textos modernos de este material antiguo y haber proporcionado, de este modo, la base textual a partir de la cual se ha desarrollado la interpretación moderna.<sup>3</sup>

Esto vale en general para la filosofía griega de los siglos VI y V a.c., es decir, para la filosofía presocrática. Si fijamos nuestra atención en el caso específico de la filosofía política, de inmediato aparecen problemas especiales y agudos, de los cuales por lo menos tres merecen atención. El primero de ellos tiene que ver con la diferencia entre la filosofía natural (*fysiología*, el estudio de la *fysis* y, así, *fysikos*, el que se ocupa de esto) y la filosofía política. Debemos a Aristóteles la expresión primera de la creencia de que los primeros filósofos se ocuparon exclusivamente de la naturaleza y, con la excepción de Parménides y su escuela, la filosofía presocrática en su conjunto fue considerada una filosofía natural: fue sólo con Sócrates, dice también Aristóteles, que la filosofía dio la espalda a la especulación cosmológica para ocuparse del ser humano y sus problemas. Esta visión de la filosofía presocrática fue expuesta en un tratado de Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, y con el tiempo habría de convertirse en la autoridad última, pues de él partió la tradición doxográfica. Es de notar aquí que los sofistas fueron excluidos del movimiento filosófico humanista adscrito a Sócrates, no porque no se conocieran sus intereses en este campo sino, simple y sencillamente, porque no se les consideraba filósofos: en este juicio, por descontado, la influencia platónica ha sido decisiva no sólo en Aristóteles sino en los lectores de los diálogos a través de los siglos.<sup>4</sup> El problema, entonces, es que por una especie de ocultamiento no se reconoció una filosofía política distinta en la segunda mitad del siglo V a.C., contemporánea del último período de la filosofía natural presocrática. Ello, por supuesto, no implica que se ignore la existencia de pensamiento político anterior a la constitución socrática de la filosofía de las cosas humanas: la existencia de un género literario acerca de la mejor *politeia* (constitución, régimen) está atestiguada por Aristóteles con su mención (en la *Política* 1267 b 8 ss.) de la que formuló

Hipódamo de Mileto, de quien se sabe diseñó, por encargo de Pericles, la ciudad para la colonia panhelénica de Turios en 443 a.C. —cabe mencionar que Protágoras fue comisionado para redactar sus leyes. En fin, sea porque la filosofía anterior a Sócrates se consideró estrictamente filosofía natural y que con él se dio el giro humanístico (Aristóteles, Teofrasto y la tradición doxográfica), sea porque se hayan reconocido las afinidades entre los problemas de los sofistas y Sócrates y se haya negado a aquéllos el título de filósofos (platón), el caso es que no se reconoce una filosofía política durante la segunda mitad del siglo V a.C., es decir, contemporánea de Sócrates.<sup>5</sup>

El segundo problema está íntimamente relacionado con este primero. Dicho de manera breve, se trata de ver si una interpretación alternativa de la naturaleza de la filosofía presocrática, que privilegie elementos desdeñados en la tradición dominante, nos proporciona la clave para entender el sentido en que el pensamiento de la época de los sofistas es continuador, a la vez que innovador, de la tradición filosófica griega. Sin duda, es correcto insistir en que la preocupación de los primeros filósofos se centra en el problema de la *fýsis*, de la naturaleza, y que tal preocupación toma forma creativa en doctrinas cosmológicas, es decir, en una búsqueda de elucidación racional del *kosmos*: ello quiere decir que la naturaleza (*fýsis*: fundamento, constitución), tal como la entendió la tradición temprana que se originó con los filósofos de Mileto, es el fundamento que se expresa en el orden del universo, lo cual quiere decir que este orden es la manifestación de la legalidad y la racionalidad de esta misma naturaleza; una legalidad inmanente a él y no necesariamente distinta de él, como muy pronto habría de afirmarlo con fuerza Heráclito de Efeso, por ejemplo, en el fragmento 30:

Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas. (Versión de A. Bernabé).

Vale la pena citar aquí lo que a mi juicio es una de las mejores exposiciones, en la literatura reciente, de la noción de *kosmos* en el pensamiento presocrático. Pertenece a Charles Kahn:

Considerado de manera precisa, el *kosmos* es un arreglo concreto de todas las cosas, que se define no sólo por la disposición espacial de las partes sino también por la *taxis* [orden, disposición] temporal dentro de la cual los poderes opuestos dominan por turnos. Es el aspecto espacial (por el cual el *kosmos*, identificado con el *ouranos*, aparece como un cuerpo cuyos miembros son los elementos) el que progresivamente tiende a oscurecer el orden temporal que prevaleció en las concepciones tempranas. Ambas ideas, no obstante, están inextricablemente ligadas del principio al fin de la filosofía griega. El cosmos no sólo posee un cuerpo extenso sino también una existencia en el tiempo (*aión*) cuyos períodos son los ciclos celestes.<sup>6</sup>

Como pone de manifiesto Kahn, la noción de la alternancia del poder entre los elementos opuestos (o poderes elementales: lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, etc.) de acuerdo con una sucesión temporal regulada, es decir, sujeta a la ley, es de una importancia mayor incluso que la noción de distribución geométrica, de relaciones proporcionarles, de las partes del todo; es decir, que en la noción temprana del *kosmos*, del objeto mismo de la indagación racional del primer pensamiento filosófico, la distribución geométrica y la sucesión regulada en el tiempo son los factores que, a la vez, constituyen su naturaleza y permiten su aprehensión racional. La *fysis* de todas las cosas en el todo (el universo, el *kosmos*) se manifiesta entonces en esta ley de la alternancia de dominio en el tiempo, de la regularidad del devenir y, en fin, del entendimiento del orden cósmico: de hecho, en la interpretación posterior, la *fysis* de los primeros filósofos naturales habrá de entenderse como el principio del mantenimiento incesante de este orden natural (así, por ejemplo, Aristóteles, *Física* 230 b 15). Es importante observar los límites conscientes de la idea de naturaleza aquí: es naturaleza todo aquello que aparece como parte del mundo y que es susceptible de indagación racional, excepto las obras de la producción humana;<sup>7</sup> es decir, el mundo natural, el mundo de la *Jysis* en su expresión eminente de *kosmos*, excluye los objetos e instituciones humanos, individuales y sociales. Por un curioso giro de la historia, no obstante, la esfera de los asuntos humanos habría de llegar a ser descrita en términos de estas dos nociones tan características del pensamiento filosófico presocrático —*fysis* y *kosmos*—, refinadas y purificadas conceptualmente en el transcurso de su vigorosa historia; al final de este período, exactamente el que coincide con la época sofística, vemos que el interés se ha volcado hacia la naturaleza humana y el *kosmos*

aparece cada vez más como el *diakosmos* político, el orden de las cosas humanas: sin duda, los conceptos vienen de las doctrinas de los naturalistas presocráticos mientras que los nuevos objetos de interés son característicos de la nueva época. Demócrito es especialmente ejemplar en este contexto: como último representante de la tradición de los filósofos presocráticos, tiene el mérito de haber llevado el espíritu jonio de la filosofía natural hasta una de sus cimas. Que la gran elaboración atomista de la *fysiología* coincida con la expresión filosófica de los problemas acerca de la práctica humana, individual y política, en un mismo autor es algo que sólo pudo haber pasado gracias a una visión renovada, cuyo efecto fue el de expresar una comprensión de las cosas humana que se había modelado de acuerdo con los cánones intelectuales, en sus conceptos y estrategias discursivas, de la *fysiología* y que se aplicaba ahora a un dominio hasta entonces de difícil acceso para esta perspectiva (aunque el caso de Heráclito, con su proteico temperamento filosófico, obligaría a reconsiderar seriamente esta cuestión). El manifiesto de esta visión se expresa en el célebre fragmento 2, el único auténtico, de Leucipo:

Nada se produce porque sí (*maten*), sino que todo surge por una razón (*ek logou*) y por necesidad (*anankes*).

La necesidad natural, concebida como factor causal y explicativo (que es el sentido de la expresión '*ek logou*'), sustituye al cambio regulado y al modelo político de la legalidad que imperaba en las cosmologías tempranas; con ello, los atomistas pueden generalizar la visión del proceso natural a acontecimientos y objetos propios de la agencia humana, tales como las acciones, las creencias y las instituciones. Demócrito da testimonio de este tránsito en varios de sus fragmentos y muchos de los reportes doxográficos que de él se conservan insisten en presentar a la filosofía atomista como una visión unificada de todo lo que hay: tanto del mundo natural como del mundo de las producciones humanas. Es probable que el materialismo sea la única posición metafísica que pueda dar una visión unitaria de la realidad de tal generalidad.<sup>8</sup> Es en esta dirección, me parece, que se pueden investigar los rasgos de continuación e innovación del período que nos ocupa dentro del desarrollo interno de la filosofía griega. Dos aspectos del cambio que ocurrió en ese período deben ser enfatizados. Tenemos, por un lado, el desarrollo interno de la cosmología

presocrática que, al darse plenamente a la investigación crítica y desprejuiciada, produjo una secuencia de grandes personalidades y escuelas, con sucesivas reconsideraciones de la situación teórica, formulación de hipótesis, crítica continua de posiciones y un ensanchamiento notable de la perspectiva, no sólo en lo que respecta a las condiciones acerca de los objetos de estudio los objetos y acontecimientos del *kosmos*) sino también —y esto es de fundamental importancia— acerca de los propios medios cognoscitivos y de comunicación involucrados en esta búsqueda; ello habría de abrir el camino para la epistemología y la lógica como ramas nuevas de la filosofía; no sería descabellado aventurar que estos nuevos dominios se nutrieron, también ellos, de preocupaciones ajenas a la cosmología propiamente dicha; que se inspiraron, por ejemplo, en los procedimientos de debate y persuasión en la actividad política, o bien en la crítica de las creencias religiosas tradicionales y de los valores morales heredados. La situación resultante, en el plano teórico, es que hay una constelación de conceptos que han sido puestos a prueba durante un siglo y medio de debate intelectual, los que empiezan a formar parte orgánica del aparato espiritual con que los griegos se interrogaron acerca del mundo, y que pueden generalizarse en su aplicación a áreas hasta entonces ajenas a la investigación filosófica. Por otro lado (éste es el segundo aspecto que quiero señalar), existe la posibilidad de que haya sido la cosmología misma, con su insistencia en una estructura que por racional apela a regularidades nomológicas y a la expresión de un orden esencialmente afín al orden político, la que haya marchado a la par con el desarrollo de un pensamiento político expresado en la práctica política, como un componente de la actividad de transformación de las condiciones de esa práctica en este mismo período histórico. Si esto fuese el caso, estas formas diversas de pensamiento manifestarían una unidad esencial en la cultura griega y los logros del período sofístico, en particular la creación de la primera filosofía política clásica, sería sólo la culminación de estas poderosas líneas de desarrollo cultural.<sup>9</sup>

El tercer problema que encuentro en el esfuerzo por precisar el lugar de aparición de una filosofía política en el pensamiento del siglo V a.C. —con las características ya señaladas y que menciono aquí corriendo el riesgo de ser repetitivo: que sea una elucidación filosófica de la práctica política y no meramente pensamiento político, que manifieste conexiones con la tradición filo-

sófica griega ya establecida, y que pueda ponerse en relación con los problemas esenciales que enfrentan las filosofías políticas clásicas reconocidas, la de Platón y la de Aristóteles— tiene que ver con la elección de los tres autores — Protágoras, Tucídides y Demócrito— y la afirmación de que su pensamiento refleja el conjunto de problemas y orientaciones que conforman el ambiente intelectual de la época en este dominio. En particular, la inclusión del historiador Tucídides presenta el peculiar problema de no ser considerado un filósofo en la secuencia tradicional de los filósofos griegos: así que se imponen unas palabras de justificación. Protágoras y Demócrito tienen su lugar asegurado en la historia de la filosofía griega; de ello da testimonio, para el primero, el hecho de que Diógenes Laercio, un compilador y doxógrafo de probablemente el siglo III de nuestra era, lo incluye en su *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*.<sup>10</sup> En cuanto a Demócrito, ya he señalado arriba la influencia e importancia que el materialismo atomista ha tenido en sus diversas etapas y el lugar fundador que Demócrito, junto con Leucipo, tiene en él. Sin embargo, queda aún el problema de entender por qué tanto Protágoras como Demócrito no fueron considerados como filósofos políticos, en el sentido en que sí lo fueron Platón y Aristóteles. La razón de ello, una vez más, está intrínsecamente ligada a los avatares históricos de la transmisión de los textos filosóficos antiguos. Una observación casual de Plutarco, el historiador, polígrafo y filósofo platónico del primer siglo de nuestra era, nos proporciona una indicación de la suerte de los escritos filosóficos y de la recepción de las ideas filosóficas en la segunda mitad del siglo V a. C. En su *Vida de Nicias*, cuenta Plutarco un incidente que tuvo lugar durante la guerra del Peloponeso: encontrándose Nicias como general en la campaña de Sicilia y en una situación desesperada para los atenienses, tuvo lugar un eclipse de la luna, lo que provocó gran terror, dice Plutarco, debido a la superstición y a la ignorancia de sus causas, y añade: "...pues el primero que con más seguridad y confianza había puesto por escrito sus ideas acerca del creciente y menguante de la luna había sido Anaxágoras, y éste no era antiguo ni su escrito tenía celebridad, pues no se había divulgado, y sólo corría entre pocos, con reserva y cautela. Porque todavía no eran bien recibidos los físicos y los llamados especuladores de los meteoros, achacándoseles que las cosas divinas las atribuían a causas destituidas de razón, a potencias incomprensibles y a fuerzas que no pueden resistirse; así es

que Protágoras fue desterrado; Anaxágoras puesto en prisión...” (Plutarco, *Vida de Nicias*, XXIII; versión de A. Ranz Romanillos). Un poco más adelante, añade que la explicación de estos fenómenos se hizo respetable cuando Platón subordinó las fuerzas físicas a principios divinos y superiores. La moraleja de este pasaje, me parece, consiste en que nos vemos obligados a hacernos cargo del estado incompleto de los textos de estos autores e intentar, con la ayuda de los comentarios y las interpretaciones posteriores, penetrar en la visión más plausible que nos parezca a partir del material a que podamos acceder —incluso, entendiendo la formación de visiones que pueden parecer a primera vista sesgadas y estrechas como un resultado mismo de esta historia, algo que Plutarco nos permite entrever con su mención del prestigio de Platón en la explicación de los fenómenos meteorológicos. Esto, decía arriba, en lo que respecta a la formación de la tradición filosófica y a los filósofos reconocidos en ella. Pero tenemos aún el caso de Tucídides. Es cierto que este autor es un historiador y que su obra, *Historia de la guerra del Peloponeso*, es una obra histórica; ello podría hacernos pensar que sus intereses no coinciden estrictamente con los intereses filosóficos. Sin embargo, cuando estudiamos la *Historia*, nos percatamos que al lado de la narración de los acontecimientos, que pretende ser lo más objetiva que sea posible, Tucídides manifiesta interés por las acciones de los agentes involucrados en tales acontecimientos, no sólo en lo que respecta a sus intenciones y expectativas —y con ellas, sus creencias, intereses y deseos: lo que pondríamos llamar el aspecto subjetivo de los agentes— sino también, y de manera central, a la percepción que los individuos tienen de su propia individualidad dentro del contexto más amplio de la empresa en que están inmersos, la guerra, como una empresa colectiva, que involucra a la comunidad, con sus expectativas e intereses propios —lo que podríamos llamar el aspecto objetivo de los agentes o bien la constitución social de los agentes. De este modo, nos ofrece una descripción de la participación del individuo en acontecimientos que, si bien trascienden los límites de la individualidad, no serían posibles sin tal participación individual. Y aún más, no podrían entenderse lo que esos acontecimientos colectivos son sin entender como fueron vividos, en sentido amplio, por los individuos: caso paradigmático de esta manera de ver las cosas es la propia actividad del individuo Tucídides como autor de la *Historia*. En otras palabras, al buscar la explicación del desa-

rollo de los acontecimientos que involucran comunidades en conflicto, Tucídides busca revelar el papel del individuo como parte constitutiva de la comunidad dentro de sus acciones colectivas y asignar, en la búsqueda de explicación de esas acciones colectivas, el peso específico que las acciones de los individuos, en términos de sus creencias, razones y motivaciones, tiene en el resultado global. Por supuesto que no es sencilla esa tarea y el interés que tiene la Historia reside en gran medida en ese intento explicativo, en el esfuerzo por ir más allá de la mera crónica de los acontecimientos. Pues bien, en la exploración de los agentes sociales involucrados en una empresa colectiva, social, Tucídides investiga la difícil relación que hay entre los intereses de los individuos y los intereses de la comunidad, es decir, investiga las formas de integración del individuo en la sociedad, sin olvidar que el individuo no es un constituyente indeterminado de ella sino, por el contrario, perfectamente definido en tanto que individuo, a la vez que agente social: podríamos decir que investiga al individuo desde la perspectiva de la moralidad individual (la cuestión de la excelencia privada y sus requisitos) y desde la perspectiva de la moralidad pública, es decir, política. Y en esta indagación, Tucídides no está lejos en absoluto de los intereses intelectuales en este campo de Protágoras o de Demócrito, es decir, de una investigación filosófica de estos problemas. Un pasaje especialmente revelador de estos intereses lo ofrece Tucídides cerca del inicio de la *Historia*; se trata del llamado ‘pasaje metodológico’, adyacente al de los orígenes de la historia griega, la ‘arqueología’, y que ocurre en el contexto en que el autor expresa su preocupación por establecer las verdaderas causas de la guerra y la explicación correcta de los acontecimientos que narra:

Respecto a las palabras que dijo cada uno a punto de entrar en guerra o ya en ella, resultaba difícil recordadas exactamente, tanto a mí de lo que oí personalmente como a los que me lo transmitieron de una u otra fuente. Con todo, tal como me parecía que cada uno lo diría de acuerdo con las circunstancias presentes en cada momento y acercándome lo más posible al sentido general de lo que realmente se dijo, así se ha expuesto. En cuanto a los hechos de lo que sucedió en la guerra, no consideré adecuado escribirlos informándome del primero con quien me topase ni según me parecía, sino sólo aquellos en los que estuve presente o, yendo a buscarlos a otras fuentes con cuanta exactitud era posible en cada caso. La investigación resultaba penosa porque los presentes en cada suceso no decían lo mismo sobre el mismo tema, sino según la inclinación que sentían por cada bando o sus recuer-

dos. Quizá para una lectura pública su carácter no fabuloso les hará parecer menos agradables, pero será suficiente que los juzguen útiles quienes deseen examinar la verdad de lo sucedido y de lo que acaso sea de nuevo similar y parejo, teniendo en cuenta las circunstancias humanas. Queda como una posesión para siempre más que como objeto de certamen para oír un instante. (*Historia*, I, 22).<sup>11</sup>

Tucídides evoca aquí el tema tradicional griego de las *palabras* y los *hechos*: ambos requieren una investigación estricta. A diferencia de la palabra del poeta inspirado o del visionario, Tucídides está consciente de que la palabra —ahora secular— debe ser autenticada, sin importar cuán prosaica sea, por la verdad con respecto a lo que refiere. Pero aquello a lo que refiere está lejos de ser algo simple, un hecho bruto, más bien, ese hecho necesita ser incluido en un complejo de causas y efectos que lo manifiesten como un acontecimiento dentro de un proceso, como parte integrante de ese proceso que, a su vez, debe ser explicado en términos más generales del desarrollo de la vida humana y de su marcha hacia la civilización, o su declive de ella. Leo Strauss, en un análisis brillante de las motivaciones de Tucídides, lo describe como el escritor que sabe que ha entrado en una etapa nueva —y superior— de la comprensión de los hechos humanos a través de la escritura. Strauss ve en el deseo de comprensión de Tucídides una preocupación por aquello que trasciende a la ciudad y que es a la vez su fundamento —a la ciudad como tal y no sólo a Atenas—; se podría decir: aquello que a la vez es manifestado en el hecho histórico de que hay *polis*, hecho que es el resultado de un proceso que va de la vida precivilizada, prepolítica, a la civilización, a la *polis* griega, y que es también el orden que fundamenta a la ciudad como tal, independientemente de cualquier arreglo constitucional o de cualquier régimen particular. Sugiere Strauss que este orden es divino, aunque no dictado por los dioses de la religión tradicional griega sino más bien inmanente al orden cósmico, según lo expresa la nueva religión filosófica (*cf.* *Historia*, II, 47-54). Escribe Strauss:

La guerra del Peloponeso, un suceso particular, se distingue de todos los otros sucesos particulares por el hecho de ser la guerra griega climática. Al estudiar esa guerra, uno ve a los griegos en la cúspide de su movimiento: uno ve el inicio del descenso. La cúspide de la helenidad es la cúspide de la humanidad. La guerra del Peloponeso, con lo que ello implica, agota las posibilidades del hombre. Así como no se puede entender el mayor movimiento sin entender el mayor reposo, tampoco

puede entenderse la helenidad sin entender la barbarie. La vida humana completa se mueve entre los polos de la barbarie y la helenidad. Al estudiar la guerra del Peloponeso, Tucídides percibe los límites de todas las cosas humanas. Al estudiar este suceso particular con el trasfondo de las cosas primitivas, atrapa la naturaleza de todas las cosas humanas. Es por esta razón que su obra es una posesión para todos los tiempos.<sup>12</sup>

Se podría aún argüir que el tipo de discurso (o la variedad de discursos) que despliega la *Historia* no es el discurso filosófico típico, con sus tesis, argumentos, generalizaciones y búsqueda de perspectivas comprensivas, pero ¿hay acaso un tipo único y privilegiado de discurso filosófico capaz de ofrecer una visión abarcante, y no más bien formas discursivas distintas en la ya para entonces concurrida arena filosófica? ¿Y no busca también Tucídides una comprensión de la naturaleza humana, de los motivos de la acción humana y de sus posibilidades de éxito y de fracaso en el proceso más amplio del devenir humano? Jaeger ha identificado una seria preocupación moral en Tucídides, independientemente de que ella ocurra en el contexto de una narración de historia política.<sup>13</sup> Y en una discusión amplia y documentada sobre el desarrollo del pensamiento político de este período, Cythia Farrar ha insistido en que hay una comunidad de intereses entre sus autores más relevantes y que ella se condensa en el proyecto de comprender el puesto del hombre en el cosmos. En el caso específico de Tucídides, dice Farrar, su tipo peculiar de escritura histórica intenta expresar una comprensión del hombre y el modo en que él ha de entenderse.<sup>14</sup> Si tuviéramos aún que decidir entre un Tucídides historiador y uno filósofo, tal vez tendríamos que decidirnos por el historiador —y, no obstante, tendríamos que reconocer que se trata de un historiador con un *penchant* filosófico o, por lo menos, que ha prestado atención a las ideas filosóficas acerca de la moralidad y la política y que ha deslizado en su texto ecos de estas ideas y de los debates que ellas produjeron. O deberíamos, tal vez, prestar mayor atención a las variedades del discurso filosófico y cuestionar, en consecuencia, la “naturalidad” de las clasificaciones recibidas de los géneros literarios.

## II

De acuerdo con la concepción straussiana de filosofía política que me ha parecido conveniente seguir, ésta investiga la cuestión del orden más justo o mejor de la sociedad: para los griegos esta cuestión llegó a ser un asunto urgente. Por descontado, la cuestión de la sociedad más justa o mejor no es, en ella misma, una cuestión filosófica, pero puede ser investigada filosóficamente. La *polis* griega, en sus dos aspectos interconectados de sociedad y de estado responde a la noción straussiana de orden de la sociedad. El mundo griego —la comunidad griega o, como ellos se llamaron, la Hélade— está constituido, en la época histórica, por un conjunto de pequeñas unidades sociales enclavadas en territorios separados e independientes —en principio— las unas de las otras: son las *poleis* griegas los elementos de este conjunto. Si bien es cierto que no toda la población de una *polis* participaba en su orden político, sí lo es que toda ella dependía de la estructura constitucional en términos de las leyes que de ella emanaban, a través de instituciones tales como la familia, el permiso de residencia para extranjeros, el matrimonio y la propiedad, que estaban reguladas de acuerdo con las leyes de la ciudad; si bien es fácil suponer que el alcance del estado en tales instituciones era hasta cierto punto limitado y daba paso a la esfera privada para la implementación de las conductas dentro de ellas. En la época clásica o más exactamente a partir de la época de los legisladores y la legislación pública (575 a.C. en adelante), la ley se hace un patrimonio común de los integrantes de la *polis*, algo que pertenece de manera esencial al orden público; los medios materiales de publicidad que a partir de la época de los legisladores se le dio es un indicio de ese carácter. También es cierto que los griegos antiguos conocieron distintos tipos de régimen y que sus denominaciones ocurren ampliamente en los textos conservados: monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia. No siempre tales textos están de acuerdo en la caracterización que dan de cada uno de ellos, ni tampoco existe una diferenciación nítida entre ellos, excepto en el trabajo de los pensadores políticos (legisladores o filósofos). Que no haya nitidez en la diferenciación se observa sobre todo cuando el único cambio que trae una revolución que afecta a un régimen es el de gobierno, sin tocar el sistema legal básico, es decir, sin efectuar cambios propiamente constitucionales; la paranoia democrática, por

ejemplo, ve peligros oligárquicos generalizados, mientras que todo régimen teme a la tiranía, explícita o encubierta, y no es fácil, en los hechos, distinguir a una aristocracia de una oligarquía o de una timocracia. Lo que me interesa señalar es que, independientemente del régimen político que alguna *polis* tenga en algún momento dado de su existencia, la *polis* misma conserva una identidad que le está dada por la conciencia que tiene su población de pertenecer a un territorio y estar emparentada, aun en sentido laxo, con todos los habitantes de ese territorio (tenemos aquí la idea de patria, la tierra de los padres), por el conjunto de tradiciones comunes, especialmente las religiosas o mejor, que han adquirido el carácter de deber religioso y están sancionadas por la legislación de los asuntos religiosos, por los desarrollos en los terrenos material y espiritual con que los habitantes de la polis pueden identificarse y, en fin y de un modo muy especial, por la independencia que tiene una polis con respecto de las otras. Testigo paradójico de esta relación privilegiada de los griegos antiguos con sus respectivas patrias es la guerra, un fenómeno omnipresente a lo largo de la civilización helena (baste recordar aquí que el texto fundador de la identidad del pueblo griego-helena —que tiene una lengua común y un panteón común— es la narración épica de un episodio de una guerra, a saber, *La Iliada* de Homero). Tanto en su carácter internacional, de guerra entre ciudades griegas o de uniones griegas contra naciones no griegas, como en su forma interna, de guerra civil, este fenómeno presupone la polis y existe sólo en función de la polis. Que esto sea así, indica una profunda conciencia de pertenencia a la comunidad y revela al orden político como una búsqueda de los principios que ayuden a preservar y mantener tal comunidad.<sup>15</sup> Entre los elementos de cohesión social, la ley se reveló de singular importancia. Si, como observé arriba, la unidad de la polis requería diferentes factores que asegurasen su permanencia, es decir, anclados hasta cierto punto en la tradición y la costumbre (en algunos casos, como el de Esparta, en una gran medida) y si, por otro lado, el régimen político imperante en alguna *polis* dada definía el tipo de gobierno de esa *polis* y tenía la capacidad de cambiar el sistema legal fundamental, la constitución, es claro que podía surgir una tensión entre la permanencia y el cambio y que ella tenía que ser mediada por —otra vez, hasta cierto punto— la consistencia del código legal con la fuerza de la tradición, promotora de la cohesión social. (Tucídides, *Historia*, II, 37, nos

ofrece un claro ejemplo de la fuerza de la ley no escrita para la cohesión social). El conflicto extremo entre la legalidad de la ciudad y el régimen podía llevar, y de hecho llevó muchas veces, a la *stasis*, la guerra civil, el peor de los males cívicos concebidos por los griegos. De ahí la importancia de la ley que, según avanzaba el siglo V a.C., o bien se vio cada vez más como algo de carácter autónomo con relación al régimen y en particular a sus representantes y ejecutores, los gobernantes, o bien, como ocurrió en Atenas bajo la democracia, intentó justificar al régimen y al gobierno en términos de la adecuación total con la ley, haciendo partícipe del gobierno al cuerpo completo de ciudadanos: haciendo del gobierno un derecho (de todos los ciudadanos) y no un privilegio (de una parte de ellos), aun cuando la ciudadanía misma fuese un privilegio. Bajo esta óptica, me parece, debe entenderse la repetida convicción de la supuesta vocación democrática de Atenas por parte de los atenienses de la época de Pericles y posteriores: se justificaban diciendo que la democracia estaba en el espíritu de la ley ateniense a partir de la constitución de Solón, el legislador y poeta del primer cuarto del siglo VI a.C., aunque la historia, de hecho, no parece ser tan sencilla —tenemos aquí un ejemplo del uso ideológico del pasado para justificar un estado de cosas en el presente. Victor Ehrenberg, en una obra notable por su erudición y el mesurado balance en la presentación de los datos acerca de la historia griega en los siglos VI y V a.C., nos ofrece la siguiente evaluación de la obra soloniana:

Cualquiera constitución en que los derechos de los ciudadanos, en particular la calificación para ocupar cargos públicos de alto nivel, se otorgaran de acuerdo con criterios económicos no era ya completamente aristocrática. Ni tampoco democrática, como lo creyeron los griegos del siglo cuarto que consideraban a Solón el fundador de la democracia ateniense. Cualquier reforma sólo hubo podido apoyarse en tradiciones que se remontaban al pasado remoto pero que estaban todavía vivas. El trabajo social y constitucional de Solón solamente fue viable en tanto que continuación de la sociedad y del estado aristocrático del pasado, aunque rebasó a ambos. Si se puede decir que la democracia era, en algún sentido, la meta del desarrollo político ateniense, ello significaría que sólo se podría alcanzar paso a paso. Solón, que no tenía en mente la idea de la democracia, estaba predestinado por su naturaleza entera a avanzar lentamente, sin intentar una ruptura. El principio de su constitución no fue tan revolucionario como podría parecer pero ciertamente abrió la vía de otros cambios sociales.<sup>16</sup>

Es a la luz de estos desarrollos históricos que deben situarse las contribuciones de los pensadores políticos en la segunda mitad del siglo V a.C. La situación que encontramos es compleja: reducida a sus líneas esenciales y que se ligan entre sí de manera inextricable en el transcurso de este período de la civilización griega, se puede, corriendo otra vez el riesgo de ser esquemático, presentarla de la siguiente manera. Tenemos, por un lado, el desarrollo de la *polis* griega que produjo un cambio y una manera radical de considerar lo que significaba pertenecer a ella, a la comunidad cívica, en particular en lo que respecta al orden político y a la dirección política dentro de ese orden. Esto se dio sobre todo como un ejercicio político, como una práctica consciente de los individuos en la vida pública de la comunidad —un factor no desdeñable aquí es la probable formación de una racionalidad práctica de lo político, desplegada seguramente en la interacción política, en términos de apreciación de situaciones concretas, de previsión y consejo, y ciertamente en la elaboración de códigos legislativos. Por otro lado, la centuria y media de espectacular sucesión de figuras individuales y escuelas filosóficas, primordialmente en su versión cosmológica pero no solamente en ella, da testimonio de la rápida expansión en el mundo griego de un modo de pensamiento universal, abstracto y comprensivo, producto tal vez de las posibilidades de expresión que abrió la escritura alfabética para la formulación de este tipo de pensamiento. Es necesario insistir de nuevo en que si bien la filosofía griega se distingue de otras formas de representación espiritual, ello no quiere decir que sus métodos característicos —la generalización a tesis de alcance universal, la formación y crítica de conceptos, el uso a la vez flexible y complejo de recursos argumentativos de diversa índole y la explotación de las técnicas literarias que permite la palabra escrita— fuesen exclusivos de los filósofos. Es más plausible pensar que había una circulación no sólo de temas sino también de enfoques y que esta forma de expresión, que desde entonces ha sido llamada '*logos*', se reveló como la forma idónea para decir lo que necesitaba decir una nueva forma de representación del mundo.<sup>17</sup> Las características, pues, del pensamiento filosófico, las características del *logos*, aparecen también —siguiendo el impulso inicial que dio la cosmología filosófica— en dominios como la geografía, la etnología, la historia y, a partir de Hipócrates, la medicina; las matemáticas tienen un lugar especial, por supuesto, en este conglomerado cultu-

ral. Pero también, según se observó arriba, hay que insistir en que uno de los impulsos mayores en la conformación del pensamiento racional lo dio la organización de la *polis* y el ideal de la ley soberana como salvaguarda del orden y la salud de la ciudad, el ideal de la *eunomia*; es probable que una de las más audaces generalizaciones en los albores de la filosofía haya sido justamente la del orden y la ley políticos al plano cósmico y universal. Es seductora la idea de que, por una especie de retorno histórico y cultural, la polis y su organización, cuya interpretación proporcionó el modelo para la formación de una mentalidad nueva, la filosófica, y que conscientemente fue excluida del campo de investigación que esa mentalidad veía como el de sus objetos propios de atención, ocupe un lugar privilegiado de la reflexión en el pensamiento de la segunda mitad del siglo V a.C. Y encontramos ahora que el modo de concebir el orden social y político es novedoso. Nadie como Protágoras ejemplifica de manera tan adecuada esta nueva situación. La tradición en torno al pensamiento de Protágoras insiste en el interés que tiene por los problemas políticos fundamentales. La doctrina protagoreana construye, por un lado, al individuo como un ser fundamentalmente político y, por el otro, busca superar el antagonismo entre el individuo (y sus intereses) y la colectividad (y los suyos), arguyendo a favor de la coincidencia de ambos. Es curioso que sea Platón, un autor reputadamente hostil a los sofistas, el que nos ofrezca los testimonios primeros acerca del pensamiento de Protágoras, no sólo como reportes de tesis separadas sino muy especialmente en términos de su orientación global. En el diálogo llamado con su nombre, Protágoras concibe al individuo humano como un ser dotado de propiedades que le son exclusivas y que son las que dan cuenta de su ser social. Platón hace decir al gran sofista:

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaban construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo (...) No poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral [*aidos*] y la justicia [*dike*], para que hubiera

orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad (...) ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos? A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que el incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad. (*Protágoras* 322 a-d).<sup>18</sup>

Que la perspectiva que solemos llamar ‘sofística’, con su mezcla de subjetivismo, relativismo, empirismo y naturalismo —acompañada de una sofisticada y poderosa técnica en el dominio de las artes del discurso (*logos*)— se nos presente como algo muy alejado de la audacia metafísica de los primeros filósofos y de su extraordinaria energía innovadora se explica como el resultado de la orientación global que tomó la filosofía desde su inicio: la del ejercicio del pensamiento crítico, individual e independiente, sólo atento a la compulsión racional, al argumento (*logos*) razonado. Ya he observado arriba que la noción misma de logos, la que expresa a la vez esas capacidades racionales de aprehensión del mundo y los medios lingüísticos de su expresión y comunicación, también sufrió cambios en este período y ello debe entenderse como un ejercicio racional autorreflexivo, como una forma radical de la indagación filosófica. También aquí la obra de Protágoras parece haber jugado un papel de primera importancia. Platón se revela nuevamente como un testigo serio y perceptivo del pensamiento del sofista. En el diálogo *Teeteto* encontramos una cita del texto más famoso de Protágoras, la cual va seguida de una cuidadosa interpretación y de un examen del pensamiento que en ella se formula. Es la tesis célebre del *hombre medida*: “El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (*Teeteto* 152 a). Platón pasa inmediatamente a interpretar este *dictum* como la expresión de un subjetivismo ontológico (todas las apariencias son reales) y de un relativismo epistemológico (la verdad es lo que le aparece a cada quien). La tesis conversada de la primera, a saber, que sólo son reales las apariencias, no es adjudicada por Platón al pensamiento de Protágoras, lo cual indica que éste sostuvo un agnosticismo limitado. Platón tiene la delicadeza de enfatizar esto cuando hace decir a Protágoras que él no ha expresado creencia alguna acerca de la existencia o no de los dioses (*Teeteto* 162 d-e): para los humanos, la falta de apariencia, de experiencia, de los dioses sólo le obligan a no pronunciarse acerca de su existencia o no

existencia. De acuerdo con Platón, la doctrina de la percepción, con sus objetos, las apariencias, otorga fundamento a la teoría protagoreana del conocimiento, es decir, a su relativismo epistemológico: las creencias que alguien considera verdaderas son verdaderas para él, y éste es el único sentido que puede tener 'verdadero'. Pero un fundamento tal es susceptible de autorrefutación (*peritrope*), un argumento muy particularmente asociado a Protágoras ya que, se dice, él fue su inventor, y que Platón usa para refutarlo (*Teeteto* 170 c-171 a). Y todo parece indicar que en este asunto Platón marcó una pauta, pues la doctrina de Protágoras ha sido, a lo largo de los siglos, objeto de acaloradas discusiones, tanto en lo que respecta a su interpretación como a su validez, tenida en cuenta precisamente la existencia del argumento autorrefutatorio; ello sin detrimento del atractivo que el relativismo ha tenido en distintos momentos de la historia y del cual Protágoras es el progenitor visible. En el dominio moral y político (en el dominio de los asuntos humanos) es donde el atractivo del relativismo ha sido mayor Platón, en el mismo diálogo, hace a Protágoras expresar su relativismo en este campo:

No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas. Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente a estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas (...) Los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial. (*Teeteto* 167 a-b, c).<sup>19</sup>

Tal vez ahora sea claro que el gran tema que emerge en esta convergencia de problemas acerca de la vida social y política con la perspectiva filosófica es el del individuo humano, en particular, su emergencia como sujeto moral en el pensamiento moral de esta época. El tema es complejo y hay posturas que niegan la existencia de una noción distinta de agente moral en este estadio de la cultura griega. Sea como fuere, aun si no aparecen manifiestamente los

requisitos mínimos que desde una perspectiva moderna se piden para la caracterización satisfactoria del agente moral (tales como la constitución metafísica del yo y las capacidades psicológicas asociadas a los estados morales y a la acción moral, los criterios de individuación de las acciones, etc.), hay indicios suficientes en la literatura de la época, especialmente en las obras de los grandes trágicos atenienses, de una preocupación extendida por el problema moral, centrada en el asunto de la responsabilidad moral y de las consecuencias de las acciones humanas, una vez que el orden tradicional no jugaba más un papel preeminente en el mundo (*polis*) de los seres humanos (individuos), es decir en un contexto valorativo desacralizado.<sup>20</sup> Con esto no pretendo sugerir que haya una identificación del sujeto político y el sujeto moral: quiero simplemente insistir en cómo transformaciones paralelas e interrelacionadas —la del individuo que juega un papel en el proceso político y que ve cada vez más ese papel como suyo, como algo que responde a los intereses de su individualidad y la del individuo que es cada vez más sensible a los problemas que atañen a su elección y a su responsabilidad— produjeron una manera nueva de entender la experiencia política, como algo que involucra el espacio público y común de la *polis*, por un lado, y, por el otro, al individuo que se percibe ahora como parte importante del proceso político, como agente en él, como motor posible de la dirección en sus cambios; ello lleva a la conciencia de su individualidad, con sus deseos, sus preferencias individuales y con elecciones que involucran beneficio o daño, bien o mal: la exclusión no querida del juego político o la impericia para participar en él, incluso, son datos para esta conciencia.<sup>21</sup>

Es en este estadio del desarrollo cultural griego, en un momento en que convergen múltiples fuerzas de la experiencia social, de la representación ideológica y de la elaboración teórica, que encontramos al pensamiento de Protágoras, Tucídides y Demócrito —que son, repito, sólo los representantes de una corriente vigorosa de un pensamiento que va al encuentro de los problemas precipitados por esta convergencia y que busca darles expresión filosófica. En un esfuerzo por pensar de manera general el fenómeno político, nuestros autores se ven compelidos a tomar en consideración los factores recién mencionados —la realidad cambiante de la vida política; la necesidad de expresar el problema de manera idónea, de acuerdo con los requisitos que ha establecido la nueva forma, racional, de pensamiento y de expresión; la emer-

gencia, en fin, del reconocimiento del individuo, ante sí mismo, como agente político y moral— y a elaborar doctrinas que de una manera general den cuenta de la inserción del ser humano en la vida social y política. Desde mi punto de vista, el problema preciso que precipitó esta reflexión filosófica, que incluye ya la presión de los tres factores señalados, y que es común a todos estos pensadores a pesar de las diferencias en la respuesta teórica que cada uno de ellos proporcionó, es el de la tensión que surge entre el ámbito personal y el colectivo, cuando se ha alcanzado el estadio en que ellos pueden verse separadamente y cuando las cuestiones del beneficio y del interés, en cada uno de esos ámbitos, pueden, a su vez, ser consideradas de manera separada. La formulación precisa de este problema, por sí misma, indica el grado de sofisticación a que estos autores habían llegado —dada la ausencia de una pregunta tal en las épocas anteriores—: este hecho sería suficiente para justificar la creencia de que con ellos se inicia la filosofía política clásica. ¿Será que en última instancia los bienes del individuo y los bienes de la colectividad no son compatibles? Esta pregunta presupone que el individuo y la colectividad pueden realmente ser separados en relación con su beneficio, es decir, que de algún modo, la comunidad no está construida por individuos, no por lo menos en aspectos fundamentales; de ahí es fácil pasar a la sospecha de que la llamada necesaria inserción del individuo en la comunidad es artificial y que ‘necesario’, entonces, significa algo distinto de lo que tradicionalmente se había creído. Si no coinciden los bienes individuales y los colectivos, todo intento por justificar un orden político apelando a consideraciones morales (individuales) parece estar condenado al fracaso; pero, ¿por qué no habrían de coincidir tales bienes? El problema aquí es que el bien se entiende como el interés: interés privado, por un lado, interés público, por el otro. En el primer caso, los intereses parecen depender estrictamente de la percepción que los individuos tienen de su propio bien, son de hecho la manifestación de lo que quieren y consideran benéfico para sí mismos. Los intereses de la colectividad, por el contrario, desligados de esta querencia y consideración del beneficio individual, aparecen como algo problemático: parecen ser de carácter impersonal y entonces no ser el beneficio de nadie en particular. O bien, si se apela a los individuos en tanto que constituyentes del orden comunitario y se construye éste como la suma de todos aquellos y el interés público como la suma de los intereses individuales, entonces las unidades agregadas parecen más bien ser

contribuciones onerosas en términos de la libertad individual, en aras del interés colectivo; es decir, de la renuncia del privilegio de buscar enteramente satisfacer el interés particular a través del beneficio personal. La única manera en que el interés colectivo puede entenderse como ligado al bien privado es que la contribución del individuo al bien de la colectividad sea reductible, que haya compensación en términos del beneficio individual. Una salida posible a esta tensión consiste en decir que la percepción del interés individual como algo esencialmente ligado a los deseos y preferencias individuales es errónea, que los hombres, al considerarse como meros individuos, se equivocan acerca de sus verdaderos intereses, no conocen los bienes que les son propios. La salida no es totalmente satisfactoria: dejaría, por ejemplo, a la democracia sin una de sus justificaciones fundamentales, a saber, que todo ciudadano tiene la competencia requerida para dirigir los asuntos de la ciudad (y no olvidemos que es en la democrática Atenas donde estos problemas se debaten con mayor intensidad). También es insatisfactoria en la medida en que la relación propuesta entre los deseos y las preferencias, como manifestaciones del interés, y el saber —o la percepción— del beneficio no parece completamente adecuada. Ello, en primer lugar, porque el origen de la consideración de los bienes no parece residir en la representación o conocimiento de ellos sino en la ocurrencia de deseos y preferencias a nivel básico, a pulsiones y necesidades y su consiguiente satisfacción; es decir, que la cuestión del interés y el bien es básicamente una cuestión de apetencia y necesidad y no de consideración o juicio: por muy inmediatos que éstos puedan ser, parece que siempre son posteriores a aquéllas —es por el hecho de tener deseos y necesidades que alguien tiene consideraciones acerca de su satisfacción y beneficio y no al revés. En segundo lugar, traer a colación la cuestión del saber para dirimir el conflicto putativo entre lo público y lo privado puede ser engañoso. En la esfera individual, saber qué es lo benéfico y qué lo dañino y, en consecuencia, cuál es el interés propio, está intrínsecamente ligado al individuo que juzga y tiene creencias sobre ello; esto ocurre no por razones epistémicas generales acerca de la fuente de la certidumbre, de la seguridad o infalibilidad asociadas a la subjetividad, sino por el mero hecho de que son asuntos que refieren directamente al individuo en cuestión y ello le otorga, o al menos así lo parece, una autoridad especial en ese terreno. Saber qué es el bien aquí aparece como

un asunto de primordial importancia pues está en juego el beneficio personal, equivocarse en el discernimiento de los intereses propios conlleva el riesgo de dañarse a uno mismo. El mero hecho de que, en este terreno, uno está dispuesto a corregirse, a aceptar consejo, a educarse, a cambiar, en suma, la perspectiva con la que considera su propio beneficio, es sólo un indicio de la importancia que los individuos otorgan a estos asuntos y no algo que marque una distinción entre saber y no saber, pues el árbitro último del saber acerca del beneficio personal es el individuo involucrado. No ocurre lo mismo en el dominio público pues, al insistirse en que el interés público conlleva el interés privado, debe aceptarse también que se le reconozca como tal; pero eso no necesariamente es el caso y, de hecho, parece que nunca ocurre, no sólo porque hay reticencias a aceptar como propio el bien común cuando la propuesta es externa, al encontrarse plasmada en leyes impersonales, sino también porque la promesa de beneficio personal a través del bien común no es fácil de cumplir a la entera satisfacción del individuo; sea como fuere, el árbitro último de tal satisfacción y, por consiguiente, del beneficio recibido, otra vez, es el individuo mismo. El problema aquí detectado, el del conflicto entre los intereses privados y el interés público, aparece como algo central en la elucidación de las condiciones que hacen posible la vida política, es decir, en la indagación filosófica de ellas. Escudriñar las fuentes de este conflicto y, como consecuencia de ello, las condiciones generales de la vida social llevó a los filósofos a preguntarse de manera general acerca del orden social más justo, del mejor, hablando en términos universales. Esto a su vez produjo la necesidad de dar una caracterización precisa del problema de la justicia, como algo estrictamente pertinente a las relaciones del individuo con la comunidad social, si bien es cierto que el desarrollo inmediatamente posterior al pensamiento de esta época tendería a disociar el vínculo de lo individual y lo social en lo que respecta a la justicia. En la época de los sofistas, es cierto, el problema de la justicia se discutió como un apartado del debate, más amplio, en torno de la antítesis entre el *nomos* (ley, costumbre, convención) y la *fysis* (naturaleza): ello puede explicar que en ese debate el problema de la justicia aparece con una cierta indefinición. La tradición ha insistido en que fue Sócrates el primero que se interesó en buscar una caracterización precisa de ella. El testimonio de Platón, en los diálogos juveniles, revela, no obstante, un residuo de esa determina-

ción temprana, pues si bien Platón presenta a Sócrates como alguien incondicionalmente fiel a los mandatos de la justicia, ésta, a diferencia de las otras virtudes (valentía, templanza, piedad, por ejemplo), no es el objeto de una búsqueda de definición socrática en esos diálogos, como sí ocurre con las virtudes recién mencionadas y con otras importantes nociones morales; lo que tal vez sí indica es que, a juicio de Platón, el problema de la justicia en la perspectiva socrática creaba dificultades especiales y que requería una investigación especial —y de hecho, cuando por vez primera Platón ofrece una serie de definiciones de la justicia, en *La república*, el contexto en que aparecen ha salido ya de la órbita de los intereses socráticos. Ello por sí mismo no es prueba concluyente de que Sócrates no se haya preocupado por definirla o por criticar energéticamente definiciones propuestas de ella. En todo caso, e independientemente de cómo el Sócrates histórico manejó este asunto, lo que sí sabemos es que los pensadores de la primera filosofía política lo englobaron en la antítesis señalada. Guthrie nos ofrece una excelente descripción de esta antítesis: “Hemos llegado al punto en el que una nueva generación [sc. la de la segunda mitad del siglo V a.C.] divorció al *nomos* de la *fysis*, en el sentido en que se separa lo que es construido artificialmente de lo que es natural y, en ocasiones, lo que es falso (aunque ordinariamente creído) de lo verdadero. El segundo de estos sentidos de *nomos* lo hemos encontrado en los contemporáneos filosóficos de los sofistas: Empédocles negó el nacimiento y la destrucción pero confesó que usaba esos términos en conformidad con el *nomos*, y Demócrito declaró que las cualidades sensibles existen sólo por el *nomos*. Sea como fuere, entre los sofistas, los historiadores y los oradores de la época (y en Eurípides, otro de los voceros del nuevo pensamiento) era más habitual invocar la antítesis en las esferas morales y políticas. En ellas, sus dos usos más importantes son: (i) el hábito o la costumbre basado en creencias tradicionales o convencionales acerca de lo correcto o lo verdadero, (ii) las leyes que formalmente se estipulan y se decretan, que codifican el ‘procedimiento correcto’ y lo elevan a norma obligatoria reforzada por la autoridad del estado. El primero de estos usos fue el más temprano pero nunca se perdió de vista, al punto que, para los griegos, la ley, sin importar la medida en que se hubiese formulado por escrito y hecha obligatoria por la autoridad, mantuvo su dependencia de la costumbre o el hábito”.<sup>22</sup> Y más adelante, Guthrie conecta al *nomos*, entendido como

costumbre, con la justicia: “Estamos entrando en un mundo en que no sólo lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, existen por la creencia o la convención, sino también la justicia y la injusticia, lo correcto y lo desviado”.<sup>23</sup> No deja de llamar la atención cómo la nueva forma (sofística) de pensamiento revoluciona los principios básicos de la concepción tradicional del orden político y, a la vez, de la cosmología temprana, que revela ahora el carácter tradicional de sus supuestos primordiales. La crítica de estas dos tradiciones, un logro notable del pensamiento de la segunda mitad del siglo V a.C., es parte constitutiva de la primera filosofía política clásica.

### Notas

1. L. Strauss, “Filosofía como ciencia estricta y filosofía política”, en *Persecución y arte de escribir*, edición y traducción de A. Lastra, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim — IVEI, 1996, p. 149.

2. Véase, para una inspirada discusión de esta tesis, L. Strauss, *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, pp. 1-12.

3. Cfr. C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, “Introduction to Doxography”, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1994, pp. 11-24. [Fue publicado originalmente en 1960.]

4. Véanse los capítulos iniciales de lo que probablemente sea hasta hoy la mejor introducción al pensamiento sofístico en su conjunto: W. K. C. Guthrie, *The Sophists (A History of Greek Philosophy, vol. III, parte I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. [La traducción al español está publicada por la Editorial Gredos de Madrid.]

5. La cuestión de los intereses y actividades filosóficos de Sócrates es, por supuesto, de una importancia central en la elucidación del desarrollo de la filosofía griega durante la segunda mitad del siglo V a. C. Es también, desafortunadamente, una cuestión que rebasa los límites de este trabajo. Baste con señalar aquí que la imagen de Sócrates que la historia ha conservado ha sido modelada de manera determinante por los escritos de Platón, muy especialmente por sus diálogos tempranos. Aun cuando otras fuentes antiguas nos informen de las ideas filosóficas socráticas (en particular, Jenofonte y Aristóteles), Platón es de lejos el que proporciona el testimonio más completo y, sobre todo, el que da contenido a las tesis filosóficas reportadas como socráticas, dentro de un contexto (literario) de producción, i.e., de formulación, justificación, crítica y expansión, de los problemas y las tesis filosóficas a ellos referidos. Dicho de otro modo, entendemos los intereses y las actividades de Sócrates (que pueden ser independiente-

mente reportados) como filosóficos porque Platón los presenta como algo intrínseco a la búsqueda filosófica. La interpretación actual más influyente de la filosofía socrática es la de G. Vlastos; véase su obra cumbre: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New Haven, Cornell University Press, 1991.

6. C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, pp. 188-189. Que la concepción del kosmos presocrático utilice nociones y metáforas de legalidad y gobierno no ha pasado inadvertido a la investigación moderna. Ello ha servido como contrapeso a lo que tal vez sea una interpretación un tanto rígida de la concepción cosmológica de los primeros filósofos, a la vez que ha ayudado a entender la complejidad y riqueza de las formulaciones tempranas. También se ha observado que el nacimiento de la filosofía griega es contemporáneo de un interés creciente, dentro de la cultura griega, por cuestiones de orden constitucional y gubernamental, es decir, por cuestiones políticas. Sobre el impacto de las nuevas ideas políticas en los siglos VII y VI a. C. en la formación de la temprana cosmología griega, véase el clásico ensayo de G. Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmology", en D. J. Furley & R. E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, vol. I, 1970. [Se publicó originalmente en 1947.]

7. Véase J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 19. [La traducción al español está publicada en Ediciones Cátedra de Madrid.] Este libro, valioso por su tratamiento de gran alcance de los materiales en que se apoya el estudio del pensamiento presocrático, tiene la peculiaridad de enfatizar el aspecto conceptual y argumentativo de las producciones individuales de los primeros filósofos; insiste en hacer explícita la lógica de las doctrinas y razonamientos que plausiblemente pueden atribuírseles, al punto de convertirlos en paradigmas del trabajo filosófico por su creatividad conceptual y la crítica y análisis que presentan: un tratamiento así tiene la virtud de hacernos ver la continuidad que como ejercicio racional tiene la filosofía. Pero, al mismo tiempo, Barnes se muestra más bien escéptico con respecto a las pretensiones de establecer conexiones históricas en términos de influencias culturales sustantivas fuera del ámbito del pensamiento racional propiamente dicho. La pertinente distinción que señala entre los objetos de que se ocupan los primeros filósofos (el mundo natural) y la exclusión de otros (los productos de la inventiva humana) recuerda al tratamiento aristotélico. Sería interesante radicalizar esta distinción de Barnes y preguntarse acerca del carácter metafísico que los elementos o poderes presocráticos tienen en el esquema regulado de la cosmología de corte milesio, en contraste con el carácter que puede atribuírsele a los agentes del esquema regulado del orden social que está presente ya en el pensamiento de esa época —pregunta que será explícitamente planteada en el período final de la filosofía presocrática.

8. Dice Demócrito: "La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción conforma al hombre y, al conformarlo, produce su naturaleza" (*fr.* 33). "Los hombres se han forjado la imagen del azar para justificar su propia irre-

flexión. Raro es, por cierto, que el azar se oponga a la sabiduría; al contrario, la mayor parte de las veces en la vida, la penetración de un hombre inteligente puede dirigir todas las cosas” (fr. 119). La versión castellana es la de M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero, en C. Eggers Lan et al., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, vol. III, 1980. Para el texto griego del fragmento de Leucipo y un comentario, véase G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, second edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 402. Un estudio de gran interés acerca de las conexiones entre la cosmología atomista y la filosofía de los asuntos humanos (restringida a la ética) es el de G. Vlastos, “Ethics and Physics in Democritus”, en R. E. Allen & D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, vol. II, 1975. [Este artículo se publicó originalmente en 1945.] C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), ha hecho un decidido esfuerzo por aplicar los principios generales de la cosmología atomista a la construcción del mundo de la percepción y el conocimiento y de la acción, moral y política: véase especialmente su discusión en las pp. 220-230.

9. Un brillante esfuerzo por entender así los orígenes de la filosofía griega ha sido realizado por J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 4e. éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1990. [Se publicó originalmente en 1962; hay traducción castellana en Ediciones Paidós de Buenos Aires y Barcelona.] Vernant insiste en que el origen de la filosofía griega debe verse como un fenómeno dependiente de la constitución de la vida política, de la formación consciente de las instituciones de la polis griega, es decir, como una reflexión sobre este orden político y su proyección al orden general de las cosas: “En su forma, la filosofía se asocia de manera directa al universo espiritual que nos ha parecido definir el orden de la ciudad y al que caracterizan precisamente una secularización y una racionalización de la vida social. Pero la dependencia de la filosofía en relación con las instituciones de la Polis se indica también en su contenido. Si es cierto que los milesios recurrieron al mito, también lo es que transformaron muy profundamente la imagen del universo; integraron tal imagen a un esquema espacial, ordenándola de acuerdo con un modelo más geométrico. Para construir las nuevas cosmologías, utilizaron las nociones que había elaborado el pensamiento moral y político y proyectaron sobre el mundo de la naturaleza esta concepción del orden y de la ley que, triunfante en la ciudad, había hecho del mundo humano un cosmos” (p. 106).

10. Hay una muy útil recopilación de textos en torno al pensamiento de Protágoras, traducidos al español, con introducción y notas explicativas: *Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, edición de J. Solana Dueso, Madrid, Ediciones Akal, 1996. Con respecto a la aparición de Protágoras en la compilación de Diógenes, escribe Solana: “La principal fuente de datos sobre la vida y obras de Protágoras nos la ofrece Diógenes Laercio, lo que resulta bastante significativo. Es, en primer lugar, el único de

los considerados sofistas que merece un lugar en las páginas dedicadas a la biografía de “filósofos ilustres”. Esto ya me parece destacable cuando la mayor parte de la historiografía se ha empeñado en eliminar —o, al menos marginar— a Protágoras de la historia de las ideas filosóficas” (p. 12).

11. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, edición y traducción de F. Romero Cruz, 2ª edición, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.

12. L. Strauss, *The City and Man*, p. 157. Algunas conexiones entre la perspectiva de Tucídides y la de Demócrito han sido estudiadas en E. Hussey, “Thucydidean History and Democritean Theory”, *History of Political Thought*, 6 (1985), pp. 179-191.

13. W. Jaeger, “Tucídides como pensador político”, en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, Libro I, Capítulo VI. [Se publicó originalmente en 1933.]

14. C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, pp. 126-127.

15. Los modos varios en que la polis se dio a sí misma recursos para fortalecer y preservar esta conciencia de pertenecer a una comunidad no excluyen, por su mera presencia, a los factores de disrupción del orden social, tales como la lucha violenta por el poder, la enemistad social, la explotación económica, la crítica de las instituciones cívicas, la traición a la patria (real o supuesta), etc. De hecho, los griegos parecen haber estado muy atentos a estos factores y ciertamente los experimentaron en mayor o menor grado, con mayor o menor virulencia. Entre los modos de refuerzo de la conciencia cívica, uno de ellos es tardío y de importancia central para nuestro conocimiento de la civilización griega clásica aunque tal vez no, de entrada, para los propios griegos: se trata de la historia. Sobre la aparición de la historia en el mundo griego, el historiador Robin Osborne ha escrito: “En el mundo arcaico de la ciudad-estado independiente es posible vivir en el presente. Los prestigios se establecían, las amistades y el poder político se perdían y se ganaban. Era posible apelar a los logros de los ancestros, al igual que sus fechorías se usaban en contra de oponentes contemporáneos, pero eran pocos los que debían su situación presente a la exhibición de acciones pasadas. Las ciudades, bajo la amenaza de sus vecinos, tendían a hacerse la guerra una vez por generación y vivir en paz durante un tiempo igualmente corto. La intervención persa en los asuntos griegos cambió esa situación (...) A diferencia de las historias personales, las de las ciudades duraban más de una generación; qué realmente ocurrió, qué ciudadano de hecho desertó el camino de la montaña hacia los persas (cfr. Heródoto, VII, 213-14), era algo que ahora sí importaba (...) La historia de Heródoto presta atención a cómo los griegos se construyeron a sí mismos y a los otros a través de los relatos que se contaban; este tipo de historia sobre los eventos posteriores a 479 a.C. ya no era posible, y la insistencia de Tucídides de que había sólo una versión verdadera se hizo algo inevitable para un ateniense. No es de sorprender que la versión ateniense de los acontecimientos posteriores a 479 a. C. es la que proporciona Tucídides”. R. Osborne, “The polis and its culture”,

en C. C. W. Taylor (ed.), *Routledge History of Philosophy I: From the Beginning to Plato*, London and New York, Routledge, 1997, pp. 36-37.

16. V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th Centuries BC*, second edition, London, Roudedge, 1973, p. 67. De acuerdo con la apreciación del autor, es claro que el surgimiento de la conciencia del carácter de la polis (ejemplificado aquí con Atenas), no fue un proceso sencillo; pero algo que con confianza se puede afirmar es que progresivamente se tendió a asignar al orden constitucional y al régimen un peso preponderante en la determinación de ese carácter —las relaciones entre estos dos legitimaban, por decirlo así, las pretensiones de los individuos en tanto que ciudadanos. Para repetir: no es que la polis en su historia no hubiese apelado a la ley y al orden político como aspectos de su autoconstitución, sino que estos aspectos empezaron a verse como algo que no tenía ya el carácter trascendente, si no es que sagrado, o por lo menos fincado en la fuerza de la ley antigua, que tuvo en la concepción tradicional del orden y la legalidad. En pocas palabras, se empezó a ver como algo que emanaba de la voluntad de los individuos. Todo esto necesita ser matizado, por supuesto, para entender la complejidad de la historia de esta institución, la *polis*, única en el mundo antiguo y los cambios notables que trajo el siglo V a.C. Véase el texto breve pero iluminador de Ehrenberg en el *Oxford Classical Dictionary*, s.v. *polis* (N. G. L. Hammond & H. H. Secullard (eds.), second edition, Oxford, Clarendon Press, 1970).

17. Hay que tomar precauciones cuando uno se acerca al tema del logos, una noción que tan grande impacto habría de tener en la historia de la filosofía. Su utilización en la época ilustrada que nos ocupa es muy variada y de giros inesperados; en una de ellas, tal vez la que con más frecuencia se asocia al pensamiento sofisticado, el término parece estar en el extremo opuesto de su uso como 'razón' y sus cognados, 'razonamiento' y 'racionalidad'. Este uso variado del término en el vocabulario común y en el filosófico y su consiguiente polisemia ha sido observado en la investigación moderna. Por otro lado, hay que cuidarse de una visión simplista que pudiese colarse en el manido debate acerca de la transición del *mythos* al logos entre los griegos. El proceso es complejo y una de sus características, ciertamente no la de menor importancia, es la puesta en cuestión de la idea de que el logos tiene una intrínseca relación con la verdad o que el logos por sí mismo tiene el poder de revelarla: la duda de que ello sea así parece haber sido uno de los logros del pensamiento de los sofistas —y tuvo su impacto en la práctica política. Véase la cuidadosa apreciación que de este asunto presenta G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 78: "Algunos rasgos de la vida en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C. podrían sugerir que lo que estaba ocurriendo era un cambio en aspectos fundamentales, cambio que conducía a un tipo de sociedad en la que empezaba a ser más importante lo que la gente pensaba y decía que lo que de hecho acaecía. Puesto en su forma moderna extrema, ello lleva a la

doctrina de que no existen los hechos ni la verdad, sólo las ideologías y los modelos conceptuales, y que la elección entre éstos es un asunto individual, que depende tal vez de necesidades y preferencias personales, o que tal vez está influida por las creencias de los grupos sociales tomados como unidades, pero que no puede realizarse de modo alguno que sea distinto de éstos. Lo que ocurría en el siglo V a. C. difícilmente llegó tan lejos. Lo que sí apareció, fue la conciencia de que la relación entre el discurso y lo que acaece está muy distante de ser algo simple”.

18. La versión castellana citada es la de C. García Gual, en E. Lledó *et al.*, *Platón: Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, vol. I, 1982. Este discurso acerca de la sociedad y la civilización ha sido reconocido como estrictamente protagoreano, al grado de suponerse haber sido extraído por Platón de algún escrito, hoy perdido, del abderita. El caso es que ocurre dentro de una composición platónica, en el contexto de una indagación socrática de la virtud, y es probable que Platón haya elegido una redacción adecuada—sin que ello suponga una traición al pensamiento y a la letra del original putativo—para el intercambio dialéctico que sobre el tema de las virtudes tienen en la escuela Protágoras y Sócrates, y que es la sección más importante del diálogo desde el punto de vista de la filosofía platónica. Que las tesis de Protágoras sean el objeto de un análisis conceptual minimalista por parte de Sócrates, y que ello haga que el *ethos* del discurso se diluya, no es una situación infrecuente en los diálogos de Platón; la comprensión filosófica que busca Platón tiene como vehículo a la dialéctica socrática, mientras que la comprensión sofística, con su perspectiva abarcante y el discurso retórico como su vehículo, es ajena a ella. En su comentario al Protágoras, C. C. W. Taylor (*Plato. Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976) señala, en relación con el texto que recién he citado: “En lo que respecta a los términos en el decreto de Zeus, no hay contradicción entre su mandato de que la justicia y el sentido moral sean otorgadas a todo mundo y que al mismo tiempo estipule qué es lo que debe hacerse con aquellos que sean incapaces de recibir estos dones (...). No obstante, una consideración del sentido literal del decreto muestra una dificultad; el sentido literal es que la vida en sociedad requiere que todo mundo, o virtualmente todo mundo, posea ese sentido de la obligación moral y no solamente una élite. Pero puede haber defectos desde el punto de vista moral, incapaces de poseer este sentido moral”. (ad 322 d 1-5; p. 86). Taylor señala esta dificultad como algo que surge de la ambigüedad con que se expresa el punto central del discurso de Protágoras y la necesidad de interpretarlo. G. Vlastos, por su parte, en su ensayo introductorio al diálogo (*Plato. Protagoras*, trans. B. Jowett-M. Ostwald, Bobbs Merrill, Indianapolis, 1956) señala, como un rasgo notable del discurso, que la más conocida tesis del sofista, la del subjetivismo metafísico, la tesis de que todo lo que hay es apariencia, está ahí ausente y, en general, de la posición de Protágoras a lo largo del diálogo. *Cfr.* C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, pp. 76-81, 87-91 y 92-98, para una resuelta defensa de la coherencia de Protágoras en este diálogo, así como para

los artificios literarios con que, dice la autora, Platón revela y oculta a la vez, el pensamiento del sofista.

19. La versión castellana citada es la de A. Vallejo Campos, en E. Lledó et. al., *Platón: Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, vol. V, 1988. Un examen detallado del argumento autorrefutatorio se encuentra en M. Burnyeat, "Protagoras and Self-Refutation in Plato 's Theaetetus", *Philosophical Review*, LXXX, 2 (1976), pp. 172-195. Seguramente Platón, en el Teeteto, enfatiza el aspecto epistemológico de la doctrina protagoreana y ello hace obscurecer lo que fue su motivación central, la de expresar una visión radical de la sociedad, la moralidad y la política, en el plano teórico pero no, según parece, en el plano práctico-político (los reportes acerca de su vida no dejan duda de su filiación democrática). Platón, no obstante, no es ajeno a esta motivación: testigos, el texto del Teeteto recién citado y el gran discurso del sofista en el *Protágoras* (320 d-328 d). Sobre este asunto, comenta J. Solana Dueso (*Protágoras de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas*, pp. 58-59): "El relativismo específico que Protágoras descubre en el dominio de la valoración ética y política (a saber, que el segundo término de la relación es siempre un sujeto humano individual o colectivo), hace que ocupe lugar preeminente una nueva categoría: la de convencionalidad. Las normas éticas, políticas, estéticas, jurídicas, etc., encuentran su fundamento en un acuerdo (¿quizá imposición?) entre seres humanos; no existe, pues, un fundamento natural inmutable en el que se basen nuestros conceptos de bondad y justicia. El hombre no es, por tanto, un ser que se limita a someterse a unos patrones que le llegan de fuera. Tales patrones no pueden proceder más que de la propia estructura social del hombre, que es el verdadero fundamento de su propio sistema valorativo". Véase también la discusión favorable a Protágoras como pensador democrático de C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, especialmente pp. 64, 85-86 Y 94-95.

20. Una obra clásica sobre el desarrollo de la conciencia moral entre los griegos es la de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957. (Hay traducción al español en Alianza Editorial de Madrid). El autor toma como eje directivo de su estudio la experiencia clásica de la irracionalidad y sus métodos son afines a los de la antropología y psicología sociales, aplicados a un amplio número de textos literarios —no exclusivamente filosóficos— de la antigüedad. A partir del gran libro de Dodds, los investigadores de este tema han sido cuidadosos en distinguir la filosofía griega de la moralidad —la ética griega— del fenómeno moral mismo y su representación literaria, excluida la filosófica, y privilegiando hasta donde sea posible textos tales como edictos, inscripciones, dedicatorias, piezas de oratoria forense, etc., no comprometidos con la subjetividad de un autor —como suele ser el caso con los textos de géneros literarios reconocidos como artísticos en nuestra perspectiva moderna. Desde este punto de vista, la ética filosófica sería una elaboración conceptual —y sesgada, se dice con frecuencia. Un resultado de ello es que se ha pretendido que es posible detectar elemen-

tos de la moralidad real de los griegos, purificado de la interpretación tendenciosa de los filósofos y de sus propias preferencias morales. En otras palabras, se ha pretendido hacer una investigación naturalista de las creencias morales de la sociedad griega. Sin negar el interés de un enfoque tal ni los resultados importantes que ello pueda tener para nuestra comprensión de esa sociedad, creo que la elaboración filosófica no puede ser eliminada de un intento de comprensión global de la experiencia moral y política en el período clásico. La visión naturalista de la sociedad, me parece, es algo que estos estudiosos modernos tienen en común con la perspectiva del siglo V a.C.; aunque una vez dicho esto, hay que añadir que la noción de naturalismo es ella misma problemática, pues tiene la curiosa característica de haberse originado en los estudios históricos acerca del desarrollo de la cultura, para dar cuenta de las realizaciones humanas como algo que es esencialmente *unitario* —a pesar de las diferencias observadas entre las sociedades—, unidad que, en última instancia, tiene su fundamento en el orden natural y que, por consiguiente, asigna un papel central y paradigmático al conocimiento del mundo natural, i.e., no histórico. Un estudio de las tendencias naturalistas en el pensamiento griego habría de mostrar cómo la perspectiva sofística y la aristotélica, a pesar de sus diferencias, coinciden en la creencia de esta unidad fundamental de todo lo que hay.

21. Las actividades de los ciudadanos en una *polis* griega, su práctica política, tiene como espacio propio —en lo que permite y en lo que constriñe— al conjunto de las instituciones públicas de esa *polis*. Un estudio detallado, cuando ello es posible, de tales instituciones podría ayudar a nuestra comprensión de la vida política griega clásica y, en particular, de la interacción entre el peso de las leyes propiamente constitucionales y las que podríamos llamar leyes de la interacción política. Para una ojeada a las instituciones que los atenienses, en su camino a la democracia, heredaron del régimen aristocrático y las reformas de Clístenes, véase la exposición breve y compacta de Eherenberg, *From Solon to Socrates*, pp. 50-56 Y 90-102. En ocasiones, la presentación de la práctica política de los griegos en este período tiende a concebirla como un sublime ejercicio de la libertad individual en la polis; en particular, la práctica política democrática en Atenas ha sido ataviada con el glamour de una sinfonía de hombres libres en el ejercicio de su libertad. Sin embargo, las cosas no parecen haber sido tan paradisiacas. El historiador de la sociedad antigua, Moses Finley, escribe algo que puede ser una útil corrección de esta visión exaltada: “En la forma final de la democracia ateniense (...) y es de pensarse que también en otras democracias griegas, todo ciudadano asistente [*sc.* a la Asamblea] tenía el derecho de, en principio, hacer o modificar propuestas, de hablar a favor o en contra de mociones presentadas por otros. Eso iba implícito en la convocatoria que voceaba el heraldo: ‘¿Qué ciudadano tiene un buen consejo que dar a la polis y quiere que se le conozca?’ En la práctica las cosas eran distintas. La Asamblea ateniense normalmente se reunía en un anfiteatro natural sito en la colina llamada El Pnix, y es increíble que en una congregación tal de miles de

hombres al aire libre, desprovista de los medios modernos de amplificación, con una agenda a menudo muy cargada y que tenía que desahogarse en un único día de sesión, el ciudadano común y corriente hubiese querido, o se hubiese atrevido, a hablar en la congregación o que, habiéndolo hecho, hubiese sido escuchado...” M. I. Finley, “Politics and Political Theory”, en *The Legacy of Greece: A. New Appraisal* (ed. Finley), Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 27.

22. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, pp. 56-57. 23.

23. *Ibíd.*, p. 58.