

LA CRISIS DE LAS TRADICIONES EN LA ANTIGUA GRECIA Y LAS DIVERSAS CONCEPCIONES DEL ESTADO

(LA TEORÍA «PROTECCIONISTA» Y LOS PROPUGNADORES DEL NATURALISMO IGUALITARIO Y ANTI-IGUALITARIO)

El contacto con otros pueblos puso ante los ojos de los emigrantes y comerciantes griegos normas distintas a las de la propia patria (1). Entonces, por primera vez, tomaron conciencia de la diferencia existente entre las normas sociales tradicionales y las leyes naturales (de la naturaleza física). Al fin se dieron cuenta del carácter convencional de aquéllas y de la posibilidad de cambio. Las leyes sociales dejaron de considerarse intocables.

En la etapa de aislamiento más o menos estricto (sobre todo entre los griegos de la metrópoli, en que las tradiciones mantenían todo su vigor y las relaciones con extraños eran más fugaces o episódicas), el hombre es apenas consciente de la diferencia entre el contorno natural y el social. Las leyes o costumbres tradicionales se consideran tan inevitables como las regularidades atmosféricas o cósmicas. En este primer momento regía lo que Popper (2) llama un *monismo ingenuo de carácter convencional*. Tanto unas leyes como las otras son la expresión de decisiones de dioses. También las leyes de la naturaleza física van acompañadas de sanciones y también se las puede modificar con prácticas mágicas. Lo característico en el género de vida tribal

(1) «La obra de Heródoto es la destilación final de lo que los griegos aprendieron, en su período de expansión, de tierras distintas a la suya y de las extrañas costumbres de sus habitantes» (BURN: *The Lyric Age of Greece*, Londres, 1960, pág. 127). HERÓDOTO «nos muestra cuán variadas experiencias captaron los griegos con su expansión: un factor estimulante que tuvo su pleno efecto cuando los viejos principios de la sociedad griega quedaron rotos por el desarrollo de nuevos modos de vida en el nuevo mundo conocido» (Id., *ib.*). «El impacto de la civilización egipcia en la de Grecia: el mero hecho de que —como en Escitia— tantas cosas fueran diferentes hizo ver la relatividad de las costumbres humanas» (Id., *ib.*, págs. 131 y sig.).

(2) *The Open Society and its enemies*, vol. 1, Londres, 1963, págs. 57 y sigs. (Hay traducción española.)

es la actitud mágica o irracional hacia los hábitos de la vida social y la consecuente rigidez de esos hábitos. Los tabúes regulan inexorablemente el comportamiento. Hay pocos problemas en esta forma de vida y nada equivalente a problemas morales. No es que un miembro de la tribu no necesite, a veces, gran heroísmo para actuar de acuerdo con los tabúes. Lo que ocurre es que no siente dudas sobre el modo como debe obrar, aunque encuentre dificultades en cumplir las prescripciones, que nunca pueden convertirse en objeto de crítica. Las instituciones están basadas en la tradición tribal y no ofrecen ocasión para la responsabilidad personal (3).

(3) K. R. POPPER, *ib.*, pág. 172. Según advierte POPPER (*o. c.*, pág. 188), al quebrarse la unidad tribal sobrevino una tensión que impulsó a determinados sectores (sobre todo entre el pueblo) a reemplazar el sentimiento de pérdida de la unidad por una nueva religión mística (el orfismo). La misma tensión se observa en los primeros filósofos presocráticos. Los pitagóricos y eleáticos se refugian en una filosofía impregnada de misticismo. En algunos de los jonios aún se aprecia el «monismo ingenuo convencionalista», según POPPER. La toma de conciencia de la propia individualidad le resulta a ANAXIMANDRO algo tan sobrecogedor que en su filosofía califica la existencia individual de acto delictivo (POPPER, *ib.*, pág. 189). Este autor reconoce (n. 6.^a al capítulo 10, pág. 294) que su caracterización de la sociedad cerrada como mágica y de la abierta como racional y crítica hace imposible aplicar estos términos sin idealizar la sociedad en cuestión. «La actitud mágica no ha desaparecido de nuestra vida, ni en las sociedades más "abiertas" creadas hasta ahora, y yo creo improbable que pueda desaparecer nunca completamente.» Para corroborar esta afirmación de POPPER basta compulsar libros como el de E. FROMM: *El miedo a la libertad*. Como advierte ERIK H. ERIKSON (citado por K. V. FRITZ en su crítica del libro de SETH BENARDETE, *Herodotean Inquiries, en Gnonon*, 1971, pág. 445), la disolución de la moral tradicional en los tiempos modernos ha dejado un vacío que vuelve a llenarse rápidamente, formándose nuevas *ritualizaciones*, con las que se enfrentan entre sí diversos sectores como si fueran agrupaciones étnicas distintas. Al producirse una revolución (por ejemplo, el pensamiento racional en Grecia), la ruptura con el pasado nunca es total. En PITÁGORAS, que contribuyó más que ningún jonio al progreso de las ciencias exactas, encontramos no sólo un hondo caudal de misticismo sino también innumerables tabúes mágicos, que hoy nos parecen verdaderamente ridículos. Por su parte, PLATÓN coloca justamente en el centro de su filosofía política un tabú secreto relativo a la crianza de la raza de los gobernantes perfectos, el llamado «Número Platónico» o «Número Nupcial». Si los gobernantes del primer estado natural (que era un estado feliz) hubieran sido educados como filósofos, en matemáticas y dialéctica, no hubiera sobrevenido la decadencia, porque habrían mantenido pura la casta superior (*Rep.*, 460, c). Pero la ignorancia en este punto provocó la degeneración racial (*Rep.*, 546, b, y sigs.). PLATÓN ofrece un remedio: una ciencia puramente racional y matemática, que posee en el «Número Platónico» (un número que determina el verdadero período de la raza humana) la clave de la ley supremo de la más alta eugenesia. Su conocimiento permitirá detener la degeneración. (Sobre este tema véase la crítica de POPPER a la interpretación de ADAM del pasaje en cuestión en la *República*, n. 39 al cap. 5, págs. 242 y sigs. POPPER termina con esta advertencia: «Creo que el rechazar la explicación del número como

Ante la incitación de las culturas que encontraron en Egipto y el Próximo Oriente la primera respuesta de los espíritus griegos más preclaros fue crear una imagen del mundo nueva (la «Filosofía de la naturaleza»), lograda a través de la observación y de la reflexión, progresivamente liberada de las cosmogonías míticas; además la creación de la matemática, la geometría, astronomía, medicina, la crítica de los mitos y una racionalización de la religión (sobre todo, en Jenófanes).

Por otra parte, al sobrevenir la crisis de los regímenes aristocráticos, las nuevas clases elevadas por la revolución industrial comenzaron a dudar (a diferencia de Homero, Hesíodo y los poetas de la aristocracia) de que el régimen nobiliario fuera de institución divina e inamovible. Podía ser eliminado y ellos se sentían con fuerzas para eliminarlo. Cabe muy bien la posibilidad de que la inspiración para el cambio también viniera de Oriente. La primera mención que tenemos del régimen llamado «tiranía» (régimen personalista o dictadura) aparece en un fragmento de Arquíloco (4): «No envidio las riquezas de Giges... ni deseo una gran tiranía». En la Grecia del siglo VII a. de C. se conocía ya, pues, una nueva forma de gobierno, *que no había sido otorgada por los dioses a los Reyes o a los aristócratas*. Sabemos por Herodoto (5) que Giges se adueñó del poder violentamente, suprimiendo al Rey de Lidia, Candaules, hacia el año 680. *El ejemplo de Giges mostraba que se podía cambiar por la fuerza el régimen tradicional*. Herodoto habla de «los que apoyaban a Giges». Tenía partidarios. Tal vez no fue el suyo un puro acto de ambición personal, sino que encabezó un movimiento revolucionario. No se sigue de aquí que la Lidia de comienzos del siglo VII fuese paralela o modelo político de la Grecia de mediados del mismo siglo. De todos modos, esta crisis, próxima cronológicamente, y otras parecidas, así como el conocimiento de otros sistemas políticos, prepararon la mente griega para intentar el cambio, aunque no influyeran en la naturaleza del mismo cuando se llevó a cabo (6).

Se ha de citar también *la independencia psicológica* del hombre griego como uno de los factores que provocó esa crisis. Es justamente Arquíloco

un tabú secreto para la crianza proviene de la repugnancia a atribuir a Platón ideas tan burdas, por muy claramente que las exprese. En otras palabras, proviene de la tendencia a idealizar a Platón.)

(4) Citamos sus frs. por la edición de R. ADRADOS: *Líricos griegos...*, Barcelona, I, 1956. El fr. en que habla DE GIGES es el 102. Cfr. su interpretación en FORREST: *The Emergence of Greek Democracy*, Londres, 1966, pág. 78. (Hay traducción española.)

(5) I, 8-13.

(6) FORREST, O. c., pág. 86.

—a quien acabamos de citar— todo un símbolo de las perturbaciones espirituales que vivió la Grecia del siglo VII y del nacimiento del individualismo como rebelión contra el código del honor aristocrático (7). Las manifestacio-

(7) ARQUÍLOCO se destaca en la literatura griega porque es el primer ejemplo de la lírica individualista, en que el poeta canta sus propios sentimientos con desprecio de la escala de valores aristocráticos. Su importancia se funda también en el hecho de que eleva a rango artístico aspectos humanos que hasta entonces habían tenido sólo manifestación popular. Sabemos por Critias (el tío de PLATÓN y jefe de los Treinta Tiranos) que era hijo bastardo del aristócrata Telesicles y de una esclava. (ELIANO: *Var. Hist.*, X, 13). Critias se lo reprocha porque Arquíloco alardea de ello. La novedad que aporta la obra de este poeta de Paros se aprecia comparándola con la poesía contemporánea de TIRTEO y CALINO. Estos pregonan el ideal heroico del valor guerrero y de la muerte por la patria. También ARQUÍLOCO tiene poemas de guerra en que canta las luchas de sus compatriotas en la colonia de Tasos (establecida por su padre). Pero en lugar de un tono heroico, adopta una actitud realista y hasta cínica. Porque afirma que es la pobreza de la isla de Paros la que obliga a sus habitantes a luchar por la conquista de Tasos (fr. 160). Y en el fr. 1.º y 2.º parece (aunque no es seguro) presentarse a sí mismo como mercenario. E. d., que se dedica a la guerra no por idealismo o patriotismo sino por ganar su sustento. Por otra parte, se burla de su propio Ejército, ya que dice en el fr. 167 que para matar a siete enemigos eran mil los atacantes. Y en el fr. 166 asegura que prefiere un general, aunque sea de figura contrahecha, pero lleno de coraje, al tipo de los paladines que describe HOMERO. Se ha hecho especialmente famoso el fr. 12, donde cuenta que perdió su escudo en lucha contra los sayos (indígenas de Tracia, cerca de Abdera). Pero se consuela diciendo que salvó la vida, y que pronto comprará otro no peor. El tono irónico y hasta burlesco se desprende del hecho de que estos versos, desprovistos de toda idealización, aparecen salpicados de epítetos homéricos.

En la vida y en la obra de ARQUÍLOCO influyó de una manera notable Licambes, un noble de Paros, que le negó la mano de su hija Neobule, después de habérsela prometido con juramento. El poeta se vengó satirizándole en algunos de sus poemas, a él y a Neobule, de la que se burla en los épicos IV y VIII. Según una leyenda, Licambes y sus hijas se suicidarían, avergonzados por los ataques de ARQUÍLOCO.

Entre sus producciones se cuentan *elegías*. Parte son de tema bélico. Otras, de carácter consolatorio, como la dirigida a Pericles, un amigo al que consuela por la muerte de su hermano (cuñado de ARQUÍLOCO), que pereció en un naufragio (fr. 3 y sigs.). El hombre —dice— está a merced del destino. Sólo le queda resignarse. Ese es el único remedio. Nada se consigue con las lágrimas. En este tipo de composiciones inaugura la *elegía personal*, en que el poeta habla de sus propios sentimientos. Utilizaba profusamente el vocabulario homérico y mezcla descripciones al estilo de HOMERO con otras realistas, carentes de colorido épico.

Los *epodos* de ARQUÍLOCO son un género de poesía popular que él eleva ahora a categoría literaria. Su carácter popular (aparte del metro en que domina el yambo) se advierte en la temática: el ataque personal y la sátira. Uno de los rasgos de los *epodos* es la introducción del mito o la fábula (que a veces se reduce a una anécdota o a un recuento personal), a imitación, por ejemplo, de la fábula del halcón y el ruiñón en HESÍODO (*Trabajos y Días*, v. 205 y sigs.). *Obsérvese*, por ejemplo, el epodo 1.º

nes de este poeta aparecen como un desgarrón producido en el cuadro de valoraciones típicas de la edad arcaica. Hijo de una esclava (aunque su padre era aristócrata), lejos de silenciarlo, alardea de ello (cosa que había de provo-

LICAMBES agravió a ARQUÍLOCO al quebrantar su juramento. El poeta le refiere la fábula del águila y la zorra. El águila traicionó la amistad de la zorra robándole las crías para que las devoraran sus aguiluchos, tras de lo cual se jactó de poder escapar al castigo. Pero la zorra invocó a Zeus pidiéndole que no quedara impune aquel ultraje. Y Zeus la escuchó. En efecto, el águila buscó comida en un altar para sus polluelos y se llevó con las ofrendas tizones encendidos, que prendieron fuego al nido. ARQUÍLOCO afirma que él también se vengará.

Otra serie de poemas (los *yambos*) se caracterizan por la frecuencia del estilo directo, en que habla el mismo poeta o sus interlocutores (como se observa en el famoso poema a Foco de Solón, en que defiende su obra de gobierno contra sus detractores), y por la expresión enérgica de los sentimientos (indignación, odio, amor...). En cierto número de fragmentos (131 al 151, entre otros) parece exponer la historia de sus relaciones con Neobule y del perjurio de Licambes. Del 106 al 109 trata de las luchas de Tasos.

Los *Tetrámetros trocáicos* (otro tipo de composiciones) aparecen empleados sobre todo para sus exhortaciones en la guerra de la isla citada. En los fragmentos 159 y 160 (ya aludidos) invita a los parios a ir a luchar a Tasos para librarse de su pobreza. En el fr. 163 descubrimos por primera vez la alegoría de la nave del Estado (cfr. R. ADRADOS: «El tema de la nave del Estado en un papiro de Arquíloco», en *Aegyptus*, 1955, páginas 206 y sigs.), que luego volverán a tomar ALCEO, TEOGOIS, ESQUILO, HORACIO, etcétera. En el fr. 203 exhorta a Erxias a ayudar a sus conciudadanos en una guerra contra los naxios, que les disputaron la posesión de Tasos. Posiblemente ARQUÍLOCO murió abatido por un naxio en aquella ocasión, según una inscripción a que pertenece este fragmento (aunque pudiera ser que se tratara de un lucha que tendría lugar en la misma isla de Naxos). También en los tetrámetros encontramos temas satíricos o burlescos. Ya hemos citado el fr. 167 en que nos habla del ejército que mata a siete enemigos siendo mil los atacantes. En el fr. 204 reaparece la figura de Neobule y en el 206 se relata la degradación de la que había sido su amada. Sobre todos estos puntos véase la «Introducción a Arquíloco» en la obra citada por R. ADRADOS en la nota 4.

La originalidad de ARQUÍLOCO consiste en utilizar los recursos de la épica, no para cantar leyes místicas o heroicas lejanas, sino hechos contemporáneos en los que está interesado. Con una finalidad análoga utilizaron también la poesía TIRTEO, CALINO y SOLÓN. Pero, a diferencia de éstos, muchos de los poemas de ARQUÍLOCO no son *exhortaciones*, sino simple exposición de sus sentimientos: indignación, odio, amor, deseo de venganza, que le hace prorrumpir en injurias y sarcasmos. Esta faceta de su personalidad es de origen popular. De ahí le viene su realismo, su obscenidad, el recurso a la fábula, la interpretación antiheroica de la guerra, etc. Si era hijo de una esclava, su padre era un aristócrata. ARQUÍLOCO se movió en un mundo selecto. Entre los amigos nobles a los que trató se cuenta el general Glauco (del que se burla en tono humorístico en el fr. 165). ARQUÍLOCO trae del ambiente popular su falta de mesura, de *sophrosynne*, que se desbordaba en sus *explosiones sentimentales*. Por la línea paterna le viene su educación aristocrática, que se refleja en su *pensamiento*, en su visión reli-

car la indignación de Critias, siglos más tarde) (8). Si desde Homero a Tirteo y Calino el tema de la guerra había servido como incitación para escalar las cumbres de la existencia humana en el despliegue del valor heroico, el realismo de Arquíloco le impulsa a confesar sin rodeos que sus compatriotas se han lanzado a la guerra de conquista de Tasos por la pobreza de su isla natal. La visión antiheroica de las grandes empresas humanas, el tono satírico o burlesco, los estallidos de ira, de odio y amor, el sarcasmo y la sed de venganza, toda su alma hecha de pura pasión y de atroz sinceridad, que le mueve a mirar la vida con un realismo descarnado, todo eso se pone de manifiesto en los versos de Arquíloco, el hombre que ignora, y hasta se burla, de las reglas de comportamiento aristocrático y entiende que es más importante salvar la vida —aunque sea huyendo y arrojando el escudo— que caer en el combate, por más que Tirteo proclame ante sus soldados espartanos que «no hay nada más glorioso que morir por la patria» (9).

Ahora bien, si las nuevas clases sociales ya no aceptaron que el régimen aristocrático había sido confirmado por los dioses para siempre, y si Arquíloco (y muchos como él) desprecia la *sophrosyne* nobiliaria y su sentido del honor, no obstante aún no había llegado la hora de someter a crítica racional las *tradiciones morales*. Fue a mediados del siglo V cuando se produjo este planteamiento. La observación de que las normas de conducta en determinadas situaciones son diferentes en los diversos pueblos, hasta el punto de que para unos es un deber sagrado lo que para otros es un sacrilegio, condujo a revisar también las tradiciones en el campo de la moral y las costumbres y a

giosa de la vida. El poeta descubre la intervención divina en todos los acontecimientos cósmicos y humanos. Los dioses son, por ejemplo, los que castigan a Licambes con la locura, que le convierte en objeto de burla (frs. 22-23). El Zeus de ARQUÍLOCO es un dios vindicador de la justicia, como el de la *Odisea*, el de HESFODO y el SOLÓN (tal como aparecen, por ejemplo, en la citada fábula de la zorra y el águila). ARQUÍLOCO insiste en la idea de la limitación del hombre, de su desvalimiento ante el poder de los dioses o del destino (véase, por ejemplo, la elegía de PERICLES, ya citada, fr. 3 y siguientes). En el fr. 207 proclama que los cambios de fortuna dependen totalmente de la voluntad de los dioses. Ante esa realidad sólo cabe la resignación (cfr. fr. 211). El sentimiento de la inseguridad del hombre y de la resignación ante lo inevitable volverá a convertirse en tema recurrente en los poetas de la aristocracia, por ejemplo, TEOGNIS y PÍNDARO. Como advertimos en *Así nació el hombre occidental*, Valencia, 1972 (pág. 46), esta toma de conciencia del desvalimiento del ser humano a merced del destino no produjo en el hombre arcaico una parálisis fatalista sino que le impulsó a un enérgico activismo. Tal vez la mejor prueba de esta afirmación sea contemplar la vida trepidante y aventurera desplegada por ARQUÍLOCO.

(8) Cfr. nota 7, al comienzo.

(9) Sobre los diversos aspectos de la figura y la obra de ARQUÍLOCO véase la nota 7.

buscar una fundamentación puramente racional del comportamiento humano (10). Es entonces cuando se consuma la superación del «monismo ingenuo» de la etapa tribal y se inicia el «dualismo crítico», en frase de K. R. Popper (11), e. d., que se establece la *distinción* entre las regularidades naturales o cósmicas, que no dependen del hombre, y las normas sociales que el hombre puede cambiar: son convencionales. De momento, pues, tenemos una *distinción* entre *physis* y *nómos* (entre naturaleza y convención). No se afirma que las normas sociales sean *arbitrarias* ni *contrarias* a la naturaleza. A fines del siglo V, en cambio, se proclamará la *oposición* entre *physis* y *nómos* sobre la base de que las normas sociales son *arbitrarias* y *contrarias* a la naturaleza. Entonces se sentarán los principios del naturalismo biológico y del naturalismo psicológico como fundamento para exigir una reforma del *nómos*.

Tal vez el primero que afirmó el convencionalismo de los principios éticos (de la distinción entre lo justo y lo injusto) fue Arquélao de Atenas, discípulo de Anaxágoras (12).

Por su parte, Demócrito (13) no acepta la concepción aristocrática de la naturaleza humana como algo fijado de una vez para siempre, como si el hombre recibiera ya desde el nacimiento sus cualidades y su carácter. El filósofo abderita tiene una idea dinámica de la naturaleza: se hace a sí misma por medio de la enseñanza. La *physis* y el *nómos* pueden cooperar. La enseñanza transforma la manera de ser del hombre y, al transformarla, crea naturaleza (14). Demócrito vio que la naturaleza (el carácter, el modo de ser) podía ser perfeccionado por la educación. De un modo análogo el autor del tratado hipocrático *Sobre los Aires...* observó que también podía influir sobre el carácter de los pueblos otro sector del *nómos*: el de los regímenes políticos. Las diversas formas de gobierno determinan el diverso valor «natural» de los pueblos. «Los bárbaros son inferiores a los griegos porque no son autónomos sino que están sometidos a un déspota» (15). Herodoto aportó también sus reflexiones al problema de los *nómos* de los diversos pueblos, apoyándose en el inmenso caudal de observaciones que sobre este campo había acumulado (16), e

(10) Cfr. KURT V. FRITZ, crítica del libro de SETH BENARDETE (citado en nota 3), *Gnomon*, 1971, pág. 444. Véanse las reflexiones de BURN a propósito de la obra de HERÓDOTO, citadas en la nota 1.

(11) O. c., págs. 60 y sigs.

(12) Véase nuestro artículo «Evolución del concepto de *nómos*», en *Miscelánea Comillas*, 1969, págs. 7 y sigs.

(13) DEMÓCRITO, a diferencia de los sofistas, no parece admitir el relativismo del bien y la verdad (fr. B 69).

(14) Fr. B 33.

(15) Cfr. el art. cit., en nota 12, pág. 8.

(16) Cfr. nota 1.

influido probablemente por el autor de *Sobre los Aires...* y por Protágoras (de quien hablaremos luego) (17). Herodoto utiliza el término *nómos* con un sentido del que ya había sido dotado por Hesíodo (18): *la forma de comportamiento propia y usual de un grupo* (19). Por eso lo aplica para significar las distintas formas de vida y costumbres de los diversos pueblos (20), que en un momento dado aparecen como exigidas, adquieren el sentido de norma (por ejemplo, en III, 38, 4, en que los griegos y los indios Calatias rechazan el proceder los unos de los otros respecto a los cadáveres de sus padres). Para Herodoto este *nómos*, norma tradicional de los pueblos, les asegura la rectitud de sus tradiciones. Es más que «convención», es la *expresión del espíritu del pueblo*. De ahí que el historiador censure el proceder de Cambises (III, 38) por tratar con desprecio la religión de los egipcios. Pues, según Herodoto, si se mezclasen las diversas costumbres y usos de los distintos pueblos y se diese a cada uno la facultad de elegir los que considerara mejores, elegiría los suyos propios. Y al efecto refiere la anécdota de Darío en relación con los ritos funerarios de los griegos y los indios Calatias (III, 38, 4) a que hemos aludido líneas antes (21). Sin embargo, el relativismo de

(17) Cfr. el art. cit. en nota 12, *ib.*

(18) *Trabajos y Días*, v. 276 y sigs.

(19) Cfr. F. QUASS: «Nomos und Psephisma», en *Zetemata*, 1971, pág. 16.

(20) Cfr., por ejemplo, I, 35; 94; 131, etc.

(21) En 1969 publicó SETH BENARDETE una obra titulada *Herodotean Inquiries* (Den Haag, Nijhoff), cuya crítica —como ya hemos indicado— hace KURT VON FRITZ en *Gnomon* (1971, págs. 441 y sigs.). Según BENARDETE, el objetivo de HERÓDOTO no es el relato histórico sino exponer su propio pensamiento. Los cuatro primeros libros comprenden el pensamiento de HERÓDOTO, los cuatro últimos, el reflejo e ilustración de ese pensamiento en los sucesos de las guerras persas. El quinto libro sirve de tránsito de los unos a los otros. En la introducción (págs. 4-6) ofrece BENARDETE un ejemplo del método que piensa seguir en el libro. HERÓDOTO, según él, estaba interesado en el problema de la justicia y quería, ante todo, mostrar las ideas raras y extrañas que los distintos pueblos e individuos se habían forjado de la misma. A título de ilustración refiere el historiador una anécdota relativa al regreso de Jerjes a Asia después de la batalla de Salamina. Según esa versión, en Eion (en la costa tracia) había tomado un barco para llegar directamente por mar a Asia Menor. Se desata una tormenta, Jerjes llama al capitán y le pregunta cómo podrían salvarse. Aquél le contestó que el buque estaba sobrecargado de gente y debía ser aligerado si se quería evitar el naufragio. Jerjes le pregunta a los nobles persas que le acompañaban si eran capaces de demostrarle la estima en que tenían la vida del Rey. Para demostrársela se arrojaron al mar y se ahogaron. Al llegar a Asia Menor, Jerjes honró primeramente al capitán con una corona porque le salvó la vida; pero luego le decapitó por haber causado la muerte a tantos nobles persas. Herodoto dice que la anécdota no es histórica, porque hay pruebas fehacientes de que Jerjes, en su regreso, llegó a Abdera, que se encuentra lejos de Eion. Si no la acepta, se pregunta BENARDETE, ¿por qué la refiere? Porque

Herodoto no es total. También juzga de acuerdo con sus propios criterios. A veces emite juicios laudatorios o condenatorios sobre las costumbres y usos de pueblos o individuos o sobre sus ideas jurídicas.

la consideró como característica de la manera absurda que tenían los persas de entender la justicia. Lo confirma con una historia análoga de Cambises (III, 36), que en un acceso de cólera mandó matar a Creso. Los encargados de la ejecución, que conocían los cambios de humor de Cambises, no le obedecieron, seguros de que serían recompensados cuando el Rey se arrepintiera de su orden y le presentaran vivo a Creso. Así fue. Se alegró de ver que éste no había sido ejecutado. Pero ordenó ajusticiar a los encargados de hacerlo por no haberle obedecido. A esta exposición de BERNARDETE hace K. v. FRITZ (ib., pág. 442) algunas observaciones. HERODOTO no trata de ofrecer ejemplos de la manera absurda que tenían los persas de entender la justicia. Lo más probable es que desea ilustrar la idea que se había forjado del despotismo de estos Monarcas orientales, como indican otras muchas anécdotas de Jerjes. Pero hay que notar que HERODOTO refiere historias de este género cuando habla de Cambises y Jerjes, no de Darío y Ciro. Para comprobar su tesis sobre el objetivo de la obra de HERODOTO, BERNARDETE refiere otro ejemplo. En VIII, 114, se dice que el oráculo de Delfos aconsejó a los espartanos que exigieran a Jerjes una compensación por la muerte de su Rey en las Termópilas. A lo que contestó Jerjes que pronto se la daría Mardonio (que permanecía en Grecia con el grueso del ejército). En efecto, la derrota de Platea fue un cumplimiento —inesperado— de la promesa de Jerjes. BERNARDETE cree que esto es una caricatura de la comprensión de la justicia por parte de los espartanos y delficos. Como si éstos creyeran que se puede exigir la justicia a enemigos extranjeros de la misma manera que un Gobierno la aplica a sus súbditos. Aquí, según K. v. FRITZ (ib., 442), BERNARDETE está juzgando la mentalidad antigua de acuerdo con las ideas modernas de que un orden jurídico sólo puede darse donde la justicia está garantizada por un poder constituido, capaz de dictar sentencias y ejecutarlas. Pero esta manera de pensar no era en absoluto la del tiempo de HERODOTO. Es más, mucho después de este historiador se mantuvo la creencia de que los dioses castigaban las violaciones del derecho incluso en el terreno internacional. Y al efecto cita K. v. FRITZ (ib., pág. 443) una serie de datos tomados de las *Helénicas*, de JENOFONTE; por ejemplo, la derrota espartana de Leuctra (V, 4, 1; cfr. VI, 4, 3 y VI, 4, 8) fue un castigo de los dioses por haber ocupado la Cadmea, en contra del tratado, el jefe espartano Febidas. No hay pruebas de que HERODOTO pensara de otro modo y de que hubiera querido criticar lo absurdo del consejo delfico y de la exigencia espartana. Por el contrario, la exigencia se cumple por obra divina contra la esperanza de Jerjes. Este tipo de interpretaciones equivocadas de BERNARDETE se debe al método que sigue, el de su maestro, LEO STRAUSS: traer de fuera los principios de interpretación para aplicarlos a un autor, en lugar de prestar atención a lo que éste dice. Entre sus fallos cita también K. v. FRITZ la interpretación de la historia de Candaules y Giges (I, 7-14). Para el reseñante resulta lamentable la metodología de BERNARDETE, porque el problema central que se propone este autor en su libro es uno de los más interesantes de la historia espiritual griega del siglo V, la crítica racional de las tradiciones, el problema del convencionalismo y el relativismo de los principios éticos a la vista de las discrepancias de los *nómoi* de los distintos pueblos, a cuyo estudio se había consagrado HERODOTO.

Esta inconsecuencia de Herodoto, según K. v. Fritz (21 bis), brota de una contradicción insoluble, inherente a la condición humana. Para la salud del alma y la estabilidad del hombre es de importancia fundamental que estén regulados por normas fijas, en cierto sentido rituales, los acontecimientos que despiertan emociones más profundas en la naturaleza humana, como la relación entre los sexos, el nacimiento, la muerte. Estas normas pueden ser muy diferentes, y hasta contrapuestas. Para que cumplan su función, es más importante que su contenido el hecho de que estén rodeadas de un cierto carácter sagrado, que no tendrían si se las cambiara incesantemente. Por eso es injusto y necio juzgar con desprecio desde la altura de la propia moral la de otros pueblos, al modo como hizo Cambises. Ahora bien, en la formación de estas normas morales y estos ritos suelen entrar en juego circunstancias externas, climáticas, económicas, etc. (22). Las mismas circunstancias externas pueden hacer deseable o necesario, en un momento dado, cambiar las tradiciones. E incluso, en el encuentro de los pueblos, puede hacerse inevitable establecer una comparación de tradiciones. Y, entonces, surge la tensión entre el carácter sagrado de la moral heredada y las exigencias de lo nuevo. En este sentido es interesante observar el proceder de Herodoto, que se debate entre el respeto a las tradiciones y concepciones de los pueblos y que, sin embargo, en determinados momentos no puede abstenerse de emitir juicios de valor.

Ahora bien, es conveniente hacer notar que, según S. Lasso de la Vega (22 bis), Herodoto en cuanto concibe el *nómos* como válido dentro de cada pueblo, depende de Protágoras. Protágoras fue, probablemente, el primero que formuló el principio del «dualismo crítico» y la teoría del «contrato social» en forma historicista (23). Los hombres, dada su inferioridad física fren-

(21 bis) *L. c.*, pág. 445.

(22) Que estas circunstancias no sólo influyen en las costumbres, sino también en la conformación del carácter y hasta de la misma naturaleza física del hombre, es la opinión del autor de *Sobre los aires...*, de que hablamos en el artículo cit. en n. 12.

(22 bis) «Notas sobre Physis», en *Actas del II Congreso Esp. Ect. Clás.*, Madrid, 1964, págs. 185 y sigs.

(23) Cfr. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud antigua*, Madrid, 1971, página 32. La teoría «proteccionista», pragmática, o funcional del Estado (e. d.), que la finalidad del Estado ha de ser proteger a los ciudadanos, especialmente a los débiles contra la agresión de los fuertes) en su versión historicista (o teoría del «contrato social») ha sido atacada repetidas veces. ERNEST BARKER (*Greek Political Theory*, I, Oxford, 1918, pág. 160) hace ver al respecto que nunca hubo, históricamente, un contrato; que el Estado, históricamente, nunca fue instituido; que las leyes no son efecto de un contrato, sino que proceden de la tradición, de una fuerza superior...; son costumbres antes de convertirse en códigos. Frente a la teoría del «contrato social», ya encontramos en PLATÓN la hipótesis de que el Estado surgió por medio de la conquista. En *Leyes* (677 e-680 e) se dice que el gobierno de la sociedad primitiva

te a las fieras, decidieron reunirse en comunidades para la mutua protección. Así se pusieron de acuerdo para crear el Estado y las leyes. Estas son, pues, fruto de una convención, de un contrato. Pero no son arbitrarias. Hay en la naturaleza humana algo que la diferencia de las fieras: el sentido innato de la justicia y el respeto (24). La evolución histórica hasta llegar a la fundación del Estado, de la vida en sociedad, se aprecia bajo la vestidura del mito que envuelve la exposición del sofista. Los hombres comenzaron a diferenciarse de las fieras por la habilidad técnica (por el don de Prometeo, el fuego), en virtud de la cual pudieron construirse moradas, hallar alimento, etc. Pero en la etapa puramente técnica (cuando aún no poseían la «virtud política»), se infligían daños unos a otros, vivían en hordas y eran presa fácil de las fieras. El nuevo avance en la historia de la civilización humana fue la creación de la vida en sociedad, del Estado, por mutuo acuerdo. Según la versión mítica, esto fue un don de Zeus, que les otorgó a todos los hombres por igual «la virtud política»: el respeto mutuo y el sentimiento de la justicia (25).

se originó bajo el mando del más anciano (del patriarca). Sus tribus nómadas se asentaron en el Peloponeso, especialmente en Esparta con el nombre de Dorios. En esta descripción de sucesos prehistóricos se destaca a la vez el origen de la raza superior y de la raza sometida, los habitantes predorios. Y en un pasaje de la *República* (415 d-e) expone, en forma de mito, la conquista efectuada por la clase gobernante de su Estado ideal: «después de armar y adiestrar a los "nacidos de la tierra", hagámosles avanzar bajo el mando de los guardianes hasta que lleguen a la ciudad (fundada previamente por los mercaderes y trabajadores). Luego hagámosles buscar el lugar más apropiado donde asentarse para, desde él, mantener sometidos a los habitantes...». En esta versión de PLATÓN se puede ver la anticipación de una teoría moderna del origen del Estado, según la cual el poder político centralizado y organizado se crea generalmente por medio de la conquista. Uno de los representantes de esta doctrina es HUME en su crítica del «contrato social» (*Essays, Moral, Political, and Literary*, volumen II, 1752, *Essay XII, Of The Original Contract*, citado por POPPER: *O. c.*, n. 43 al cap. 4, pág. 230): «Casi todos los Gobiernos que existen al presente, o de los cuales se conserva algún recuerdo en la historia, han sido fundados originariamente por medio de la usurpación o la conquista o por ambas cosas a la vez...». He aquí cómo se expresa NIETZSCHE a este respecto en su *Genealogía de la Moral* (POPPER: *Ib.*, cita la tercera edic. alemana de 1894, pág. 98): «Una horda de bestias rubias, una raza señorial conquistadora con una organización guerrera... clava sus aterradoras garras sobre una población que es quizá inmensamente superior en número... Así nace el Estado sobre la tierra; creo que el sentimentalismo que le hace originarse con un "contrato", está ya muerto». POPPER conviene con estos autores (y otros que cita en la nota indicada) que así debe de haber ocurrido en muchos casos, si no en todos (entendiendo el Estado como un poder político organizado y centralizado).

(24) Cfr. nuestros libros *Actitudes ante la cultura clásica...*, Madrid, 1971, páginas 25-26, y *Así nació el hombre occidental*, Valencia, 1972, pág. 63. Conocemos el pensamiento de PROTÁGORAS, sobre todo por el *Protágoras* de PLATÓN (320 c-322 d).

(25) La interpretación del elemento mítico en el relato de PROTÁGORAS es objeto

Otro autor que expone en forma historicista la teoría del «pacto social» es

de polémica, cfr. R. ADRADOS: *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, página 212, n. 22. PROTÁGORAS parece prendido aquí en una contradicción. UNTERSTEINER (*Il sofisti*, Turín, 1966, I, pág. 170) opina que la justicia de que habla PROTÁGORAS es un valor objetivo, lo cual estaría en contradicción con el relativismo del sofista. Su relativismo se revela, por ejemplo, en el *Teeteto* de PLATÓN (166 d y sigs.), donde se le presenta afirmando que los políticos sabios hacen que *una cosa parezca y sea justa* al convencer de su conveniencia al pueblo, ya que lo justo es «lo aprobado por la comunidad»; cfr. nuestro libro *Así nació el hombre occidental*, pág. 64. Por eso, REALE (*Protágoras*, Brescia, 1969, pág. 96), entre otros, entiende que la justicia para PROTÁGORAS es un valor subjetivo. De todos modos, aunque los principios éticos, como las leyes, sean una convención, no son arbitrarios, sino que se fundan en la razón humana.

Ya que hablamos de PROTÁGORAS como el primer representante de la «teoría del contrato social», conviene recordar una vez más que conocemos su pensamiento principalmente a través del *Protágoras* de PLATÓN. Este sofista no admitía como alumnos, por principio, más que a los que pudieran pagarle. La riqueza era el requisito previo, como se ve al comienzo del *Protágoras* en relación con el joven HIPÓCRATES, que le es presentado por SÓCRATES. SÓCRATES le pone una dificultad al sofista: en Atenas se supone que tanto los pobres como los ricos poseen por igual la *aptitud o técnica política* que PROTÁGORAS dice enseñar (319 c 8 - e 1). La pretensión de este maestro es contraria a la democracia. Pero SÓCRATES le fuerza a demostrar que su pretensión es compatible con la democracia. En efecto, en la parte mítica del discurso queda justificado dicho régimen político. PROTÁGORAS subraya la diferencia entre las técnicas de un lado (por las cuales se distinguen los hombres unos de otros) y el respeto y la justicia, que deben poseer todos los hombres: este sentido moral es la base de la democracia. (PROTÁGORAS explica su relato mítico del origen y validez de la moralidad en la parte no mítica de su discurso: la práctica universal de la humanidad muestra que todos, de un modo u otro, comparten la justicia, a diferencia, por ejemplo, del arte de la flauta, e. d., que todos pretenden ser justos, aunque no lo sean (322 a 5 - c 2). La justicia tiene de común con las artes el hecho de adquirirse con la enseñanza y el aprendizaje, con la particularidad de que ésta consiste, sobre todo, en el castigo y también en el elogio (323 d 6 - 323 c 5; 324 e 6 - 326 a 4; 327 d 1 - 2). Lo que en versión mítica es un don de Zeus, en versión no mítica es la presión social. (Parece afirmarse que la moralidad descansa más en la compulsión que en una inclinación natural o percepción intelectual).

Ahora bien, PROTÁGORAS justifica su pretensión de enseñar refiriéndose al hecho de que en una democracia hay ricos que pueden dar a sus hijos una educación especial. Esta educación puede incluir también la técnica política, que es lo que enseña el sofista. Así, los puestos clave de la sociedad, las altas magistraturas, tienden a caer en manos de los privilegiados. En realidad los sofistas estaban formando una plutocracia más que una democracia. (Cfr. L. STRAUSS, crítica del libro de E. HAVELOCK: *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven, 1957), en *The Review of Metaphysics*, 1959, págs. 428-429). Por eso, aunque R. ADRADOS (*Ilustración y política...*, página 215) cree que hay sólo contradicción aparente entre la afirmación de PROTÁGORAS de que las leyes, por un lado, son efecto de convención (según su teoría del

Demócrito (26). El hombre procede, como los animales, del agua y el barro; posee manos, razón y agudeza de alma (27). Sirviéndose de estos medios, busca lo conveniente y aprende con la experiencia, movido por la necesidad. De este modo logró progresar. Una etapa importante en este progreso es la in-

origen del Estado; cfr. también, *Teeteto*, 166d y sigs.), y por otro, son hallazgos de sabios y antiguos legisladores (*Protágoras*, 326 d 5-6), la contradicción sigue en pie, ya que la obra de estos legisladores se contrapone a las decisiones de una multitud. PROTÁGORAS parece compartir la «teoría de las élites» de PRÓDICO y de SALUSTIO (reavivada modernamente, entre otros, por TOYNBEE, según los cuales los grandes logros del progreso humano han sido obra de «hombres superiores». En realidad Critias en el fragmento del *Sísifo* (B 25) viene a coincidir con estos teóricos al asignar el progreso social al astuto gobernante que inventó la religión.

(26) Las ideas de DEMÓCRITO sobre este puntos fueron recogidas por DIODORO SÍCULO (I, 8, 1 y sigs.), que contiene un resumen de la *Pequeña cosmología* del abderita. (Cfr. R. ADRADOS: *Ilustración y política...*, pág. 213.)

(27) En la medida en que DIODORO SÍCULO reproduce el pensamiento de DEMÓCRITO, habría que convenir que el abderita no ve solamente una regresión parcial en la historia humana, sino que el mundo llegará a perecer (Diod., I, 6, 3). DIODORO da por supuesto que el hombre está bien dotado por naturaleza, ya que tiene la ayuda de las manos y la razón (I, 8, 9). Según E. HAVELOCK (*The Liberal Temper in Greek Politics*, pág. 78), esta afirmación contradice su «exposición naturalista de los orígenes del lenguaje». En la mente de HAVELOCK, ya que el hombre en un principio vivía como los animales, DIODORO debería lógicamente decir que el hombre era uno de tantos animales. Por eso se contradice DIODORO, según HAVELOCK, al decir que el hombre ya estaba dotado de *manos* y *razón*. HAVELOCK pretende que lo que DIODORO intenta exponer no es lo que el hombre logró usando sus manos y su razón (que le fueron dadas), sino el origen de las manos y la razón humana. También DIODORO (en I, 8, 1 y 9, 1) recoge un relato egipcio según el cual las artes son dones de ciertos dioses. HAVELOCK (o. c., págs. 84-5) considera este relato como una suerte de parodia, a la vez que subraya la dificultad de la «antropología científica de mantenerse en toda su pureza en la antigüedad» (Cfr. L. STRAUSS: *The Review of Metaphysics*, 1959, pág. 414). Y, sin embargo, también aparecen en DEMÓCRITO, fr. 175, los dioses dando a los hombres todos los bienes. Todo lo que es dañoso y perjudicial no procede de los dioses; se lo buscan los hombres por la ceguera de la mente y la falta de sensatez. Es de notar respecto a DEMÓCRITO que sus ideas teológicas ya habían sido tachadas de confusas por CICERÓN. Y es que en su monismo materialista tanto la divinidad como una ética de libertad constituyen una antinomia. Más consecuente (dentro de su aparente paradoja) resulta JENÓFANES: su dios único, omnipotente, que lo gobierna todo con sólo su pensamiento, dejó sin embargo, en libertad a los hombres. Son éstos, no la divinidad, los autores del progreso humano (fr. 18). De los datos que poseemos sobre el filósofo-poeta de Colofón no podemos deducir si se mostraba también partidario de la teoría del pacto social. A propósito del pensamiento teológico de estos pensadores es notable —volviendo a PROTÁGORAS— que no sólo adscribe a los dioses el origen de las técnicas y de la «virtud política», sino que afirma (a pesar de su agnosticismo) que todos los animales, y especialmente el hombre, fueron creados por los dioses. (*Protágoras*, 92-94).

vención del fuego. Ya antes se había procurado alimento y abrigo y había creado el lenguaje. Uno de los secretos de sus avances fue la imitación de la naturaleza. En su afirmación de que en una etapa primitiva, antes de la invención del fuego, reinaba la amistad recíproca, podemos ver la versión democrítica del «pacto social» (aunque no lo expone de un modo explícito). Este progreso fue seguido de una regresión (28): sobrevinieron los tiranos y las guerras. Para Demócrito, si la razón que hay en el hombre es un motivo de optimismo (29) en su naturaleza también anidan la ambición, la envidia y la crueldad. Su optimismo en la concepción de la naturaleza humana no llega tan lejos como el de Protágoras. Una matización de su teoría del «pacto social» puede encontrarse en su fr. 275: la función de las leyes es evitar que los hombres se dañen unos a otros. Tal vez tengamos aquí no tanto una visión pesimista de la naturaleza humana (30) cuanto la concepción «proteccionista» del Estado patrocinada por Licofrón (es decir, es la misma teoría del convencionalismo del *nómos*, pero no presentada en forma historicista: no se trata de plantear el origen del Estado, ni la esencia del Estado, sino su *fin* o su *funcionalidad*; lo que los ciudadanos pueden reclamar de él es eso: protección contra la agresión).

La doctrina del «pacto social», en relación con el origen y evolución de la Humanidad, aparece también formulada por Arquelaos, discípulo de Anaxágoras, como ya sabemos (31). Según él (fr. A 4), aunque los hombres proceden del barro como los animales, se separaron de éstos, construyeron ciudades y crearon el Estado dándose leyes y nombrando jefes.

Ya hemos visto en la nota 23 la serie de objeciones que se han formulado contra la versión historicista del convencionalismo del Estado y las leyes: históricamente nunca hubo un pacto social, ni las leyes son efecto de un contrato. En la mayor parte de los casos, si no en todos, el Estado se originó no en virtud de un acuerdo, sino por medio de la conquista (entendiendo por «Estado» un poder político organizado y centralizado).

De estos reparos parece estar libre la teoría de Licofrón. Este sofista, discípulo (como Alcídamente) de Gorgias y contemporáneo (algo más joven) de Platón, comienza negando la existencia de privilegios *naturales*, en virtud de los cuales los hombres hayan de ser tratados *desigualmente* ante la ley: «El

(28) Sobre las ideas histórico-sociológicas de DEMÓCRITO tratamos con detalle en un libro de próxima aparición, *Filosofía, ciencia y sociedad en los primeros pensadores griegos*.

(29) Véase la nota precedente.

(30) Véase la nota 28.

(31) Cfr. el artículo citado en la nota 12, pág. 9.

esplendor del nacimiento aristocrático es ilusorio, y sus prerrogativas se fundan en meras palabras» (32). Fuera de esto afirma que la ley es «como un

(32) Fr. 91 (Rose) de ARISTÓTELES. ALCIDAMANTE también atacó la desigualdad natural entre los hombres en el llamado «Discurso Mesénico» (*Escol. a la Ret. de Aristót.*, I, 13, 1373 b 18): «Dios ha hecho libres a todos los hombres; nadie es esclavo por naturaleza». ANTIFONTE el sofista (de la generación de PERICLES) rechaza los privilegios naturales de linaje o de raza en el libro 2.º de su tratado «Sobre la Verdad» (Diels, volumen II, B 44; frs. papir. 256, 289, 416-418): «Reverenciamos y adoramos a los de noble nacimiento y no a los humildes. Esto es comportarse como los bárbaros. Pues por naturaleza todos somos iguales absolutamente, ya seamos griegos, ya extranjeros». EURÍPIDES resalta una y otra vez el tipo del esclavo de nobles sentimientos: «En los esclavos, con frecuencia, sólo este nombre es ignominioso; el espíritu es más "libre" que en aquellos que no son esclavos» (frs. 831, 511, 495, etc.; cfr. *Ión*, 854). Según EURÍPIDES, «la ley natural del hombre es la desigualdad» (*Fenicias*, 538). Contamos también con otro texto de análogo contenido doctrinal, pero cuya interpretación es discutida. Se trata de las palabras del sofista HIPIAS que le atribuye PLATÓN en el *Protágoras* (337 e). Generalmente se supone que aquí HIPIAS proclama el cosmopolitismo y la igualdad natural de todos los hombres: «... Yo creo que todos nosotros somos familiares, amigos y conciudadanos, si no por ley convencional, sí por naturaleza. Pues por naturaleza lo semejante está emparentado con lo semejante. Pero la ley convencional, que tiraniza a la humanidad, nos obliga a hacer muchas cosas contrarias a la naturaleza». HAVELock (o. c., págs. 243 y sigs.) se limita a decir que HIPIAS afirma solamente la hermandad natural de todos los griegos. LEO STRAUSS, en cambio (*The Review of Metaphysics*, 1959, pág. 433) sostiene que aquí no se enseña otra cosa que la hermandad de todos los presentes por naturaleza, porque son iguales en sabiduría (337 c 7 - d 6). «HIPIAS vendría a decir que por naturaleza todos los sabios son familiares y conciudadanos, mientras que todo otro parentesco y ciudadanía se funda en una convención.» La opinión de STRAUSS no satisface. ¿Es que, según HIPIAS, el parentesco de consanguinidad es también convencional, impuesto por la ley, tirana de la humanidad, que obliga a hacer muchas cosas contra la naturaleza? ¿Es que el vínculo entre padres e hijos o hermanos es una de las cosas que impone la ley tirana contra la naturaleza? Sobre LICOFRÓN y ALCIDAMANTE, cfr. E. WOLF: *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt a. M. (4 vols., 1950-1959), vol. II, págs. 134 y sigs. Sobre HIPIAS y ANTIFONTE, cfr. id., *ib.*, págs. 76 y sigs. y págs. 87 y sigs.

Frente a las doctrinas de estos autores, PLATÓN afirma que los hombres son desiguales por naturaleza (cfr. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud antigua*, Madrid, 1971, páginas 30 y sigs.). Uno de sus postulados es la oposición entre griegos y bárbaros: «afirmo que... griegos y bárbaros son enemigos por naturaleza» (*Rep.*, 470 c-d; cfr. 469 b-471 c). Fuera de los primeros diálogos socráticos, en que utiliza el término «hombre» o «humano» con ciertas connotaciones humanitarias (que rebasan la distinción de nación, raza o clase), y de un pasaje del *Teeteto*, 174 e, s.) en que dice que «todo hombre ha tenido incontables antepasados, entre ellos, ricos y pobres, reyes y esclavos, bárbaros y griegos», fuera de estos casos, puede asegurarse que toda la obra de PLATÓN se consagra a la demostración de la desigualdad natural entre los hombres: este es justamente el principio en el que pretende fundamentar la creación de su Estado ideal (de ahí que resulte tan extraño el pasaje citado del *Teeteto*, razón por la cual POPPER,

contrato por el que los hombres se aseguran la justicia mutuamente» (33). Según Aristóteles, Licofrón consideraba el Estado como un instrumento para la protección de los ciudadanos contra actos de injusticia y para permitirles un intercambio pacífico (34). Que el discípulo de Gorgias no presentaba su teoría en forma historicista (e. d. para explicar el origen del Estado por medio de un «pacto social»), se deduce de la crítica de Aristóteles, quien censura a Licofrón por no haber visto que el fin esencial del Estado es hacer a los ciudadanos virtuosos (35).

La misma doctrina aparece puesta en boca de Pericles por Tucídides en la

o. c., pág. 281, n. 50 (6), y *Addenda*, II, pág. 320, sospecha que este diálogo es anterior a la *República* y refleja influencias socráticas). Más adelante ofrecemos una exposición de las ideas de PLATÓN sobre el particular.

(33) Citado por ARISTÓTELES: *Política*, III, 9, 8, 1280.

(34) Como advierte POPPER (o. c., pág. 261, n. 45 al cap. 6.º), ARISTÓTELES en su *Política* se dedica a criticar la doctrina del «proteccionismo» desde III, 9, 6 a III, 9, 12. Y como en III, 9, 8 la atribuye claramente a LICOFRÓN, es verosímil que los demás aspectos de la teoría en cuestión que indica ARISTÓTELES procedan de LICOFRÓN, que fue el primero, o uno de los primeros, en formular estas ideas. SÓCRATES parece compartir el sentir de LICOFRÓN, ya que afirma que solamente la *polis* defiende al hombre de la injusticia (*Memorables*, II, 1, 14).

(35) ARISTÓTELES: *Política*, III, 9, 6 y sigs., 1280a. Aparte de que politizar la moral sería extender el campo de la legalidad (normas reforzadas por sanciones) y restringir el de la moralidad (la responsabilidad personal) para terminar destruyendo la moral (véanse sobre este punto las reflexiones de SPINOSA y GREEN citadas por POPPER: o. c., pág. 260, n. 43 al cap. 6), la finalidad del Estado ideal para ARISTÓTELES es la perfección moral del terrateniente, ya que niega la ciudadanía no sólo a los esclavos, sino a las clases entregadas a actividades lucrativas (*bánausoi*). Cfr. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud...*, págs. 33 y sig.; cfr. también POPPER: o. c., pág. 261, nota 45 (1) al cap. 6. ¿Qué pensaba SÓCRATES sobre el particular? Su misión fue la de un reformador moral: mejorar a sus amigos y conciudadanos (*Apología*, 29 d; 36 c). «Soy el tábano que Dios ha enviado a esta ciudad. Y durante todo el día y en todo lugar me afano en estimularos, persuadiros, reprenderos... Si me elimináis... permaneceréis dormidos el resto de vuestras vidas...» (*Apol.*, 30 e-31 a). ¿Cuál era el fin del Estado, según SÓCRATES? Las fuentes no dan una respuesta decisiva. En *Memorables*, VI, 2 el filósofo dice que la política tiene por objetivo el engrandecimiento de la comunidad y del mismo político. También en la *Apología*, 30 b afirma que la virtud lleva consigo éxito y prosperidad en esta vida. (SÓCRATES no carecía de sentido pragmático). Sin embargo, ya en *Memorables*, III, 2, 10, aparece afirmando que el fin de la política es el perfeccionamiento moral. Es posible que existieran vacilaciones en la mente de SÓCRATES. Lo que generalmente se rechaza es que el SÓCRATES histórico se identifique con el del *Gorgias* (515 e), que condena la política tendente a la prosperidad material de los ciudadanos. Para el SÓCRATES de PLATÓN la política ya no tiene más fin que moralizar a los ciudadanos «por la persuasión o por la fuerza» (*República*, 519 e).

famosa oración fúnebre del libro II de su *Historia* (36). El estadista ateniense (sin buscar tampoco una fundamentación historicista) afirma que las leyes de su *polis* no admiten privilegios *naturales*; se aplican por igual a todos los ciudadanos. Pero tiene en cuenta el mérito personal: «Las leyes procuran una justicia igual a todos para resolver las diferencias privadas. Pero no ignoramos las exigencias del prestigio. Cuando un ciudadano se destaca, es llamado a servir al Estado con preferencia a otros, no como un privilegio, sino como premio del mérito, y la pobreza no es un obstáculo... (37). Nos regimos liberalmente no sólo en política sino también en la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto (38). Pero la libertad no nos lleva a despreciar las leyes... sino que aprendemos a respetar a los magistrados y las leyes y a dar preferencia a las que velan por los que sufren injusticia...» Una de las manifestaciones de la igualdad ante la ley es *el derecho a exponer libremente la propia opinión* (a que alude Herodoto, citado en la nota 36): «Cualquier ciudadano es capaz, aunque ejerza un oficio, de adquirir suficiente inteligencia política para exponer con acierto su opinión en la Asamblea, o al menos para formarse su propio juicio sobre las mociones propuestas» (39). En la teoría de la democracia ateniense contenida en este discurso de Pericles (sin perjuicio de su tono más o menos idealizante) encontramos los rasgos fundamentales del Estado propugnado por Licofrón (y por los demás pensadores partidarios del igualitarismo citados en la nota 32): igual ante la ley, compatible con el prestigio fundado en el mérito; libertad en la vida pública y privada; el derecho a exponer la propia opinión, protección al necesitado. «El sentido social (de la democracia ateniense) es incomparablemente superior al de la democracia liberal salida de la Revolución francesa» (40).

Es esta doctrina la que ataca Calicles en el *Gorgias* de Platón (41). La presenta en forma historicista. Le da, naturalmente, una versión peyorativa [el «proteccionismo» es fruto de las tendencias egoístas de los débiles que al

(36) Páginas 37 y sigs. HERODOTO también se erigió en portavoz del igualitarismo. Cfr. III, 80, 6, en que se contiene su vindicación de la «isonomía» (o igualdad ante la ley). Un aspecto de esta «isonomía» es la «isegoría» (La igualdad de derecho a exponer la propia opinión) a la que tributa sus elogios en V, 4, 78.

(37) De hecho, como advierte R. ADRADOS (*Ilustración y política...*, págs. 264-265), los que se destacaban como portadores de este prestigio eran normalmente los pertenecientes a la antigua nobleza. Pero ahora se desplaza el acento. El pueblo no los elegía para los altos cargos por razón de su linaje, sino por sus méritos de los que brotaba su prestigio.

(38) TUCÍDIDES, II, 37, 2.

(39) TUCÍDIDES, II, 40, 2.

(40) R. ADRADOS: *Ilustración y política...*, pág. 284.

(41) 483 b, s.

no poder sojuzgar a los fuertes (al no poder «infligir injusticia»), exigen igualdad ante la ley y protección contra el predominio de los más poderosos]: «Las leyes son obra de las masas populares, formadas en gran parte por hombres débiles. Crean las leyes... para protegerse a sí mismos y sus intereses. Así impiden que los fuertes... los sojuzguen en su propio provecho... Para ellos la palabra "injusticia" significa el intento de un hombre de aprovecharse de los demás. Conscientes de su inferioridad tratan de obtener que se imponga la igualdad.» Calicles defiende el «derecho del más fuerte». La teoría contraria que atribuye a los «débiles» coincide con la de Licofrón (que probablemente conocía Platón cuando escribió este diálogo): lo que los ciudadanos (los «débiles») han de exigir del Estado es igualdad ante la ley y protección contra la injusticia. Sócrates en el *Gorgias* discrepa de Calicles (42): la justicia es la igualdad. Esa es la opinión de la mayoría según el mismo Calicles. Y Sócrates hace suya la opinión de la mayoría: «no sólo por convención sino por naturaleza cometer injusticia es peor que sufrirla; la justicia es la igualdad». La concepción «proteccionista» del Estado vuelve a ser revisada en la *República*. Aquí toma la palabra Glaucón para exponerla (43). En el *Gorgias* quien la atacaba era un inmoralista: Calicles. En la *República*, por el contrario, el proteccionismo se identifica con las doctrinas de otro inmoralista: Trasímaco; lo mejor es cometer injusticia si se puede hacer sin sufrir ningún daño (véase nota 43). Pero como la mayoría de los hombres, por su debilidad, no podían cometerla impunemente, encontraron más «provechoso» establecer por medio de un pacto la justicia igualitaria. Esta presentación invita, naturalmente, a rechazar la tesis proteccionista como algo repulsivo, fruto de un craso egoísmo (44). «Según algunos —dice Glaucón—, el hacer a otros víc-

(42) *Gorgias*, 488 e, ss.

(43) *Rep.*, 358 e. GLAUCÓN, el hermano de PLATÓN, se complace desde 358 c hasta 362 c en describir los aspectos siniestros de la teoría «proteccionista», que concibe como una variante del inmoralismo de TRASÍMACO. «SÓCRATES» (362 d) acepta la exposición de GLAUCÓN como correcta. Y cuando toma la palabra ADIMANTO, el otro hermano de PLATÓN (367 a, ss.), recalca aún más el parentesco entre el proteccionismo igualitario y el inmoralismo de TRASÍMACO. De la interpretación de estos oradores resulta que en la mente de los «proteccionistas» el cometer injusticia es el más grande de los bienes (359 a), con tal de poder cometerla impunemente. Pero la mayoría de los hombres, por su debilidad, no consiguen prosperar por medio de la injusticia. Por eso han decidido establecer la justicia como norma de convivencia, ya que abstenerse de perjudicarse mutuamente resulta, a fin de cuentas, más provechoso. Así la doctrina del proteccionismo aparece fundamentada en puro egoísmo.

(44) Cfr. n. 43. Como advierte K. R. POPPER (notas 53 y 54 al cap. 6, pág. 263 de su o. c.), la interpretación de la tesis proteccionista que se ofrece en la *República* es la que se impuso en el futuro. PLATÓN no solamente convenció a simpatizantes su-

timas de injusticia es bueno por naturaleza, y es malo sufrirla. Pero los perjuicios que lleva consigo el sufrirla hacen poco deseable el infligirla... Al fin, los que no son bastante poderosos para rechazarla o cometerla, se convencen de que es más ventajoso efectuar un pacto, comprometiéndose mutuamente a no hacerse injusticias unos a otros... De ese modo se crearon las leyes. Tal es la naturaleza y el origen de la justicia, según esa teoría.»

Si Platón ofrece en la *República* esta visión de las doctrinas que propugnan la finalidad proteccionista del Estado y la justicia igualitaria —visión cargada de aspectos negativos (a diferencia de la que hallamos en el *Gorgias*)—, ello se debe a que la concepción igualitaria de la justicia se contrapone totalmente a la que él defiende en la *República* (45).

Es de notar que lo que intenta sobre todo Platón en este diálogo es resaltar el egoísmo como fundamento de la teoría proteccionista. El objeto de sus ataques no es el convencionalismo o el «pacto social», ya que lo incorpora poco después (46) a su tesis sobre el origen del Estado; lo incorpora combinándolo con un cierto naturalismo. El Estado surge en virtud de un «contrato social»; pero este convencionalismo se basa en la naturaleza humana, en la imperfección del individuo, que no puede lograr su pleno desarrollo si no es en el Estado (47). Sólo el Estado es autosuficiente. «La ciudad surge (48) porque no nos bastamos a nosotros mismos... Los hombres se concentran en comunidades en busca de ayuda mutua, porque necesitan muchas cosas... Y cuando comparten entre sí sus bienes, lo que pretenden es satisfacer sus propios intereses» (49). La teoría del pacto y la teoría naturalista se complementan

yos como ADAM y BARKER, sino a los partidarios del proteccionismo desde CARLHADES a HOBBS, que adoptaron la presentación historicista y la creencia de que la base de la teoría es un nihilismo ético.

(45) Cfr. K. R. POPPER: *o. c.*, en nota 44, *ib.*

(46) *Rep.*, 369 b-c.

(47) Ya DIÓGENES LAERCIO advertía (III, 37) que en este punto las teorías de PROTÁGORAS se parecían a las de la *República* de PLATÓN.

(48) Pasaje citado en nota 46.

(49) Que PLATÓN en este pasaje y en los que citaremos a continuación tenga presente la teoría del «pacto social» (uno de cuyos primeros patrocinadores fue PROTÁGORAS) ya parece haberlo comprendido DIÓGENES LAERCIO (cfr. n. 47). Entre los autores modernos son de la misma opinión, por ejemplo, K. R. POPPER (*o. c.*, págs. 77 y sigs.) y E. HAVELOCK (*The Liberal Temper in Greek Politics*, págs. 97 y sigs.). HAVELOCK subraya más las fuentes «naturalistas-materialistas» que actúan sobre PLATÓN en su versión naturalista del origen del Estado (de que hablamos a continuación en el texto): las necesidades materiales y económicas son la fuerza que promueve la formación de la sociedad. LEO STRAUSS en su crítica de la obra de HAVELOCK (*The Review of Metaphysics*, 1959, págs. 420 y sig.), no cree necesario buscar una fuente «naturalista» para esta exposición de al génesis de la ciudad. PLATÓN pudo formular una

tan: los hombres acuerdan reunirse para satisfacer sus mutuos intereses (teoría del pacto) porque no se bastan a sí mismos (principio naturalista). La insuficiencia del individuo le sirve a Platón, a continuación del pasaje citado (50), para fundamentar el principio económico de la división del trabajo (de acuerdo con las aptitudes de cada uno). Pero en realidad este principio se fundamenta en el naturalismo biológico (o psicológico) e. d., en la desigualdad natural de los hombres, que el filósofo aplica sobre todo a la división entre gobernantes y gobernados, sabios e ignorantes. En *Leyes*, 69o b-c, corrige Platón la afirmación de Píndaro de que el poder corresponde por naturaleza al más fuerte (51), ya que «el principio más importante de todos es que los sabios deben mandar y los ignorantes obedecer. Y esto, ¡oh Píndaro...!, con toda seguridad no es contrario a la naturaleza sino conforme a ella; pues lo que exige no es coacción externa sino la soberanía verdaderamente natural de una ley que está basada en el consentimiento mutuo» (52).

* * *

En las páginas precedentes hemos expuesto las doctrinas del «dualismo crítico»: el descubrimiento de la distinción entre las regularidades de la naturaleza física y las normas sociales. Estas se conciben como convencionales,

pura hipótesis imaginaria sobre el funcionamiento de la sociedad en términos, exclusivamente, en las necesidades corporales del hombre. De ahí que esa comunidad aparezca concebida como «la ciudad de los cerdos». Esta ciudad (*Rep.*, 37 e; 433 a) no es la sociedad primitiva, sino la sociedad «según la naturaleza», que es suficiente para satisfacer las necesidades físicas de los hombres. PLATÓN presenta esta hipótesis para mostrar las limitaciones esenciales de una sociedad que no tuviera otros horizontes: una sociedad de esta clase puede poseer justicia en cierta medida, ya que sus miembros intercambian bienes y servicios. Pero no puede poseer excelencia humana (371 e-372 b y 607 a). «Es una ciudad de cerdos.» Prescindiendo de las disquisiciones de PLATÓN en cuanto a las limitaciones de una sociedad orientada sólo a satisfacer las necesidades materiales, creemos verosímil que en su planteamiento del origen de la sociedad (*Rep.*, 369 b-c) tenga en cuenta la teoría del «pacto social», ya que la acababa de exponer poco antes (en un tono peyorativo, como hemos visto) por boca de GLAUCÓN.

(50) *Rep.*, 370 a-c.

(51) Cfr. *Gorgias*, 484 b; 488 b; *Leyes*, 714 e - 715 a; 890 a - b. Sobre el principio de Píndaro, cfr. nuestro artículo «Evolución del concepto de nomos...», en *Miscelánea-Comillas*, 1969, pág. 6.

(52) La concepción del individuo humano como imperfecto o insuficiente y del Estado como el ser perfecto o autosuficiente, conduce a la teoría organicista o biológica del Estado, con la particularidad de que PLATÓN ofrece una versión psicológica, ya que establece una analogía con el alma humana más que con el cuerpo (aunque en

pero no como arbitrarias ni contrarias a la naturaleza. El *nómos* y la *physis* pueden cooperar y complementarse. En la obra de Herodoto se condensan las reflexiones que los griegos habían hecho sobre el convencionalismo (y a la vez sobre su validez) del *nómos* al observar las diferencias entre las costumbres, tradiciones y ritos de los distintos pueblos. En sus consideraciones sobre la relatividad y validez de los *nómos* probablemente el historiador se veía influido —entre otros— por Protágoras. Protágoras fue tal vez el primero que formuló la teoría del «pacto social»: el Estado y las leyes surgen por acuerdo

Rep., 462 c y en *Leyes*, 964 e, el Estado es comparado con el cuerpo). Según R. EISLER (*Revue de Synthèse Historique*, vol. XLI, pág. 15, citado por K. R. POPPER, *O. c.*, páginas 241-2, nota 31), la teoría organicista es de origen oriental. Se ha hecho célebre la anécdota de MENENIO AGRIPA (T. Livio, II, 32), que utilizó la alegoría de la rebelión de los miembros del cuerpo contra el vientre con el fin de persuadir a los plebeyos sublevados para que regresaran a Roma. PLATÓN —decimos— presenta la particularidad de la versión psicológica en su concepción del Estado como un organismo. ¿Qué proceso siguió el filósofo para llegar a establecer esta analogía? En el *Protágoras* la templanza (la *sophrosyne*) se define como el dominio de los apetitos de los sentidos. En el *Fedón* (en que aparece el alma como un ser independiente, inmaterial, inmortal) la verdadera virtud, superior a la *sophrosyne* del *Protágoras*, trata de librar al alma absolutamente de los vínculos del cuerpo y del mundo externo. Pero los apetitos de los sentidos aún se imaginan en la «esfera del cuerpo». Ahora bien, en la *República* ya se expone una nueva visión del alma humana. Al concebir la *sophrosyne* como «dominio de sí mismo» se cae en una aparente contradicción (ser a la vez dominante y dominado), pero se llega a una intuición de la verdad: en el alma hay elementos diferentes, uno bueno y otro malo, y es aquél el que debe dominar. El descubrimiento psicológico de PLATÓN le sirve de base para fundamentar su Estado ideal. En la *República* los apetitos sensitivos ya se vinculan al alma; son hechos psíquicos; forman la «capa inferior del alma»; (*epithymetikón*). Por encima de éstos está el *thymós*, que comprende los movimientos psíquicos superiores, como el valor. En la parte superior está el *logistikón* (la razón), que debe sujetar los impulsos de las potencias psíquicas inferiores. Es decir, el verdadero dominio de sí mismo es el del entendimiento o la razón dentro del alma. En el individuo la razón ha de impedir que el alma sea arrastrada a la esfera terrestre por sus vinculaciones con el cuerpo (*Rep.*, 588 a - 592 a; 611 b - 612 a). Si en el individuo debe dominar la parte superior, lo mismo ha de ocurrir en el Estado. A cualquiera se le ocurre que esta manera de razonar encierra un sofisma: Todos los individuos humanos tienen alma dotada de *logistikón*, *thymós* y *epithymetikón*. Por tanto, tomar como modelo el alma para organizar el Estado en clases superpuestas es falsear la realidad. Pero PLATÓN sale al paso de esta objeción apoyándose —como decíamos en el texto— en el naturalismo biológico o psicológico. Los individuos humanos son imperfectos y desiguales. Están dotados, *por naturaleza*, desigualmente. La división fundamental consiste en que unos están llamados a mandar y otros a obedecer. Estos últimos son, en cierto modo, «esclavos», porque carecen de *lógos*: no pueden conocer su propio bien ni el bien del Estado. Su único remedio es obedecer las órdenes de sus superiores (cfr. *Leyes*, 698 b-c; 700 a). PLATÓN ve la sociedad como un ente compuesto de castas

entre los hombres, pero no se trata de una creación arbitraria sino fundada en cualidades propias de la naturaleza humana. La teoría del «pacto social» en forma historicista cuenta también con otros representantes como Demócrito y Arquelaos. Licofrón, en cambio, no trató de descubrir la naturaleza del Estado investigando su origen, sino que mira a su finalidad como una exigencia de los ciudadanos: la protección —sobre todo— de los débiles contra los abusos de los poderosos. Su teoría «proteccionista» es reconocida por Platón en el *Gorgias*. En la *República* aparece deformada como una mezcla repulsiva

constituídas por tipos humanos diferenciados por la posesión o carencia de *lógos*. El trabajador, por ejemplo, «es débil por naturaleza para conocer su propio bien. Abandonado a sí mismo es incapaz de regirse, se dejaría arrastrar por bajos apetitos. ¿Qué otro destino podría ser más beneficioso para él que dejarse "esclavizar" por el poseedor de *lógos*, conocedor del bien?» (*Rep.*, 590 c-d). Los partidarios de PLATÓN, como LESKY: *Storia della Letter. Greca*, traducción italiana, II, pág. 676 (hay traducción española), tratan de defender al filósofo de la acusación de no cuidarse de la clase inferior. Y al efecto, LESKY cita pasajes como *Rep.*, 420 b, etc., en que PLATÓN afirma que en su Estado se busca la felicidad de *todos* (cfr. el final de la nota 57). Resulta grotesco decir en serio, como hace LESKY (*ib.*) que PLATÓN exige de los gobernantes los mayores sacrificios en beneficio de todos. Tan grotesco como sería decir que los espartanos se imponían sacrificios (por la dureza de su vida militar) en beneficio de los hilotas. La razón de que utilice PLATÓN el término «esclavitud» al hablar de la relación entre los súbditos y el gobernante está en el hecho de que, en principio, no hay diferencia en la teoría política de PLATÓN entre la relación de un amo con su esclavo y de un soberano con sus súbditos. (Cfr. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud...*, páginas 31-32.) Partiendo de estos presupuestos, se comprende que PLATÓN tome como modelo el alma para dividir su Estado ideal en tres clases (de acuerdo con las facultades o aptitudes *naturales* de los diversos tipos humanos), clases correspondientes a las partes del alma individual: la de los gobernantes (filósofos), la de los guardianes y la clase obrera, que provee a las necesidades materiales. En la sociedad debe mandar también la clase superior inteligente. El dominio de los filósofos en la sociedad representa el dominio del *logistikón* dentro del alma. Para la casta inferior es beneficiosa la sumisión voluntaria (por medio de la *sophrosynne*) al elemento «mejor».

Lo que a esta sociedad de PLATÓN (lo mismo que a la sociedad tribal, a un enjambre de abejas o a un hormiguero) le da su carácter de «organismo» es que la movilidad social resulta inconcebible, lo mismo que en el cuerpo resulta inconcebible que los pies pretendan «ascender» a la «categoría» de los ojos o el cerebro. Dada la imperfección de los individuos y la autosuficiencia del Estado, PLATÓN insiste en la *unidad* y en la *totalidad estable*, sin cambios, de éste. Esto es lo real, no los individuos, transitorios: «el objeto de la ley es lograr el bien del Estado como un todo, haciendo encajar a los ciudadanos en una unidad por la persuasión y por la fuerza... Es la ley la que crea para el Estado hombres de la adecuada estructura mental, no con el fin de dejarlos libres, de modo que cada uno haga lo que quiera, sino con el fin de emplearlos para convertir el Estado en una unidad firme» (*Rep.*, 519 e y sig.). Una de las condiciones necesarias para la unidad y estabilidad del Estado es que éste ha de ser pequeño (*Rep.*, 423 b y d). Y, además, alejado del mar, sin tráfico marítimo, sin co-

de inmoralismo y egoísmo. Sin embargo, Platón acepta parcialmente la doctrina del «contrato social», que funde con un cierto naturalismo para explicar el origen del Estado.

Al exponer el pensamiento de este filósofo hemos hablado de naturalismo biológico y psicológico. Los vindicadores de estas doctrinas nos trasladan a un momento en la evolución del pensamiento griego que señala la ruptura de la «cooperación» entre las normas (el *nómos*) y la naturaleza (*physis*). A partir de ahora se afirma que las leyes de la *polis* son arbitrarias e injustas (o, como dice Hippias, la ley convencional es «tirana» de la Humanidad, *Protágoras* de

mercio (*Leyes*, 704 a; 707 c). En la mente de PLATÓN es especialmente importante que la población se mantenga constante (el número de hogares ha de ser exactamente cinco mil cuarenta, *Leyes*, 740 d - 741 a). Para evitar un aumento excesivo propone el control de la natalidad y —dado el caso— la función de colonias (*ib.*). Otra de las medidas que sugiere es el infanticidio (*Rep.*, 460 c). Pero la finalidad de esta prescripción no es reducir el exceso de población sino mantener en toda su pureza racial la casta de los guardianes. «En cuanto a los hijos de hombres de baja calidad o cualesquiera que hayan nacido defectuosos, dispondrán de ellos como es debido en secreto... para mantener pura la clase de los guardianes» (*ib.*).

Como hemos visto en la nota 3, el racismo es uno de los principios fundamentales de la teoría política de PLATÓN. La decadencia de la Humanidad sobrevino porque los gobernantes del primer Estado natural no se educaron como filósofos en matemáticas y dialéctica, por lo cual no conservaron pura la casta superior (*Rep.*, 460 c), y sobrevino la degeneración racial (*Rep.*, 546 b sigs.). Para cortar el proceso degenerativo los nuevos gobernantes aprenderán una ciencia racional y matemática. El conocimiento del «Número Platónico» o «Número Nupcial» les permitirá mantener la pureza racial de los llamados al poder. Ya antes, en *Rep.*, 414 b-c, habían presentado su teoría racista en forma de mito (la «gran mentira» que, sin embargo, espera que sea creída por todos: gobernantes, guerreros y trabajadores, 414 d). Primeramente, para asegurar la defensa de su Estado, comienza con la leyenda según la cual los soldados son «nacidos de la tierra» (autóctonos): así se esforzarán en luchar por la madre-patria. En segundo lugar, expone el mito de las razas simbolizadas por metales (*Rep.*, 415 a): el oro corresponde a los capacitados para el gobierno; la plata, a los auxiliares; el hierro y el cobre a la clase inferior de los productores. Esta diferenciación constitutiva es obra de la divinidad. En *Rep.*, 415 c, permite que asciendan a la categoría de guardianes y auxiliares los pertenecientes a la clase baja, si nacen «con mezcla de oro y plata». En realidad es difícil conciliar esta concesión con el hecho de que, para PLATÓN, la educación es un privilegio de la clase superior. Por otra parte, en *Rep.*, 546 y sigs., se excluye la mezcla de «metales bajos» con los preciosos. Y ya antes, en *Rep.*, 434 c, queda prohibida la unidad entre las clases. Más tarde, en *Leyes*, 930 d-e, mantendrán su intransigencia: si los progenitores son de distinta clase social, el hijo será relegado a la casta del padre de inferior condición. La concesión de *Rep.*, 415 c queda anulada ¿Cuál es el motivo de esta actitud de PLATÓN? Como indica en *Rep.*, 547 a, la mezcla de metales vulgares con oro y plata provocará cambios e irregularidades que, a su vez, engendrarán discordias, luchas y disensiones.

La degeneración del Estado está, pues, en íntima relación con la degeneración ra-

Platón, 337 e); que existe una oposición entre ellas y la naturaleza, y que es preciso reformar el *nómos* de acuerdo con las exigencias de la naturaleza. Frente al «dualismo crítico» que distingue entre *hechos* (leyes naturales) y *decisiones* (normas sociales), el naturalismo pretende fundamentar las normas en hechos, e. d., en leyes naturales biológicas o psicológicas que rigen el proceder de la naturaleza humana. Lo desconcertante del naturalismo es que ha sido utilizado con la pretensión de fundamentar exigencias totalmente opuestas. De un lado está el naturalismo igualitario y humanitario que se fija en lo que *hay de común* en todos los hombres (en la naturaleza humana), y

cial. Ahora comprendemos la importancia que cobra el racismo (el naturalismo biológico, racial o clasista) en el sistema platoniano. Este mismo racismo es el que explica —como vemos hace un momento— la exigencia de preparación matemática y dialéctica en sus gobernantes (el gobierno de los filósofos). El filósofo se convierte en un especialista en la crianza de la raza pura de los estadistas. Como los criadores de caballos, pájaros o perros tienen un modelo ideal del caballo, el pájaro o el perro perfecto, también el verdadero filósofo es el que llega a percibir la Idea del Estado y —de igual manera— la Idea del Hombre (*Rep.*, 459 b, 484 c, 500 d y 500 e y sigs.). «No hay diferencia en lo que se refiere a la aptitud natural para la vigilancia entre un joven fuerte y un perro bien amaestrado» (*Rep.*, 459 b, 404 a, 375 a y sigs.). La idea de hombre para PLATÓN no es el «universal» que comprende lo que todos los hombres tienen de común, sino que es la Idea del «Hombre Superior», dotado de las más excelsas cualidades, que el filósofo ha de procurar plasmar en realidad sobre la tierra: una raza de «superhombres» o «semidioses» (*Rep.*, 500 d, 535 a-b, 540 c). PLATÓN expresa así su creencia, no en la hermandad de todos los hombres sino en una diferenciación de naturalezas, excelsas o vulgares, según su aproximación a la «Idea de Hombre». (De ahí que en el *Timeo*, 51 e, afirme que «la inteligencia es compartida por los dioses con muy pocos hombres».) Para lograr la procreación de esta raza superior todos los medios son lícitos, por ejemplo, la mentira: los dirigentes inventarán un procedimiento ficticio de sorteo (cuando llegue la hora de asignar su pareja a los jóvenes auxiliares para la procreación), de modo que los descontentos sólo puedan culpar a la mala suerte y no a los gobernantes (*Rep.*, 460a). En este contexto encaja el llamado por K. R. POPPER «edicto ed Glaucón» (o. c., pág. 150): el privilegio del valiente en la guerra. «Mientras dure la guerra nadie podrá negarse a él... Si un guerrero desea poseer a cualquiera, sea varón o hembra, esta ley le estimulará a conquistar el premio al valor.» (*Rep.*, 460 b, 468 c). Además de acrecentar así el arrojo de los guerreros, se conseguirá una mejora racial: los héroes dejarán numerosa descendencia.

Este es, pues, el modo como PLATÓN conseguirá la estabilidad política: evitando la degeneración de la raza de los dirigentes por medio de filósofos preparados debidamente (cfr. *Rep.*, 473 c-e en relación con *Rep.*, 546 d-e y sigs., y el comentario de K. R. POPPER, o. c., pág. 281, nota 52).

La concepción organicista del Estado dividido en tres clases (por analogía con el alma, dividida en tres partes), es mantenida tenazmente por PLATÓN a lo largo de toda su teoría política: la salvación del Estado está en su unidad y estabilidad. Estas se consiguen por medio de una rigurosa separación de clases y por medio de una educación esmerada (e inhumana) de la clase superior.

exige, en consecuencia, la reforma de las leyes de la *polis* que violen la igualdad. En cambio, el naturalismo antiigualitario se fija en el hecho de que existen diferencias entre los hombres y pretenden establecer unas leyes que tengan como base esas diferencias (52 bis).

Como representantes del naturalismo igualitario hemos citado en la nota 32 (y en el texto correspondiente) a Licofrón, Alcídamente, Antifonte el sofista, Eurípides, Hipias, a los que podríamos añadir el testimonio del comediógrafo Filemón (de fines del siglo IV a. de C.) según el cual «por naturaleza nadie nace esclavo» (53). Es oportuno poner en relación con las palabras de estos pensadores y literatos la existencia de un movimiento que se desarrolló en la Atenas democrática, tendente al acercamiento entre ciudadanos y extranjeros y a la supresión o mitigación de la esclavitud. La existencia de ese movimiento nos consta precisamente por los escritos de algunos enemigos del régimen. Según el «Viejo Oligarca», «los esclavos y los extranjeros gozan de muchas licencias en Atenas...» (54). Platón critica que en la democracia «los ciudadanos, los residentes extraños y los extranjeros gocen todos de la misma igualdad» (*Rep.*, 562 e - 563 a; cfr. la ironía del *Menéxeno*, 245 c-d),

(52 bis) El naturalismo biológico, el que pone el ideal humano en la «conformidad con la naturaleza instintiva», conduce, a la larga, no a una forma más «natural» de civilización sino al racismo, e. d., a la bestialidad. Desde la introducción del Darwinismo en el campo de los problemas humanos ha habido muchos «zoólogos sociales» según los cuales la raza humana degenerará por insuficiente competencia física. La posibilidad de proteger el cuerpo con los esfuerzos de la mente impide que actúe la selección natural. Según los racistas modernos como G. H. ESTABROOKS (citado por K. R. POPPER, o. c., págs. 317, nota 71), el hombre cometió el error decisivo al civilizarse y comenzar a ayudar a los débiles; antes era casi un perfecto hombre-bestia. Pero la civilización al proteger a los débiles condujo a la degeneración. Al final se destruirá a sí misma. El naturalismo espiritual, iniciado por las enseñanzas morales de SÓCRATES, afirma que las tendencias naturales no se circunscriben a la salud, al placer, el alimento o la propagación. Las tendencias naturales auténticas derivan de la verdadera naturaleza del hombre que es espiritual. Se ha intentado fundar el igualitarismo en este naturalismo espiritual porque «todos los hombres participan en esa naturaleza espiritual». Pero también ha servido para afirmar la desigualdad, ya que «sólo unos pocos selectos pertenecen a la comunidad espiritual de los sabios: los "filósofos-gobernantes"» (Cfr. K. R. POPPER, o. c., págs. 72-73).

(53) Ed. Meineke, fr. 39. Cfr. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud...*, pág. 29.

(54) *Constit. de Atenas* del Pseudo-Jenofonte, cap. I, 10 s. El movimiento a que aludimos, tendente hacia la libertad y la igualdad en Atenas no tiene una vinculación ideológica necesaria con el naturalismo igualitario de que venimos hablando. Puede estar más bien vinculado a la teoría «proteccionista» que cuenta entre sus representantes más egregios a PERICLES, como hemos indicado en el texto. La teoría proteccionista —repetimos— no pretende apoyarse en una base historicista ni en el naturalismo extremista que rechaza el *nómos* como arbitrario.

y el mismo filósofo en un pasaje que ya hemos citada (55) afirma: «Una vez que el pueblo ha gustado el vino embriagador de la libertad..., hasta la vida privada es igualmente penetrada de libertad... El esclavo es tan libre como el dueño... El colmo de la libertad se alcanza cuando los esclavos... son tan libres como aquellos que los han adquirido... ¿Cuál es el efecto de todo esto? Que los corazones de los ciudadanos se vuelven tan blandos que se irritan ante la simple vista de la esclavitud y no toleran que nadie sea sometido a ella ni en sus formas más benignas.» En opinión de Aristóteles, entre los procedimientos de la democracia extrema se cuenta «el conceder... licencia a los esclavos. Y como les va bien en estos regímenes, sienten simpatía por las democracias.» «Son procedimientos democráticos, por ejemplo, la libertad de los esclavos... y el permitir que cada uno viva como quiera...» (56).

Entre los autores que propugnan el naturalismo antiigualitario citamos, en primer término, a Platón. Como queda indicado en la nota 32, fuera de un pasaje del *Teeteto* (174 e y sig.) que verosímelmente se supone de inspiración socrática (como los primeros diálogos), toda su obra se consagra a la demostración de la desigualdad natural entre los hombres, principio sobre el que pretende fundamentar su estado ideal. Esta desigualdad —como queda dicho líneas antes— es la que justifica la división más importante dentro de la sociedad: de un lado los que deben mandar (los sabios); de otro los que deben obedecer (los ignorantes). Platón combina dos tipos de naturalismo para apoyar su tesis de la desigualdad: el biológico (en cuanto que exige la pureza racial de la clase de los guardianes para evitar la decadencia del Estado) y el psicológico o espiritual (en cuanto que distingue los tipos humanos por la posesión o carencia de *lógos*). En la nota 52 hemos expuesto la concepción organicista de Platón en su versión psicológica: las tres partes en que considera dividida el alma le sirven de modelo para dividir su Estado en las tres clases de los gobernantes-filósofos, los guerreros y los trabajadores. El trabajador, débil por naturaleza para conocer su propio bien, es incapaz de regirse; se dejará arrastrar por bajos apetitos. Por eso le resultará benéfico dejarse «esclavizar» por el poseedor del *lógos* (*Rep.*, 590 c-d). Dado que la estabilidad del Estado depende de la unidad y concordia de la clase gobernante, es en ella en la que concentra su atención el filósofo. La degeneración se debió, originariamente, a una enfermedad del alma de los dirigentes: fue una *degeneración moral*, pero motivada por una *degeneración racial*, *Rep.*, 547 a (cfr. nota 52). Para mantener su pureza racial no dudará Platón es prescribir el infanticidio (*Rep.*, 460 c). Si la Humanidad decayó fue

(55) *Rep.*, 562 c - 563 c, 563 d.

(56) ARISTÓTELES: *Política*, 1313 b 11; 1319 b 20.

porque los gobernantes del primer Estado natural (57) no se educaron como filósofos en matemáticas y dialéctica, conocimientos (incluido el del «Número Platónico» o «Número Nupcial») que hubieran impedido la degeneración racial (*Rep.*, 460 c, citado; 546 b y sigs.) de la clase superior. Esta es la simbolizada por el oro en el mito de las razas de *Rep.*, 414 b-c (que exponemos en la nota 52). La prohibición de la «mezcla de estos metales» y la relegación a la casta inferior de los nacidos en caso de producirse esa mezcla, tiene su explicación: las discordias, luchas y discusiones se deben al hecho

(57) En *Rep.*, 544 a y sigs., expone PLATÓN la ley de la evolución (y degeneración) de los regímenes políticos. El Estado perfecto, el más semejante a la «Idea del Estado» fue el primitivo. Luego aparecieron la timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Sin embargo, el Estado primitivo tuvo ya un fallo: sus gobernantes no eran filósofos preparados en matemáticas y dialéctica (no conocían el «Número Platónico») y no fueron capaces de impedir la degeneración racial (cfr. *Rep.*, 323 a y sigs.). PLATÓN no mantiene constantemente la idea de que lo primitivo haya sido siempre lo mejor. En *Leyes*, 713 b y sigs., expone en forma de mito la doctrina de que originariamente, en tiempos de CRONOS, había un gobierno feliz: los hombres no eran gobernados por hombres sino por seres divinos, *dáimones*. La conclusión no es, necesariamente, que debamos anhelar la edad de CRONOS perdida sino que la norma de lo divino (causa de la felicidad) también es posible hoy (*Leyes*, 714 a, 716 c). Cuando PLATÓN habla en las *Leyes*, ya sin mito, de la primera edad del hombre, dice que la época presente procede de aquellos primeros hombres que sobrevivieron, en número reducido, a un cataclismo (678 a). Los primeros hombres no fueron la raza de oro de HESÍODO. PLATÓN les niega la virtud principal, la sabiduría o prudencia (679 e y sigs.). Como ejemplo del orden político de aquellos hombres primitivos cita a los cíclopes de HOMERO; los considera como salvajes y caníbales (680 d; 78 ae - 782 c). De esta exposición tan negativa se deduce que PLATÓN no consideró siempre lo primitivo como lo más perfecto y la evolución como degeneración. No obstante, en el mismo tratado de las *Leyes* encontramos ciertas concomitancias con la *República*, 544 a y sigs.; cuando el filósofo trata de relacionar sus ideas sociológico-políticas con hechos prehistóricos. El gobierno perfecto (la Monarquía primitiva del más sabio y divino de los hombres) de que se habla en el pasaje citado de la *República*, reaparece en *Leyes*, 677 e - 680 e (cfr. nota 23) como el gobierno originario bajo el mando del más anciano (del patriarca), cuyas tribus nómadas se asentaron en el Peloponeso con el nombre de Dorios (raza superior), sometiendo a los habitantes predorios (raza inferior). PLATÓN halla confirmada en la historia o prehistoria su teoría del Estado clasista creado por medio de la conquista. La clase inferior de los trabajadores también será una casta sometida violentamente; cfr. *Rep.*, 415 d-e (que citamos en la nota 23). Entonces, ¿por qué en *Rep.*, 369 bc, sostiene que el Estado se originó por acuerdo de los miembros del mismo, e. d., por un «pacto social», o sea, que también las clases inferiores aceptaron voluntariamente su papel en el Estado? Porque en su Estado «perfecto» lo ideal es que cada clase mantenga su puesto (así se realiza la justicia) y, además, se sienta satisfecha en su puesto, cumpla las funciones propias voluntariamente (esa es la virtud de la templanza, que corresponde a los trabajadores: *Rep.*, 430, y sigs.). El bien y la felicidad de éstos es dejarse guiar por la clase superior.

de no mantener la pureza de sangre de la clase dirigente: El Estado perecerá cuando sea regido por hierro y cobre» (*Rep.*, 415 c). Para evitar esa contingencia los gobernantes han de ser filósofos especialistas en eugenesia: en virtud de sus conocimientos matemáticos (del «Número Platónico») y dialécticos —hasta llegar a la intuición de la «Idea del Hombre» (del Hombre Perfecto, Superior)— logrará plasmar en realidad sobre la tierra una raza de «superhombres» o «semidioses» (*Rep.*, 500 d, 535 a-b 540 c) (58).

Si contrastamos el pensamiento de Sócrates con el de Platón, este filósofo, a diferencia de la concepción igualitaria de la justicia que proclama en el *Gorgias* (488 e y sigs.), ofrece en la *República* una idea totalitaria de la misma (434 a-b, 441 d): es injusticia lo que pone en peligro la estabilidad del Estado, a saber, que intenten los miembros de las clases inferiores ascender a las superiores; es justicia lo que favorece la estabilidad del Estado, a saber, que cada clase se aplique al desempeño de sus propias funciones. Así se identifica la justicia con el principio del régimen clasista y el privilegio de clase. La justicia no es una relación entre individuos, es una propiedad del Estado basada en una relación entre sus clases (59).

Si Platón en realidad propugna un naturalismo tan antiigualitario como Calicles o Trasímaco, ¿por qué polemiza con ellos? Porque la desigualdad natural, a los ojos de Platón, tiene una fundamentación social o estatal, como acabamos de ver. Los hombres son constitutivamente desiguales (e imperfectos) y por eso han de tener en la sociedad funciones desiguales. El Estado sí es autosuficiente; lo es todo. El individuo no es nada. A diferencia de Platón, Calicles y Trasímaco defienden un naturalismo antiigualitario *individualista*. En la nota 41, y en el texto correspondiente hemos visto cómo aparece Calicles atacando la teoría «proteccionista» del Estado y la justicia igualitaria. Para él las leyes de la *polis* son *arbitrarias* y *contrarias al derecho natural*, que exige que el hombre fuerte se sobreponga al débil. Las leyes igualitarias han sido creadas por los débiles, de acuerdo con sus propios intereses. La ley de la naturaleza, el derecho del más fuerte, domina la Historia de la Humanidad y de todos los seres vivientes. En este presunto hecho Calicles y Trasímaco tratan de fundamentar una exigencia: la abolición de las *leyes igualitarias democráticas*. A esta exigencia se podía replicar de la siguiente manera: si la naturaleza pide que mande el más fuerte y el pueblo demostró (por ejemplo en Atenas) que era el más fuerte, resulta que lo que reclama la naturaleza es la igualdad, ya que es eso lo que impone el pueblo. En el fondo, éste viene a ser el modo de razonar de «El Viejo Oligarca» en

(58) ARISTÓTELES propugna como PLATÓN la teoría del naturalismo antiigualitario (cfr. nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud antigua*, págs. 33 y sig.).

(59) Cfr. K. R. POPPER, o. c., págs. 90-91.

su *Constitución de Atenas*, a pesar de los ataques que lanza contra la democracia (60).

La posición de Trasímaco es idéntica a la de Calicles. Ya hemos indicado en la nota 43 y en el texto correspondiente que Platón en la *República* relaciona con el egoísmo e inmoralismo de Trasímaco la teoría «proteccionista» del Estado (61).

Las doctrinas del naturalismo antiigualitario, tanto las de Calicles y Trasímaco como las de Platón y Aristóteles decayeron con la llegada del helenismo. La obra de Alejandro favoreció la consolidación de la idea de la unidad de todos los hombres. La visión universalista de Alejandro encontró una plena interpretación teórica sobre todo en la filosofía estoica (62). Pero es justo

(60) Cfr. FERNÁNDEZ GALIANO: *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid, 1955 (obra colectiva), pág. 30. Cfr., asimismo, nuestro libro *Así nació el hombre occidental*, pág. 70. Tal parece ser también el tono de la réplica de SÓCRATES a CALICLES en *Gorgias*, 488 e y sigs., según POPPER, o. c., pág. 262, nota 48.

(61) Sobre CALICLES y TRASÍMACO, cfr. nuestro libro *Así nació el hombre occidental*, página 69, y nuestro artículo «Evolución del concepto de Nómos...», en *Miscelánea - Comillas*, 1969, pág. 10, con indicaciones bibliográficas. En el mismo artículo estudiamos la posición de TUCÍDIDES (págs. 11 y sigs.). Véase también *Así nació el hombre occidental*, páginas 69 y sigs. Este historiador expone la doctrina del derecho del más fuerte en las relaciones interestatales (no como opinión personal sino como móvil profundo de la conducta de determinados personajes de su obra como Cleón, Alcibiades y los atenienses en el «Diálogo de los Melios»: el Estado más fuerte tiende siempre por naturaleza a imponerse sobre los demás, buscando su propio interés, y ha de seguir una política de rigor con los Estados sometidos o será abatido). Lejos de hacer suya esta doctrina de la pura violencia, parece más bien condenarla. TUCÍDIDES muestra simpatía por los portadores de las virtudes tradicionales, por ejemplo, Nicías (VII, 86): censura la brutalidad de la sentencia contra Militene que Cleón quería hacer triunfar (III, 49). Y el hecho mismo de presentar a los atenienses en el «Diálogo de los Melios» como representantes de la doctrina en cuestión (narrando a continuación la atrocidad de los varones de la isla), parece dar a entender que el abuso del poder no sólo es inmoral sino que lleva aparejados peligros a la larga (prueba de ello fue la derrota de Atenas). TUCÍDIDES encuentra más aceptable el pragmatismo político (la doctrina del derecho del más fuerte por sí sola conduce a la destrucción de la sociedad: ésta no puede existir sin normas morales. Dichas normas no son la razón suprema en el obrar. La razón suprema es la propia conveniencia. Las virtudes son necesarias como medios). El pragmatismo, la tendencia utilitaria despojada de la pura violencia, es históricamente eficaz. El poder ejercido inteligentemente no es aborrecido por los súbditos, como hacer ver DIÓDOTO (III, 44 y sigs.), quien pone de relieve que la propia conveniencia exige la práctica de virtudes morales; por ejemplo, el trato humanitario, la clemencia (y no el terror) será lo que consiga la adhesión a Atenas de los súbditos del Imperio.

(62) Cfr. ERNEST BARKER: *From Alexander to Constantine...*, Oxford, reimpr. 1966 (I, «The Ideas and Ideals of Alexander», págs. 3 y sigs.; II, «Stoicism...», págs. 19 y siguientes). Cfr. también nuestro libro *Estudios sobre la esclavitud antigua*, páginas 51 y sigs.

resaltar una vez más que fue en Atenas donde se realizó un primer ensayo de acercamiento entre ciudadanos y extranjeros, libres y esclavos (tal como nos testifican precisamente —insistimos— los enemigos de la democracia ateniense), y ese ensayo halló su expresión intelectual en los teóricos del «pacto social» y del naturalismo igualitario.

ISIDORO MUÑOZ VALLE.

R É S U M É

Dans une étape d'isolement plus ou moins strict les membres d'une société considèrent les lois ou les coutumes traditionnelles comme aussi inévitables que les régularités atmosphériques ou cosmiques. Aussi bien les unes que les autres sont l'expression des décisions des dieux. Mais le contact avec d'autres peuples fit connaître aux émigrants et aux commerçants grecs des normes distinctes de celles de la propre patrie. Ils se rendirent alors compte du caractère conventionnel de celles-ci et de la possibilité de changement. L'oeuvre d'Hérodote condense les réflexions que les grecs avaient fait sur le conventionalisme (et à la fois sur la validité) des normes sociales. Protagoras (qui a influencé Hérodote) fut, en tant que représentant du "dualisme critique", le premier à formuler la théorie du "pacte social" sur l'origine de l'état, suivi par Démocrite et Arquelaos. Par contre, Licofrón n'a pas essayé de découvrir la nature de l'état en faisant des recherches sur son origine, sinon qu'il a considéré sa finalité ou fonctionnalité comme une exigence des concitoyens: surtout la protection des plus faibles contre les abus des tout-puissants. Après les représentants du "dualisme critique" viennent les défenseurs des doctrines "naturalistes". On affirme maintenant que les lois de l'Etat sont arbitraires et injustes: il existe une opposition entre elles et la nature; il est nécessaire de les réformer selon les exigences de la nature humaine. Ce qui est déconcertant c'est que le naturalisme se soit fondé sur des exigences totalement opposées: l'égalitarisme et l'humanitarisme (Licofrón, Alcidas, Antifontes le Sophiste, Euripides, Hippias, Filemon), et l'antiégalitarisme de Calicles et de Trasímaco, Platon et Aristote. Platon a consacré la plus grande partie de son oeuvre à démontrer l'inégalité naturelle entre les hommes, principe sur lequel il veut baser son état idéal. Ce philosophe combine deux types de naturalisme pour appuyer sa thèse de l'inégalité: le biologique (dans la mesure où est exigée la pureté raciale de la classe dirigeante afin d'éviter la décadence de l'état) et le psychologique ou spirituel (dans la mesure où l'on distingue les

types humains par la possession ou le manque de logos). La conception organiciste de l'état chez Platon offre une version psychologique: les trois parties qui divisent l'âme lui servent de modèle pour diviser son état en trois classes de gouvernants-philosophes, de guerriers et de travailleurs. Etant donné que la stabilité de l'état dépend de l'unité et de l'union de la classe gouvernante, c'est dans celle-ci que se concentre l'attention du philosophe. Les discordes, les luttes et les conflits sont dus au fait de ne pas maintenir la pureté de sang dans ce secteur de la société. La théorie organiciste de l'état de Platon est en relation avec sa conception totalitaire de la justice, exposée dans *La République*: l'injustice est ce qui met en péril la stabilité de l'état, c'est à dire que les membres des classes inférieures essaient d'arriver aux supérieures; la justice est ce qui favorise la stabilité de l'état, c'est à dire que chaque classe s'applique à s'acquitter de ses propres fonctions. Si réellement Platon propose un naturalisme aussi anti-égalitaire que celui de Calicles ou de Trasimaco, pourquoi cette polémique entre eux? Parce que l'inégalité naturelle, selon Platon, a un fondement social ou estatal. Les hommes ne sont pas égaux (et sont imparfaits), ils doivent donc avoir dans la société des fonctions inégales. L'état oui est autosuffisant: il est tout. L'individu n'est rien. Contrairement à Platon, Calicles et Trasimaco défendent un naturalisme anti-égalitaire individualiste. Les doctrines du naturalisme anti-égalitaire dégénèrent avec l'apparition d'Alexandre Le Grand qui a favorisé la consolidation de l'idée de l'unité de tous les hommes. Sa vision universaliste a trouvé sa véritable interprétation théorique surtout dans la philosophie stoïque. Mais il est juste de souligner que ce fut à Athènes que se réalisa le premier essai de rapprochement entre citoyens et étrangers, entre libres et esclaves, et cet essai trouva son expression intellectuelle chez les théoriciens du "pacte social", de la conception "protectionniste" de l'état et du naturalisme égalitaire.

S U M M A R Y

In a stage of more or less strict isolation the members of a society consider the traditional laws or customs to be as inevitable as the weather or the cosmic processes. Both are decided by the gods. But contact with other peoples drew the attention of Greek emigrants and merchants to customs different from those of their own country. It dawned upon them that the rules by which they lived were conventions that could be changed. Herodotus summarizes the reflections of the Greeks on the conventionalism (and validity) of social rules. Pythagoras, who probably influenced Herodotus, was, as the

representative of "critical dualism", the first to formulate the theory of the "social pact" as the origin of the State, followed by Democritus and Archelaus. Lychophon, on the other hand, did not attempt to discover the true nature of the State by investigating its origin, but by studying its end or function as a requirement of fellow-citizens: that, especially, of protecting the weak against the abuses of the strong. The representatives of "critical dualism" are followed by the advocates of the "naturalist" doctrines. From this moment on it is affirmed that the state laws are arbitrary and unjust: they and nature are opposed; they must be reformed in accordance with the requirements of human nature. But naturalism disconcertingly provided the basis for totally opposed lines of thought: egalitarianism and humanitarianism (Lycophon, Alcidas, Antiphon the Sophist, Euripedes, Hippias, Philemon) on the one hand and the anti-egalitarianism of Callicles, Trasimachus, Plato and Aristotle on the other. Plato devoted much of his work to showing the natural inequality of men, the principle on which he set out to base his ideal State. This philosopher combines two types of naturalism to support his thesis of inequality: biological naturalism, in that he requires the racial purity of the ruling class in order to avoid the decadence of the State, and psychological or spiritual naturalism, in that he establishes a distinction between those who possess and those who lack logos. Plato's organic concept of the State has a psychological aspect: the three parts into which he considers the soul to be divided serve him as a model for the division of his State into three classes: the ruler-philosophers, the warriors and the workers. Since the stability of the State depends on the unity and harmony of the ruling class, it is on the latter that Plato focuses his attention. Discord, strife and dissent are due to failure to maintain the pure blood of this sector of the community. Plato's organic theory of the State is related to his totalitarian view of justice as expounded in the Republic. According to this, injustice is what endangers the stability of the State when members of the lower classes attempt to rise to the higher; justice is what favours the stability of the State when each class concerns itself with the fulfilment of its own functions. If Plato really advocates a naturalism as anti-egalitarian as those of Callicles and Trasimachus, why then does he take issue with them? Because natural inequality has, in Plato's eyes, its basis in society, in the State. Men are unequal (and imperfect) and for this reason must have unequal functions in society. The State is self-sufficient, is everything; the individual is nothing. As opposed to Plato, Callicles and Trasimachus defend an individualistic, anti-egalitarian naturalism. The theories of anti-egalitarian naturalism declined with the arrival of Alexander the Great, who favoured consolidation of the idea of the unity of all men. The universalist vision of the Macedonian found its full theoretical

interpretation in Stoic philosophy. But it should in justice be pointed out that it was in Athens that the first attempt at rapprochement between citizens and foreigners and free men and slaves was made, and this experiment found its intellectual expression in the theorists of the "social pact", of the "protectionist" concept of the State and of egalitarian naturalism.

