

CAPÍTULO I

LA CIUDAD GRIEGA: LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

1. El mundo social de los helenos: la *polis*

El pensamiento, la ciencia y la filosofía occidentales tienen su origen histórico en las ciudades de la Grecia clásica. La especulación racional y la indagación científica del mundo natural y del humano de nuestro tiempo, no ya en Occidente, sino también en todo el mundo moderno, tienen sus raíces en la civilización griega. Nuestra deuda con ella es vasta y profunda. Sin ella apenas se explicaría la nuestra.

Por ello es menester comprender mínimamente su peculiar estructura social y su universo cultural. Alcanzaremos así un entendimiento adecuado del significado de la decisiva aportación de los fundadores remotos de nuestra propia concepción del universo y de la vida. Los problemas por ellos formulados y las soluciones que propusieron no han decrecido en importancia. Vivimos aún en gran medida en el mundo cultural que ellos forjaron. Los valores, creencias, perplejidades y aspiraciones del hombre moderno —occidental o no— son, en buena parte, los suyos, por muy considerables que sean también las diferencias.

Cuando surge la civilización griega propiamente dicha, tras el declinar de las sociedades arcaicas minoicas y cretenses, es decir, hacia el siglo VIII a.C., nos encontramos con que toda la Hélade está dividida en un gran número de estados minúsculos. Estados que son ciudades con su entorno rural inmediato, aunque algunas veces posean algunos otros territorios y hasta colonias más o menos distantes. Esa fragmentación —facilitada por islas, península, mares y costas continentales en Europa y Asia Menor— perdurará como algo inherente a la vida de Grecia. Siglos más tarde, toda ella experimentará una unión política territorial paulatina, pero sólo a causa de potencias externas que la fuerzan a ello, macedonias primero, romanas después. Esa forzada unión marcará también el lento fin de su existencia plural y el de su enorme capacidad creativa.

Una de las características más sobresalientes de la cultura griega clásica es que hay en ella dos tendencias simultáneas de signo contrario. La una inclina a cada comunidad a mantener sus lazos de identidad, creencia y solidaridad política y militar con los demás pueblos de la Hélade; la otra, la inclina a afirmar su autonomía y diferencia. Éstas para el griego significan, primero, autosuficiencia o *autarquía* y, segundo, autogobierno. Todo ello obedece a la doble convicción de que el único ámbito posible para un hombre civilizado es aquel que puede abarcar y discernir su entendimiento, y con el que puede identificarse emocionalmente. Sólo las comunidades con el tamaño y las características propias de la ciudad-estado responden a estos requisitos. La ciudad-estado equidista tanto del mundo tribal primitivo como del de los grandes despotismos orientales, vecinos del mundo heleno por el Este. La tribu, al hallarse a merced de un sinfín de peligros, carece de uno de estos rasgos, el de la posibilidad de discernir las cosas mediante el raciocinio secular o laico. Éste queda supeditado al pensamiento mágico, única interpretación factible del mundo, que hay que conjurar más bien que interpretar con la independencia de una razón mundana. Por otra parte, los imperios vecinos, egipcio y persa, carecen del otro rasgo, el emocional comunitario: en ellos el individuo no consigue siempre identificarse con el sistema político total, encarnado en un déspota. En Asia Menor la amalgama racial y territorial no permite lealtad alguna hacia las instituciones imperiales que son, por lo general, de índole fiscal y represiva. La ciudad-estado, en cambio, evita ambos extremos. Por ello el griego considerará bárbaros tanto a los hombres que viven esclavos de la naturaleza —las tribus del resto de Europa— como a los súbditos y vasallos de las inmensas tiranías asiáticas, sus incómodos y peligrosos vecinos orientales.

El desarrollo de una concepción crítica —racional, analítica, secular— de la vida humana y su dimensión social pudo tener lugar por primera vez merced a una serie de condiciones materiales excepcionales. Grecia es la más oriental de las tres penínsulas meridionales de Europa y, por tanto, la zona más cercana a las primeras grandes civilizaciones, sin ser absorbida por ellas. Por otra parte, su conformación orográfica es muy complicada, de modo que el país queda dividido en un número de valles, cuando no de islas. El mutuo aislamiento de estas zonas tiende a aumentar la individualidad de cada grupo humano que las habite. Este hecho separador queda compensado por otro elemento: el mar. Es fácil llegar de una a otra parte de la península balcánica —y, claro está, a cualquiera de los archipiélagos o islas— por vía marítima. El mar es para los griegos el camino natural, pero un camino con límites. El Mediterráneo es un mar cerrado cuyas distancias son fácilmente mensurables, lo que quiere decir que es una buena escuela de marinos. Si los griegos no se hubieran hecho a la mar, su civilización no hubiera existido. «¿Cómo pueden meros labradores —dirá el gobernante demócrata ateniense Pericles—, sin conocimiento del mar, alcanzar cosa alguna digna de ser notada?» El intercambio de ideas y bienes que facilita el mar enriquece la imaginación helénica, mientras que la rocosa complejidad geográfica de su país le inculca un sentido de la medida y pone límites precisos a sus comunidades.

El griego es, pues, a la vez localista y perteneciente a su comunidad étnica más amplia: sus Olimpiadas, con las que contaba el paso de los años —la primera se celebró en el 776 a.C.—, eran justas deportivas, poéticas y religiosas a la vez, en las que se sublimaba la rivalidad bélica entre ciudades al tiempo que se afirmaba la diversidad helénica, pero también la íntima unidad de todos sus pueblos hermanos. La entronización del deporte y de la concurrencia pacífica como parte de la convivencia entre elementos antagónicos pero también afines por estirpe, lengua y religión es otra aportación crucial de los griegos a nuestro mundo de hoy. Sus raíces remotas se hallan en la concepción homérica de la competitividad, de la emulación heroica por la distinción entre los individuos de un mismo linaje o comunidad. La envidia destruye. La emulación, en cambio, estimula la creación. Permite la concurrencia pacífica entre rivales que no pretenden destruirse mutuamente ni subyugar el uno al otro.

Son esas las virtudes arcaicas (pero perdurables) que ensalza la *Ilíada*, poema que, junto a la *Odisea*, se convirtió en texto educador de generación tras generación de gentes griegas. En ambos poemas triunfa la individualidad, la afirmación de la voluntad y la libertad contra el hado, pero también la lealtad, la fraternidad y el sacrificio por los demás.

Volvamos a las ciudades-estado: éstas gozaban, en gran medida, de una natural autarquía económica. Aunque la Grecia clásica distaba mucho de ser un paraíso de abundancia, la riqueza de su suelo y la bondad de su clima garantizaban un mínimo de ocio a sus primeros moradores. En Grecia no sólo el poderoso, sino gran número de sus habitantes sabían lo que era holgar. La holganza «origina la contemplación del mismo modo que la necesidad fomenta la creación de los ingenios técnicos que llamamos inventos. El campesino griego comprendía y gozaba de la profundidad y sutileza de Eurípides, pero jamás pensó en crear una máquina tan sencilla como el molino de viento», dirá un observador. El contraste entre estos dos tipos de logro, el especulativo y el técnico, nos debe dar una clave más para entender algunos de los límites que jamás supo trasponer la mente antigua. Pero lo que más nos interesa son precisamente los límites que traspuso, sobre todo en el terreno de las ideas sociales o acerca del hombre.

Otros son los factores que también influyeron en la creación del universo social del hombre clásico. Así, por ejemplo, Fustel de Coulanges, en un estudio clásico, *La ciudad antigua* (1864), demostró la importancia que tuvo la religión aria para las instituciones democráticas y la de éstas para el fomento de los hábitos de raciocinio que florecieron en las ciudades-estado. La ciudad-estado abarca lo político, lo religioso y lo económico, pero es también una escuela para pensar libremente y una moral de convivencia entre gentes libres, es decir, una forma de vida sin precedentes.

En griego, el nombre de la ciudad-estado es *polis*. La expresión «ciudad-estado» traduce muy pobremente el sentido de la palabra griega. En adelante usaré el nombre de «polis» con frecuencia, pues la transcripción parece más adecuada que la traducción. Algunos autores han propuesto otros nombres, como el de «ciu-

dad tribal» o «ciudad estirpe». Aunque es mejor decir simplemente polis, estos últimos no van desencaminados. En efecto, la ciudad-estado griega posee, en sus primeros siglos, la unidad y las virtudes políticas características de las tribus tras-humanas, en las que el sentimiento de pertenencia al grupo y el conocimiento mutuo personal y directo son tan descollantes. Por otro lado, sin embargo, la polis es un estado territorial donde tiene lugar toda la gran variedad de las actividades humanas —la agricultura, la liturgia, la política, la enseñanza, el comercio—, que son las condiciones necesarias para la existencia de cualquier cultura superior.

A una tribu se pertenece sólo por estirpe. Por ello los estados griegos no sabrán nunca resolver el conflicto entre ciudadanos, por una parte, y extranjeros y esclavos, por otra. Los últimos, por mucho que convivan con el cuerpo de ciudadanos, nunca serán asimilados a la ciudadanía durante la era clásica de la historia helena. Tampoco lo serían las mujeres. Mas estas limitaciones, graves sin duda alguna, no deben cegarnos ante el logro que significa la instauración de la ciudadanía entre los moradores de la polis.

La polis es, pues, la única unidad política pensable para el heleno, hasta para sus filósofos más grandes e imaginativos. Aunque una polis griega intentara poseer la hegemonía sobre las demás, jamás pretendía reducirlas a meros apéndices de su propia estructura política, porque ello significaría la transformación del propio estado dominante. Su mantenimiento armonioso era un objetivo más importante que el convertirlo en capital central de un gran territorio. Hasta las colonias fundadas por una ciudad-estado en algún lugar de la cuenca mediterránea pasaban a ser en sí estados independientes, aunque estuvieran unidas por religión y por pactos de ayuda y paz con la metrópoli fundadora. (Metrópoli: ciudad medida, imagen de referencia para la colonia.) Y todo ello, sencillamente, porque el griego pensaba que el gran estado territorial no está hecho a la medida del hombre. Por eso hay que insistir en que la polis es para el griego, ante todo, una ética y una forma de vida. El teatro, los festivales religiosos, las discusiones en la plaza del mercado, las decisiones bélicas o comerciales, todo ello es para el griego vida política o de la polis. No es que confunda unas cosas con otras —la capacidad analítica es una de sus virtudes—, sino que las concibe integradas en un conjunto único, en el que la vida social espontánea fluye por el cauce ordenado de la comunidad helena, un cauce que hace posible, por primera vez en la historia, el paso del pensamiento mítico al pensamiento crítico, es decir, del dogma a la razón. Su civilización consistió en un primer avance hacia el predominio de la razón en el entendimiento de la naturaleza, en el del alma humana y en el de las relaciones entre los hombres.

2. La ciudad de los lacedemonios y la ciudad de los atenienses

Para ilustrar mejor la naturaleza de la polis griega, conviene que nos refiramos a alguna polis en concreto. La variedad, dentro de los rasgos comunes, es la característica más sobresaliente del conjunto de los pueblos helénicos. Sin em-

bargo, la descripción de sus diversos modos de organizar la vida en sociedad no es demasiado difícil si tomamos como ejemplos los dos casos paradigmáticos, Esparta y Atenas. Cada una representa con un cierto grado de pureza una de las dos vertientes de la civilización griega, la dórica y la jónica. La primera entiende la vida como sacrificio, servicio y heroísmo. La segunda, como un goce, una independencia y un arte. No obstante, ambos pueblos poseían también, en medida considerable, todas estas virtudes a la vez.

En el curso de las invasiones dorias, una de las ramas de este pueblo norteño ocupó la Laconia, parte sudoriental de la península del Peloponeso. Después de haber subyugado a la población del valle del río Eurotas, que discurre por el centro del país, esta tribu se estableció en sus orillas, en una ciudad que nunca perdió un aire de campamento militar y que se llamó Esparta. Los conquistadores se llamaban «lacedemonios». La organización política que, con el transcurso del tiempo, fue afincándose en Esparta y sus dominios, posee abundantes rasgos que la oponen precisamente a los más originales y característicos de las ciudades-estado griegas. En efecto, el sistema espartano estaba basado en el mantenimiento de un dominio, por parte de los espartíatas, directo y absoluto sobre las vidas de sus numerosos vasallos, llamados «helotes». El estado de los lacedemonios en este sentido era idéntico a cualquier otro no griego, en el que un grupo conquistador mantenía por todos los medios a su alcance su supremacía sobre los sojuzgados. Pero en una cosa se diferenciaban los espartanos: la sociedad lacedemonia quería conformarse según los principios de un ideal. En seguida veremos en qué consistía. Este hecho es el que da a Esparta su enorme interés en el terreno de las ideas sociales. Ya en los tiempos primerizos de la civilización helénica, era frecuente discutir las ventajas y los inconvenientes de la organización social y la forma de vida espartanas. El ideal político espartano ejerció una fascinación considerable en la mente de Platón, por no decir en la de pensadores y políticos de todos los tiempos. Su estabilidad e inmutabilidad aparentes, la claridad y rigidez de sus instituciones, han atraído desde entonces tanto las mentes de los filósofos como las de los desengaños de las democracias en crisis. Mas la verdad —ignorada por muchos admiradores del orden espartano— es que, como dijo el ateniense Tucídides, Esparta, «más que ninguna otra ciudad griega, estaba desgarrada por las disensiones intestinas».

Como se ha indicado, la clase dominante era la de los espartíatas, descendientes de los conquistadores. Sus vasallos se componían de dos grupos: el primero, estaba formado por los helotes, esclavos del estado espartano, y no de individuos particulares; el segundo, consistía en los llamados periecos, gentes que gozaban de libertad, pero que eran excluidas de toda decisión bélica o política. Es curioso descubrir que la situación económica de los helotes no era del todo mala; se les obligaba a contribuir con una cuota fija de su trabajo, y los espartanos les dejaban a cambio incrementar sus bienes cuanto quisieran. La opresión era más bien la del estado-policía. Abundaban los agentes secretos enviados por el gobierno que liquidaban a todo helote de apariencia peligrosa, sin juicio ni explica-

ciones. Naturalmente, ello provocó innumerables rebeliones, de las que sabemos poco, pues la clase gobernante se cuidaba bien de mantener el secreto sobre su existencia. La censura política y la tergiversación de la historia a manos del dominador encuentran ya en Esparta precedentes remotos.

La constitución política espartana se debe a una reforma o serie de reformas, a principios del siglo VII a.C., cuyo origen se atribuye al probablemente quimérico legislador Licurgo. Esta reforma no afectó a las relaciones entre espartanos y helotes, sino a la organización interna de la vida de los primeros. En primer lugar, Esparta poseía una asamblea popular formada por todos los ciudadanos varones mayores de edad. Esta asamblea era la verdaderamente soberana. Aunque elegía un importante consejo y unos supervisores o éforos, la asamblea poseía la última palabra en todo asunto vital. Quedaban dos reyes, con poderes muy limitados, que presidían sobre el estado y la Gerusía o Consejo de ancianos, ambas instituciones meros restos de la constitución anterior, mucho más aristocrática. Vemos así, pues, que, dentro del cuerpo de ciudadanos, el cambio político conocido con el nombre de «reforma de Licurgo» consistió en una democratización evidente, aunque ni el número de los espartíatas con plenos derechos ni sus formas de vida puedan permitirnos considerar a Esparta como democracia. (Sí podemos, por otra parte, destacar que el socialismo occidental tiene su más remoto origen en la ciudad lacedemonia. Claro está que se trata de lo que podríamos llamar un socialismo de estado, y además con características marcadamente castrenses y elitistas.) En plena niñez, el ciudadano pasaba a la tutela directa del estado y dedicaba su vida enteramente a la profesión militar. Cuando no estaba ocupado en una expedición bélica, vivía en cofradías, compuestas por ciudadanos que eran miembros de su misma unidad de combate. Estas cofradías comían en refectorios colectivos. La vida de los ciudadanos era frugal y dura aun en tiempos de paz. He aquí, pues, que la explotación de los helotes no conduce a los espartíatas a la molicie o, sencillamente, a una vida desahogada. Ello se debe, como he señalado, a que en Esparta lo importante era realizar un ideal, vivir conforme a unos principios paradigmáticos. En ello vemos bien claramente el sello de lo heleno. El ideal de Esparta imponía una austeridad excesiva, y hasta una abnegación individual demasiado en contra de las tendencias generales de la vida griega, pero no dejaba de ser un ideal y, por ende, de fascinar a los demás helenos, fueran amigos o enemigos del pueblo lacedemonio.

Atenas creció y consolidó sus instituciones durante el mismo período que Esparta, pero en sentido opuesto. En vez de ser una ciudad continental, Atenas se alza a orillas del Egeo, en el centro de la península ática, con un puerto excelente, el Pireo. Sus pobladores eran jonios, y parece que sufrieron menos que otros pueblos de este grupo griego el embate de las invasiones dorias. Quizá por esta razón, más el hecho de ser los jonios los pueblos más cercanos a otras civilizaciones del Asia Menor, Atenas pronto empezó a desarrollar una original cultura. Desde el punto de vista político, ésta se plasma nada menos que en la creación de la primera democracia que conoce la historia. Esto tuvo lugar tras la progresiva disolución del

poder monárquico en el Ática y la concentración en torno a la Acrópolis de las tribus que la poblaban, en un plano de igualdad política.

Conocemos con bastante precisión las instituciones de la democracia ateniense, sobre todo después de la reforma en ellas introducida por Solón (594 a.C.) y después por Clístenes (507 a.C.). La más importante de ellas era la Ecclesia o asamblea general de los ciudadanos. Todos los varones mayores de edad podían asistir a ella y participar en sus deliberaciones. Lo crucial en ella era el derecho a hablar francamente que poseía cualquiera que lo deseara, sin temor alguno a las represalias de los poderosos. La democracia, descubren los atenienses, no consiste sólo en la representación política a través del voto, sino también en la participación libre y sin peligro en la conversación pública. Se legitima así la discrepancia en nombre del respeto debido a todo hombre libre como miembro del cuerpo político, esté o no conforme con las decisiones de los demás o con las leyes a las que, en todo caso, debe obedecer, pero que puede intentar cambiar. Tener la voz y la palabra sin riesgo para la seguridad y paz propias y las de nuestros allegados y familia puede parecer, veintiséis siglos después, algo elemental. A pesar de que las tiranías y totalitarismos del siglo XX y aún del XXI muestran la grandeza de semejante innovación en la Atenas del siglo VI a.C., conviene recordar su alcance y originalidad. Representa la atribución de dignidad e inviolabilidad a todos los ciudadanos, por el mero hecho de ser miembros de una comunidad política compartida.

Comoquiera que el tamaño de la Ecclesia era excesivo para que funcionara eficazmente, había un Consejo de los Quinientos que venía a ser el parlamento de la ciudad, y que era el que normalmente iba legislando y marcando las directrices políticas. Junto a estos dos cuerpos políticos hallamos el Consejo del Areópago, especie de cámara alta parlamentaria, reminiscencia aristocrática, y los tribunales con jurados populares. Estas instituciones, en sí, no harían de Atenas una democracia, pues todos los estados griegos, fuere cual fuere su constitución, poseían asambleas deliberantes. Lo importante del estado ático era la forma de acceso del ciudadano al poder y su participación en la vida general de la sociedad. En efecto, el ateniense entendía que la participación activa en la vida política era una de las atribuciones de todo ciudadano normal. El hombre ajeno a la política —apático o indiferente, encerrado en sí mismo— era considerado imperfecto y vicioso. La actividad pública era, pues, una virtud.

Era también esencial que el poder, además de responder a los deseos de los ciudadanos, estuviera distribuido entre ellos equitativamente. Con este fin, las leyes atenienses preveían que los cargos públicos fuesen repartidos echándose a suertes, en su mayor parte. He aquí una peculiaridad descollante de la democracia ateniense, muy diferente de la idea más moderna de democracia representativa, es decir, mediante votación. A través de esta lotería política, cualquier ciudadano alcanzaba un puesto de responsabilidad, y el privilegio o las añagazas del politiquero eran así eliminadas en parte. Por otra parte, Atenas no se constituye en un gobierno centralista, a pesar de su pequeñez, sino en un conjunto de barrios, mal

llamados tribus o *demos*, con autonomía administrativa, y de donde salen los candidatos para la Asamblea de los Cincuenta, una sección reducida del Consejo de los Quinientos, y que poseía aún más capacidad de maniobra y eficacia. Este Consejo reducido tenía un presidente, quien, por serlo, ocupaba la autoridad suprema de la ciudad-estado. Tal honor sólo podía poseerse durante un día y una sola vez en la vida. Hasta ese extremo de sana desconfianza llegó la actitud del pueblo ateniense frente al poder prolongado de una sola persona.

El funcionamiento del Consejo dependía de que la Asamblea popular le permitiera actuar, para lo cual tenía que ganarse la voluntad y la opinión públicas. Pero el pueblo ejercía su control sobre el gobierno más claramente a través de sus tribunales. Éstos estaban formados con individuos nombrados por los *demos* y podían juzgar, sin apelación, a cualquier ciudadano. Así, aquellos que poseían cargos de responsabilidad podían ser perseguidos criminalmente y castigados por un tribunal. Aun antes de ocupar un cargo, los tribunales populares podían someter a examen al candidato. Los atenienses estaban muy conscientes de la identidad entre pueblo y tribunales, y muy celosos de que la fuerza de éstos no disminuyera, única manera de que su democracia subsistiera con toda su delicada estructura.

Hay enormes diferencias entre la democracia helénica y la de nuestros días. Aunque el ateniense desconocía los derechos de los no ciudadanos o de los esclavos, las democracias contemporáneas, en cambio, son a menudo mucho más restringidas en la capacidad de participación auténtica de sus ciudadanos en el poder público. Además, con todos sus defectos, Atenas establece unos principios indiscutidos por todo hombre que se considere demócrata tanto hoy como entonces: responsabilidad del hombre público ante la ley, límites de competencia, límites temporales en el ejercicio de su cargo, soberanía popular, obediencia cívica a la ley promulgada, vida política activa de toda persona responsable. Detrás de todo esto hay un conjunto de actitudes racionales que sostienen el edificio político. Entre ellas está la validez suprema de la discusión política y pública de los asuntos comunes —la conversación política pública— y la desconfianza ante el uso arbitrario de la fuerza. La democracia deliberativa, con su discusión y diálogo públicos implica una fe en el libre examen de los problemas comunes. El ágora de Atenas fue en principio el lugar del mercado, y más tarde el de las reuniones de la asamblea popular. Es además el sitio donde día tras día los ciudadanos se reúnen en corros inoficiales y deliberan incansablemente sobre todo aquello que les parece pertinente. Esto, combinado con la idea de la voluntariedad esencial de la participación política, hace que se desvanezca poco a poco el predominio de la coerción y la violencia, sustituidas por los principios de la cooperación y el respeto a la ley. Surge así esa nueva forma de organizar la vida en común basada en la idea del «gobierno por la palabra», idea que excluye, en la medida de lo posible, tanto la arbitrariedad política como el peligro de tiranía. Ser ciudadano es tener voz, además de voto.

3. La épica como origen de la reflexión social: Homero y Hesíodo

Los ciudadanos de las polis griegas, en un principio, educaron sus mentes y cultivaron sus extraordinarias virtudes cívicas mediante la mítica y la poesía. La filosofía, incluso la filosofía política, nació junto a la poesía épica. Sin embargo, se oye decir que las primeras muestras de la filosofía lo fueron de la metafísica. No vamos a discutirlo, pero es necesario poner de relieve que la más antigua de las obras poéticas de Grecia, la *Iliada*, de Homero, es una fuente tan rica para la filosofía social como puedan serlo para la metafísica o la ontología los más antiguos vislumbres de los primeros filósofos, los llamados presocráticos.

La obra de Homero, naturalmente, no es especulativa. Y, sin embargo, sus versos solemnes y sencillos representan una declaración tan terminante de racionalidad, libertad y dignidad para el hombre frente a los dioses y a las fuerzas oscuras de su hado, que andaríamos equivocados si la descartáramos en este libro. Con la *Iliada* estamos todavía en el terreno de lo mítico, tanto como podamos estarlo con cualquier poema oriental, por ejemplo el de *Gilgamesh*, el canto épico sumerio, que es el más antiguo del mundo y que fue compuesto hacia el año 2000 a.C. Pero además, junto a estas raíces profundas en la visión primitiva, en la que lo misterioso tiene importancia capital, hay elementos mucho más seculares. En la *Iliada*, y también en la *Odisea*, se describen las pasiones y los sufrimientos de los hombres como tales, con toda su complejidad psicológica y, muy a menudo, sin referencia a fuerzas o causas extrahumanas o sobrenaturales. No es posible desarrollar una filosofía sin haber antes conocido a fondo cómo es el hombre, cuáles son sus motivaciones, cuál es el alcance de su poder y cuáles son sus conflictos. La *Iliada* establece esta base para el pueblo griego. La violencia y la ternura, la vanidad y la humildad, la defensa del terruño, la invasión de lo ajeno, todo esto está no ya implícito, sino explicado con la profundidad de que sólo la poesía es capaz y Homero, inigualable. Pero hay algo más, muy significativo para el desarrollo ulterior de la filosofía de la sociedad: Homero comprende y explica al enemigo. Más que simpatía, hay piedad por el troyano. Esto es importante porque, aparte del valor sentimental que pueda tener, supone una capacidad incipiente de «ponerse en el lugar del otro», de ver las cosas con un nivel de objetividad e imparcialidad sin el cual no es posible componer una sola línea ni concebir nada aceptable en un terreno tan difícil como es el de la teoría y la ciencia social.

La *Iliada* y la *Odisea* nos informan abundantemente acerca de la estructura social de la Grecia más antigua, de la mentalidad de su nobleza, de sus actividades, sus valores, sus creencias. Esto es mucho menos relevante, empero, que el hecho recién mencionado de que ambas obras posibilitan un enfoque especulativo en el terreno de lo social. Poca duda cabe de ello cuando sabemos que todo el sistema educativo heleno giró, durante varios siglos, en torno a estos dos poemas. El niño griego aprendía en sus versos una imagen del mundo, unas máximas de conducta. Las polis, tan diferentes entre sí, poseían todos estos poemas en

común, en los que basaban su pedagogía elemental. Y la pedagogía es una de las técnicas sociales de aprendizaje. A medida que transcurrió el tiempo, la obra homérica, con sus rasgos aristocráticos, fue distanciándose de la realidad más democrática de la vida de las ciudades helenas. Sin embargo, su función como texto fundamental educativo siguió siendo el mismo. Visto desde nuestra perspectiva, no podemos decir que eso fuera contraproducente, sino que seguramente la *Ilíada* y la *Odisea* estimularon la imaginación de los griegos y les afianzaron en sus creencias acerca del valor individual y al del hombre frente a unos dioses demasiado humanos para merecer una subyugación ciega a sus dictados. Sin embargo, las invectivas de un Platón contra la poesía se deben, en gran parte, a su incomodidad ante la general aceptación de tantos mitos que, a su entender, impedían el desarrollo de un pensamiento más riguroso y profundo. El mismo estilo de Platón, sin embargo, revela sus raíces en la épica de Homero.

Mas no es en la epopeya homérica, sino en el poema *Los trabajos y los días*, la de Hesíodo, donde puede detectarse por vez primera un esfuerzo deliberado encaminado a dilucidar cuestiones sociales. Naturalmente, se trata de un poema y no de una obra especulativa, pero posee un alto contenido crítico. En primer lugar, Hesíodo se coloca en una actitud distante frente a la sociedad griega de fines del siglo VIII a.C., que le parece haber desertado de sus ideales arcaicos y haber degenerado en muchos aspectos. Hesíodo pertenecía a una de las comunidades griegas de Beocia que iban intensificando su vida comercial. Hesíodo, alzándose contra ello, se aferra a la idea de que lo natural para el hombre es el trabajo agrícola y la ligazón a la tierra. Ésa es su idea central, y de ahí surge su canto al trabajo manual, cosa no muy común en los escritores de la Antigüedad. Mas, para el poeta, el trabajo no es principalmente una fuente de riqueza, sino el medio para una vida moralmente recta. Con Hesíodo comienza la literatura moralizante europea que ataca a la pereza como fuente de todos los vicios. No todos los escritores habrían de estar de acuerdo sobre esta idea; por el contrario, en la Grecia y la Roma clásicas, lo corriente será creer que el trabajo manual supone el envilecimiento y el acercamiento al estado animal, y que por ello conviene dejarlo a los esclavos. Si el mundo antiguo hubiera seguido el camino trazado por Hesíodo, no sólo su economía, sino la historia en general hubiera seguido muy diferentes derroteros.

Hesíodo es un conservador *sui generis* a quien molesta tanto la estulticia de los ricos como la vulgaridad de las multitudes ignorantes de las ciudades. Él querría volver a la pequeña empresa agrícola familiar, donde la economía dineraria es mínima. Esa vuelta al pasado, combinada con su idea de que la situación presente representa un deterioro evidente de la sociedad, le hace concebir toda una filosofía pesimista de la historia. Han existido varias generaciones o «razas», como él dice, de hombres, cada vez menos perfectas y poderosas. Según él, los hombres de su época pertenecían a la Raza de Hierro, a cinco generaciones de distancia de la Raza de Oro, que provenía directamente de los dioses. Esta creencia parece que estaba bastante generalizada entre los griegos. La misma *Ilíada* la refleja, pues en ella hay una clara gradación descendiente de dioses a semidioses, y de éstos a hé-

roes; los hijos de los semidioses son sólo héroes, y los de éstos, hombres, con todas sus limitaciones. Ahora bien, Hesíodo hace, a partir de estos mitos, una serie de generalizaciones. Por ejemplo, imagina que, si la sociedad ha de seguir degenerando, lo único que puede ocurrir al final es una situación de caos completo. Será una guerra de todos contra todos, precedida por un alzamiento general de todas las gentes, tanto de los ricos como de los desheredados de la fortuna. Hesíodo, pues, nos da la primera visión apocalíptica de la historia y, además, la idea de la guerra universal y hasta de la revolución. Esta noción habría de tener especial atractivo para muchos de los pensadores políticos del futuro.

Con Hesíodo presenciamos el paso del concepto de la *areté*, o virtud, en el sentido homérico —valor y virtud guerrera— al sentido de virtud en el trabajo. La labor humana comienza a considerarse por sí misma como forma de heroísmo, y el trabajo como la mayor fuente de nobleza. La novedad moral no es menor. Además, Hesíodo hace que el trabajo esté presidido por el derecho y la justicia, y no por el poder del más fuerte. Con motivo de un vulgar pleito jurídico en que se ve envuelto contra su propio hermano, Hesíodo da al derecho el valor de una lucha entre los poderes del cielo y de la tierra por el triunfo de la justicia. Eleva así un suceso real de su vida al noble rango y a la dignidad de la verdadera epopeya. Es éste el gran mérito de Hesíodo, el haber visto grandeza en el trabajo cotidiano del labrador, en la lucha contra los atropellos judiciales que sufren los humildes, en los anónimos e innumerables sacrificios de las gentes desconocidas. En Hesíodo, esa voz inigualada de la Grecia rural, la dignidad de la persona humana encuentra su primera expresión y defensa coherente. A su vez, tal dignidad sólo puede ser respetada, para muchos griegos, en condiciones de democracia. Sigamos, pues, explorando su naturaleza en el mundo clásico.

4. La democracia: Solón

Por haber inventado la democracia, la concepción del mundo político por parte de los atenienses requiere una atención especial. De los muchos intérpretes griegos que de ella existen, tres merecen especial atención: Solón, Pericles y Tucídides. Veamos ahora la aportación del primero.

La grandeza del legislador estriba, las más de las veces, en expresar en forma de ley fuerzas latentes en la sociedad de su tiempo, y que requieren, en justicia, su aserción positiva en el terreno de lo jurídico. Ésta fue la excelencia de Solón (639-559 a.C.), el legislador más grande que Atenas tuvo. Cuando Solón se dispuso a intervenir en la constitución o conjunto de leyes públicas de Atenas, esta ciudad sufría una aguda crisis económica y ello se debía, en gran parte, a que sus leyes eran inadecuadas a la nueva relación surgida entre las diversas clases sociales, que hacía necesario que se promulgaran nuevas normas para regularla. Solón lo hizo, simplificando una situación caótica y, lo que es más importante, limitando los derechos de los acreedores, quienes, antes de sus leyes, tenían poderes extraordina-

rios sobre los deudores. Baste con decir que les podían reducir a la esclavitud temporal y, a veces, de por vida. Con ello Solón expresaba una concepción moral del hombre que ya irradiaba alrededor del año 600 a.C. el templo de Apolo en Delfos. El oráculo délfico venía a ser una fuente de educación ética para los griegos. Su mejor expresión la tenemos en la célebre regla «nada en demasía», que tan bien dice del equilibrio y armonía a que tendió gran parte de la concepción griega del hombre y su sociedad. Las ideas políticas de los contemporáneos de Solón, y en especial las de este último, estaban orientadas hacia la aplicación de las lecciones del límite y la moderación a la esfera de la vida social y política.

Solón pensaba que estos principios podían ponerse en práctica en el seno de la comunidad política. Ni él ni ninguno de sus contemporáneos podían pensar en la abolición de las diferencias económicas que separaban a los hombres, pero sí que el establecimiento de leyes, a la vez limitadoras de los derechos de las personas poderosas y protectoras de los indefensos, podría estabilizar la situación. La moderación era, pues, lo que entraba por primera vez como elemento constitutivo de una concepción sociopolítica. Así podía Solón escribir en una de sus elegías:

A las gentes di el poder que necesitaban, sin arrancarles el honor que merecían, ni conferirles más de lo debido: respondí de que los hombres influyentes y famosos por su riqueza no sufrieran injustamente: y estuve, escudo en mano, guardando tanto a los ricos como a los pobres, y no permití que ni los unos ni los otros triunfaran inicuaamente.

En otras palabras, Solón introdujo en la vida de la democracia la equidad, el equilibrio, el compromiso y el pacto entre las diversas clases sociales, el acuerdo negociado en sustitución de la lucha cruenta. Aunque la tiranía de Pisístrato (561-528 a.C.) quiso acabar con sus reformas, la restauración democrática a partir del 514 las consolidó plenamente. Si a esto añadimos que Solón fue quien estableció el derecho de libre asociación en Atenas, nos percataremos de que en él se dan ya dos de los tres supuestos principales de todo el pensamiento político verdaderamente democrático, a saber, el de la igualdad ante la ley, y el del derecho a la libertad de organización, opinión y cultos. El tercero, el de que sea el pueblo en su conjunto el que ostente y ejerza la soberanía y aun el poder es un principio al que también llevaría la historia griega posterior, pero que él mismo no llegó a prever en todo su alcance.

5. La democracia: Tucídides y Pericles

Fue el gobernante Pericles (495-429 a.C.), y no Solón, quien dio a la democracia una expresión teórica amplia, pues se salía del mero marco de lo legal. Según el hisotriador Tucídides nos lo presenta en su *Guerra del Peloponeso* —donde relata la lucha de Atenas contra Esparta— el gobernante Pericles concebía la

democracia como un estilo de vida peculiar, en el que la idea de libertad individual se conjugaba armoniosamente con la lealtad a la patria, que era la ciudad-estado. En la célebre Oración Fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles y que, según él, éste pronunció durante las exequias de los primeros soldados atenienses muertos en la guerra contra Esparta, se dicen, entre otras cosas, las siguientes:

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor. De acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, así es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer algún beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama. Y nos regimos liberalmente no sólo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver. Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia, y a las que, por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple.

De una atenta lectura se induce que aquello que Tucídides desea subrayar en el pensamiento de Pericles —y quizás en el suyo propio— es que el gobierno democrático no es tan sólo un gobierno que está en manos de la mayoría de los ciudadanos en vez de estarlo en las de una minoría, sino muy especialmente que en su seno existe y florece la vida privada y el derecho de cada cual a ser diferente y cultivar su propia vida según su criterio. Así pues, el derecho a la intimidad y la noción de privacidad —tan importantes para la cultura individualista moderna— tienen sus lejanas raíces en la Grecia clásica. Además, según Tucídides, y quizá también según Pericles, la armonía general de la cosa pública se refleja en el carácter y la personalidad de quienes de ella se ocupan, ennobleciéndoles.

Junto a esta bella concepción de la democracia, Tucídides expresó también en su *Historia* otras ideas rectoras de la política de Atenas, sobre todo la de imperio y hegemonía. Ésta contradecía en mucho los principios democráticos que reinaban en la ciudad de Pericles. Con una intuición estupenda, Tucídides no expresó la contradicción en forma expositiva, como en la Oración Fúnebre, sino que la plasmó a modo de diálogo, el llamado Diálogo Melio. En él, los delegados atenienses que van a la débil e insubordinada isla de Melos manifiestan la

teoría política de la fuerza: el menos poderoso debe obedecer al más poderoso, por el mero hecho de su fuerza superior. En este diálogo, son los melios quienes hablan en nombre de la decencia y del derecho y no los atenienses, que son demócratas en su propia casa pero imperialistas en la ajena. Desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas, la contradicción que se produjo en Grecia entre democracia e imperio, con todo y ser importante, no lo es tanto como el mero hecho de que se desarrolla, con bastante éxito, una refinada concepción de la coexistencia humana bajo el signo de la libertad y la gestión común de los asuntos públicos. La desigualdad entre potencias no justifica nunca que la mayor intimide a atropelle a la menor. Muchos siglos más tarde, en nuestros propios días, la cuestión sigue viva.

6. Ideas políticas de los atenienses: ley natural y ley humana

El que los atenienses se gobernaran a sí mismos en una época de rápidos e intensos cambios políticos y económicos les obligó a una honda actividad especulativa acerca de la naturaleza social del hombre y el mejor modo de hacer posible la convivencia. Durante aquel tiempo, y sobre todo a partir de fines del siglo V a. C., abundan los textos que lo reflejan. En primer lugar, era inevitable cultivar cierta ciencia política comparada, dada la configuración de Grecia y el mundo de su entorno. El primero de los ejemplos en este sentido lo encontramos en el fundador de la ciencia histórica, Heródoto, quien, a fuer de tanto viajar, quiso comparar los regímenes políticos posibles. Puso las comparaciones, por razones del relato de sus *Historias*, en las improbables bocas de tres príncipes medos. Cada uno de ellos aboga por un género diferente de gobierno: el monárquico, el aristocrático y el democrático, y cada cual hace una crítica de los otros dos. Más tarde esta tipología había de ser refinada y superada por Aristóteles, como se verá, y heredada por la filosofía política moderna, con las modificaciones pertinentes. A esta suerte de discusión comparativa entre los diversos modos de gobernar le esperaba, pues, un gran futuro.

Cuando los atenienses se planteaban cuál era la mejor manera de gobernar a los hombres, presumían que había unas constantes en la naturaleza humana que, de ser descubiertas, nos darían la clave para crear la constitución ideal. De la misma manera que Heródoto no se percataba de que era inconcebible que un persa se planteara problemas de gobierno en términos de derecho y dignidad humanos sin considerar ante todo la cuestión del poder, el ateniense llegó a creer que, en señalados casos, el hombre podía construir su morada social a su albedrío. Sin esto no se iba a poder dar poco después la elaboración de una utopía como la que contiene la *República* de Platón. Esta concepción estaba estrechamente enlazada con el paso del interés de los primerísimos filósofos por la naturaleza del mundo físico al interés de los que les siguieron, los sofistas, por la naturaleza humana, y también por la importantísima idea de uno de ellos, Pro-

tágoras, de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son y de las que no son». Esto no debe interpretarse en el sentido de un mero relativismo sofista —todo depende de cómo lo entendamos—, sino en el de que «el estudio adecuado de la humanidad es el hombre». Se trata de una verdadera secularización de la mente griega, de su emancipación frente a lo sobrenatural. No son los dioses los que nos dicen cómo debemos pensar, sino que es el hombre mismo, sin inspiración externa, el que piensa y concibe cómo son. E incluso, como dice Protágoras, cómo no son.

Los filósofos posteriores al siglo de Pericles manifestaron muchas de las ideas que eran corrientes y debatidas entre los ciudadanos atenienses de aquel entonces. Y los dramaturgos nos han dejado muestras indelebles de los dilemas y problemas teóricos del momento. Aunque Aristófanes y Eurípides sean ejemplos sobresalientes de testimonios de época, Sófocles (496-406 a.C.), en *Antígona*, nos presenta una tragedia que sólo podía ocurrir en el seno de una sociedad en la que el individuo hubiera descubierto una ley superior a la humana y, las más de las veces, distinta de ella. La rebelión de Antígona, la doncella tebana, contra la arbitrariedad del tirano, añade una nota más, y no la menos descollante, a la concepción ateniense del hombre libre. Desde el punto de vista que nos atañe, Antígona se rebela en nombre de la ley divina contra un ser que afirma que «al que la ciudad ha colocado en el trono, a ése hay que obedecer, en lo pequeño y en lo justo, y en lo que no lo es». Se rebela también contra el «orden establecido» del que habla el tirano Creonte, autor de las anteriores palabras. Y es que, en la mente del ateniense, el orden establecido ya no se podía justificar tan sólo por el mero hecho de que existiera: al poder y la autoridad los legitima sólo la justicia.

Todo esto nos muestra que el griego ponía mucho énfasis en distinguir entre lo natural —*physis*— y lo humano —*nómos*—. Lo humano era también lo convenido, lo pactado. El hombre podía hacer y deshacer en su mundo propio. Por eso la ley es fundamentalmente convención, pacto. De aquí surgirá, más tarde, la idea de que la sociedad toda tiene su origen en un pacto original, en el seno de la escuela epicúrea. En una escala más reducida, el griego entiende que los hombres actúan de un modo determinado por el acuerdo, para hacer posible la convivencia, por lo menos entre los helenos, los no bárbaros. En cambio, la ley natural debe ser aceptada tal cual, porque es inviolable y quien la transgrede sufrirá terribles consecuencias, las que se derivan de haber desafiado el orden cósmico y moral impuesto por los dioses. Pero el *nómos* —que, cuando es arbitrario, es origen de mucha desdicha entre los humanos— existe porque puede ser dictado por el hombre y, en este sentido, es la plasmación de su libertad. La oposición dialéctica entre el reino de la necesidad —naturaleza— y el de la libertad —razón, virtud— confiere a toda la cultura griega su calidad trágica específica, heredada por la filosofía y el arte occidentales en sus épocas más fecundas.

7. Las ideas sociales de los filósofos presocráticos

Un hecho ha quedado constatado: la polis griega ofrecía muy favorables condiciones para la aparición de una especulación secular, libre de mitos, acerca de los fenómenos sociales. El griego, y sobre todo el morador de una ciudad-estado democrática, tenía que usar la deliberación, la persuasión y el raciocinio para ejercer sus derechos. Por las mismas razones, las personas con inclinación intelectual encontraron en Grecia un público respetuoso y atento. Sin embargo, la filosofía no parece haber surgido por primera vez en su rama social, sino en su rama metafísica. Dícese que sus primeros pasos fueron dados en el sentido de una preocupación acerca de la naturaleza. En efecto, casi todas las obras que nos han llegado son testimonio de que sus albores fueron dedicados a esclarecer qué es el ser de las cosas. Casi todas ellas llevan por título *En torno a la naturaleza*. Los primeros filósofos dirigieron, pues, sus esfuerzos a comprender el universo físico y a explicarlo. La sociedad y el hombre estaban afectados sin duda por esta gran pregunta, mediante la cual toda actividad racional y científica comenzó en Occidente. Sin embargo, ni lo social ni lo humano fueron objeto de primordial atención en un buen principio, si hemos de juzgar por los textos que poseemos.

A través de ellos también podemos colegir que, en la Grecia preclásica, se formaba ya una conciencia colectiva acerca del valor intrínseco del individuo, que era enteramente nueva en el mundo. El sentido del valor de lo humano individual fue la condición primera para que tuviera lugar el ulterior desarrollo del pensamiento social en Grecia. Aunque ya hay señales de ello en la obra homérica, por ejemplo en el concepto de héroe tal cual aparece en la *Iliada*, o en el trabajo personal, según Hesíodo, había que llegar a un Solón para encontrar un pensamiento social secular coherente. Éste es, en gran parte, como hemos visto, expresión del pensamiento popular de todo el cuerpo de ciudadanos en un momento feliz de la historia ateniense. Lo que nos ha llegado a nosotros, en el terreno de lo social, de los filósofos presocráticos, consiste en un conjunto de comentarios incidentales.

Los de Heráclito descuellan, entre todos los que sobreviven por su clara aserción de los derechos del individuo frente a los del estado. Heráclito el Oscuro (540-475 a.C.) mostró su desdén más olímpico por la constitución política de Éfeso (aprox. 500 a.C.). Al exponer lógicamente las razones de ese desprecio y sus objeciones al orden político de Éfeso, Heráclito lleva a cabo un acto de libertad intelectual. Antes de Heráclito, el individuo se consideraba libre si no era esclavo; a partir de él, habrá que pensar que, además de la libertad material, debe existir la de opinión. Heráclito sentía en general un cierto desdén por la política y los políticos, pero no por eso dejó de creer en los principios básicos de la convivencia pública; así, nos dice que «los hombres deberían luchar por defender la ley como si fuera una ciudadela», pues, por imperfecta que sea, la ley humana extrae su vida de la natural. Hay que servirla, y no al déspota, que es arbitrario. Empédocles (489-433 a.C.), menos escéptico que Heráclito en materia política, puso en práctica el precepto anterior (aprox. 450 a.C.), luchando denodadamente en favor de

la democracia contra la tiranía y la oligarquía. Poca duda cabe de su sinceridad: Empédocles dícese que es uno de los pocos hombres que en la historia han renunciado al poder real que se les ofrecía. De sus ideas sociales, quizá la más relevante para el mundo moderno sea su creencia firmísima en que el conocimiento daría al hombre dominio sobre la naturaleza y, por lo tanto, le llevaría a la conducción racional de los propios asuntos humanos. He aquí una noción destinada a triunfar de modo espectacular a partir del siglo XVIII. Una idea clave de la modernidad, a pesar de las matizaciones y hasta reacciones escépticas con que habría de ser recibida en nuestro mundo.

Por su parte, los pitagóricos, discípulos del matemático, místico y filósofo Pitágoras de Samos (580-500 a.C.), insistieron, como los griegos más civilizados, en la aceptación de la ley y la costumbre y en que debía fomentarse el gobierno por consentimiento, y proclamaron que sólo los esfuerzos voluntarios alcanzan objetivos auténticos, dentro de la austeridad y la medida.

A estos postulados éticos llegaron los pitagóricos no sólo por la vía del sentido común, sino como parte de su idea de la armonía del mundo. Parecido proceso siguieron las ideas sociales de Demócrito (460-370 a.C.), que eran parte de su concepción cósmica. La virtud, que debe guiar al hombre en medio de sus apetitos y pasiones, así como en sus relaciones con sus congéneres, consiste para él en un equilibrio interno. Demócrito inicia con esta opinión una corriente de pensamiento que busca en el fuero interno la felicidad, dejando de lado la solución, aparentemente muy difícil, o imposible, de los problemas sociales. Cínicos, estoicos y epicúreos —herederos estos últimos en parte del mismo Demócrito— concebirán mucho más tarde el mundo de lo social como algo intratable, o mejor dicho, incambiable. De uno u otro modo se refugian en la intimidad o en comunidades de gentes sabias —de amigos en el caso de los epicúreos— que han comprendido que el mundo no tiene demasiado remedio. Empero, todos los grandes pensadores de la Antigüedad, de Sócrates en adelante, creyeron que el filósofo podía hacer algo positivo en el terreno de la acción social, por lo menos incrementar el conocimiento de los hombres acerca de sí mismos.

8. La historia en Grecia: Heródoto y Tucídides

El llamado siglo de Pericles, el V a.C., presenció la aparición de una de las ciencias sociales más importantes: la historia. La historia es ciencia social en cuanto que va más allá del mero registro de datos y fechas, e intenta desentrañar las relaciones de causa a efecto en el acontecer de los grupos humanos y explicar su significado. El primero que lo hizo fue Heródoto (484-406 a.C.), a quien ya he mencionado. Heródoto procedía de Halicarnaso, en el Asia Menor, una de las colonias griegas de su costa. Al escribir sus *Historias*, Heródoto quiso explicar las guerras medas o persas. Lo ingente del conflicto greco-persa le llevó a enfocar su obra desde una perspectiva general, explicando todas las causas que habían con-

currido en su preparación y la vasta serie de acontecimientos que se desencadenó al comenzar. Heródoto poseía la preparación suficiente: naturalizado ciudadano ateniense, con una gran cultura histórica, viajero incansable por Babilonia, Egipto e Italia, además de conocedor probable de las costas del mar Negro, y con capacidad de mantener una documentación vastísima sobre todo lo oído, visitado o investigado. Heródoto confeccionó su historia a base de, como diríamos hoy, entrevistar a cuantos testigos presenciales pudo y tomar nota de lo que decían. Lo apuntaba todo, tanto las leyendas y las supersticiones como los hechos más fidedignos. Y es que Heródoto se percató de que toda noticia —por aparentemente falsa que sea— posee algún fondo de verdad o, por lo menos, es reveladora de una situación peculiar.

En el terreno de la historia, nuestra deuda con Heródoto no puede medirse, ya que él es prácticamente la única fuente para comprender una de las épocas más críticas de toda la historia de Occidente, y también un manantial de información constante para saber acerca de todos los pueblos que describe. Es absurdo reprocharle inexactitudes, cuando el simple hecho de haber fundado la historia como ciencia social debe concederle un lugar especialísimo en el curso de los esfuerzos por explicar científicamente y racionalmente el mundo de los asuntos de los hombres.

Heródoto no ha sido superado en su capacidad de transmitir la profundidad del conflicto entre modo de pensar, mentalidades, maneras, y estructuras sociales que se han producido repetidamente en la historia entre los pueblos de Oriente y los de Occidente. Hay quien, llevado por un etnocentrismo mal escondido, ha explicado tal conflicto en términos de superioridad occidental. Esto es erróneo y tendencioso. Pero poca duda cabe que el conflicto ha existido con frecuencia entre estas dos zonas de la cultura mundial, desde su época hasta la nuestra. Heródoto nos lo presenta como un choque entre dos formas de vida y no sólo como un enfrentamiento bélico entre potencias antagónicas. Sus relatos de los combates de Maratón, Salamina y de la defensa del paso de las Termópilas cobran un sentido profundo cuando Heródoto nos explica cómo el griego lucha más por su forma de vida que por otra cosa; cómo no le es posible traficar su libertad por unas garantías de seguridad con el imperio persa. Todo ello sin dejar de ver los defectos y las limitaciones de los helenos, sus divisiones, sus querellas, la estrechez de algunas de sus miras, su frecuente indisciplina.

Estas restricciones de las comunidades griegas encontraron su historiador, Tucídides (471-402 a.C.), de quien también he hablado ya. Hemos visto algunas de sus ideas políticas, que compartía con Pericles y con los demás atenienses prominentes que medraron antes de la guerra del Peloponeso. Pero, además, Tucídides pudo contemplar la gran colisión interna del mundo helénico: la lucha entre la autocracia espartana y la democracia ateniense. Tucídides no es nunca un escritor simplista. Su obra no es unilateral; como ya vimos al mencionar el llamado «Diálogo Melio», el historiador ateniense se percató de las contradicciones internas de la misma ciudad, que se hace abanderada ideológica de la democracia en el curso de toda la guerra. Las causas de ésta le interesan bastante, pero lo que

más le importa es describir cómo se fueron ventilando los asuntos durante el conflicto. La idea central es, para él, la política. Tucídides es un historiador político, el creador de la historia política, hasta el punto que el pasado de los helenos no tiene para él demasiada importancia. A él lo que le interesa es saber quién detenta el poder, cómo se mantiene, cómo se distribuye. No es de sorprender en un hombre que, durante toda su vida, estuvo directamente envuelto en los cargos políticos de su propia ciudad, o en los militares, pues hasta dirigió una expedición naval en el curso de la larga guerra.

Por último, hay que señalar en este historiador la importancia de su idea de que la historia es, en sumo grado, repetitiva. Muchos historiadores afirman lo contrario, pues creen que lo que diferencia a los fenómenos históricos de los estudiados por otras ciencias es precisamente su unicidad: una vez han ocurrido, nunca vuelven a suceder y no pueden encontrarse dos iguales. No así Tucídides. Claro está que no es tan burdo como para creer que las cosas vuelven a acaecer exactamente del mismo modo. Lo que ocurre es que Tucídides intenta descubrir leyes y constantes que expliquen la marcha de la historia y por qué los hombres reinciden en sus errores, como rezan antiguos aforismos.

Ese estilo y actitud es, precisamente, lo que da a la exposición histórica de Tucídides el encanto de su imperecedera actualidad. Piensa Tucídides que en la vida humana las mismas o similares causas producen los mismos efectos. Ello le acerca al espíritu de lo que es una generalización sociológica —la constatación de una regularidad en la vida social— y, asimismo, lo que posibilita una cierta previsión del porvenir, por muy estrechos que sean sus límites.

Heródoto y Tucídides abren, pues, el campo de la ciencia histórica en Grecia y, por extensión, en nuestra civilización europea. Tras ellos vendrán historiadores clásicos eminentes, desde Jenofonte a Polibio, a quienes iré mencionando según sea menester, pero es preciso decir ahora que ninguno de los posteriores, ni quizá ninguno de los grandes que tuvo Roma —hasta el mismo Tito Livio— llegó a igualarlos en la profundidad de su visión.

9. Sócrates

Nació entre 471 y 464 a.C. y murió, condenado por el pueblo de Atenas a través de un tribunal elegido, según la ley, por sorteo entre los ciudadanos, en 399. Dijeron de él en la Antigüedad Diógenes Laercio, y en los tiempos modernos, Hegel, que es celebrado como maestro de moralidad, pero que deberíamos llamarle más bien inventor de la moralidad. Sócrates es ciertamente el inventor de la ética secular, libre de toda mítica. Es también el fundador más cabal del método crítico de indagación científica y filosófica. No es posible exagerar fácilmente su influjo sobre el método de la teoría social y de la filosofía política. Y la deuda de todos los espíritus libres para con él, tampoco.

Comoquiera que Sócrates no dejara nada escrito, tanto cuanto de él sabe-

mos nos ha llegado a través de quienes lo conocieron —tales como Jenofonte y Platón— o de quienes recogieron tradiciones, tales como Epicteto, Plotino y Séneca. Desde nuestro punto de vista, tres son sus aportaciones relevantes:

- 1) El postulado de que la virtud es conocimiento.
- 2) La invención de la definición.
- 3) La incorporación de la epistemología al campo de la filosofía social.

Veámoslas:

1) Que la virtud sea conocimiento, además de que lo implique en la ética y vida emocional de las gentes, es algo de incalculables consecuencias en la ética y la filosofía política posteriores. Sin ir más lejos, la *República* de su discípulo Platón parte parcialmente de esa hipótesis: se construye un sistema político que ofrezca a sus miembros capacitados las condiciones necesarias para conocer el Bien Supremo y, a los demás, a alcanzar el grado de saber que su naturaleza les permita; a este saber se llega mediante una vida justa y virtuosa, que depende a su vez de que el individuo se aplique en el estudio de la verdad. La virtud es conocimiento porque es obediencia a la facultad de razonar, y el orden social, por ende, debe ser racional para que en su seno medre la virtud. En filosofía política moderna la virtud como virtud cívica, como honestidad en la pertenencia y participación solidaria en la comunidad política, tiene también un peso considerable.

2) Aristóteles dijo que una de las más grandes aportaciones de Sócrates había sido la definición y dijo bien. No sólo ya en el terreno de la política, sino también en el académico, no hay siempre unanimidad en cuanto a definiciones y significados. Piénsese, por ejemplo, en lo que la palabra «democracia» significa según quien la pronuncie. Sócrates exigía que los hombres se pusieran de acuerdo acerca del significado de las nociones que usaban y, en este sentido, su magisterio está tan vivo como cuando él lo ejerció en el ágora de su soberbia ciudad, en incansable conversación con sus conciudadanos. Si no podemos averiguar el sentido último de un concepto moral, sociológico o económico —que es a lo que Sócrates iría en última instancia—, es necesario que lleguemos por lo menos a definiciones convencionales, es decir, definiciones operativas, claras, distintas y, a ser posible, carentes de carga afectiva en ellas mismas. Que sepamos en todo momento de lo que estamos hablando. La exigencia de lenguaje riguroso y claro tuvo en Sócrates, aunque también en otros filósofos de su época, como algunos de los llamados sofistas, un fundador esencial.

3) La teoría social entraña también una teoría del conocimiento o epistemología. El método socrático de llegar a conocer con seguridad es el diálogo. La verdad en el terreno de lo humano y de lo social no puede salir, según él, sino del diálogo. Mas, para Sócrates, este diálogo no era el político o parlamentario, movido sólo por los intereses de los participantes, sino el filosófico, cuya única motivación es el amor desinteresado por la verdad. Sócrates parte de la base de que

«no sabía sino que no sabía nada», pero cree que el conocimiento puede alcanzarse, aunque el camino sea arduo, y concluye que el método de la pregunta y la respuesta, llevado con honradez, es el adecuado para alcanzar el saber. El diálogo es una conversación entre seres humanos que se interrogan con buena fe acerca de la naturaleza y significado de aquello que desean desvelar, mediante el uso de la razón. Todo ello sin apelar a dogmas, creencias recibidas por autoridad religiosa o tradicional, ni otras fuentes. Ello representa una mudanza cualitativa sin precedentes en la historia del pensamiento: la razón laica o secular, mundana si se quiere, hace en él su aparición y se impone como criterio para legitimar el conocimiento a lograr. Es, al mismo tiempo, una razón dialógica y deliberativa que por definición necesita de la cooperación de varias mentes para avanzar.

El juicio y muerte de Sócrates constituyen una fuente inagotable de especulación acerca de las relaciones entre el intelectual y el estado, el individuo y el pueblo, la libertad de pensamiento y los valores morales generalmente aceptados. A la postre, Sócrates fue víctima paradójica del sistema democrático que hizo posible su existencia como hombre. Y es que llevó las cosas demasiado lejos, poniendo en tela de juicio, con su racionalismo radical, aquellas instituciones de la polis que requerían mayor lealtad por parte de los ciudadanos. Es decir, a pesar de que es cierto su amor a la verdad y empeño por llegar a ella —siempre, en su caso, con una vinculación a la ética, pues piensa que el saber nos hace mejores— Sócrates no fue siempre un leal amigo de la democracia —que por otra parte le permitía ejercer su libertad— puesto que se situó siempre al lado de las facciones aristocráticas contra las más plebeyas. La grandeza de su aportación y la nobleza de su muerte, al aceptar tranquilamente la decisión del tribunal de que se suicidara, dada su hostilidad al orden legítimo democrático, nos nublan algo la vista.

Hecha esta esencial salvedad, hallamos que los sofistas de su época, en contraste con Sócrates, eran unos maestros remunerados que enseñaban a los jóvenes las artes necesarias para alcanzar el poder político en la efervescente sociedad de Atenas. En general, el conocimiento no era para ellos un objetivo, sino un medio a utilizar, y, además, predicaban a sus discípulos que evitaran ponerse en contra de las creencias populares. Lo importante era utilizar las instituciones democráticas para medrar, al margen de otras consideraciones. Utilizarlas era poner en práctica el arte de la persuasión. En su sentido más auténtico, el de la persuasión honesta y racional, no sólo no es condenable, sino que la persuasión forma parte del proceso de deliberación propio de todo universo político plural y complejo así como de la buena educación cívica.

Nada más lejos de la actitud socrática que la noción de convertir la enseñanza, como hacían algunos sofistas, no todos, en una profesión para formar a diestros oportunistas sin contemplaciones. Hasta para la misma democracia ateniense, la presencia de un hombre de la entereza y la rectitud moral de Sócrates era incómoda; por eso su propia defensa ante el tribunal que lo condenó —recogida en un diálogo de Platón— constituye, para siempre, uno de los documentos más con-

movedores en pro del derecho del individuo de expresar sus opiniones, por críticas que sean, acerca de cuantos asuntos humanos le atañan. Pero, evidentemente, en la Atenas de la época —Sócrates murió en 399 tras la guerra del Peloponeso, que duró del 431 al 404 a.C.— y tres años antes de la reforma democrática del Areópago inspirada por Pericles, el sabio representaba un desafío permanente. En ese momento era inconcebible tanta tolerancia, sobre todo si se tienen en cuenta los inmisericordes ataques que incesantemente lanzaba Sócrates contra los evidentes defectos e imperfecciones de la democracia. Parecían a muchos algo más que un mero guiño amistoso al enemigo espartano, así como a sus aliados antidemocráticos que moraban en la propia Atenas. La acusación oficial contra él era la de «no reconocer como dioses a los dioses de la polis y querer introducir otros nuevos». En el mundo de entonces, apenas salido de la mentalidad sagrada arcaica, la novedad radical socrática —envidias y mezquindades políticas aparte— no podía sino despertar profunda ansiedad en el ánimo de un buen número de ciudadanos responsables. Para ellos, la piedad ancestral —y la piedad hacia la ley cívica, participativa y popular— era precisamente la mejor garantía del buen gobierno, incluso, naturalmente, del democrático. Es decir, a su manera, quienes condenaron a Sócrates también tenían sus buenas razones para tomar tan trágica decisión. Dice muy bien de ellos que se arrepintieran públicamente después de haberlo condenado.

En todo caso, en la larga y trágica historia de la libertad de pensamiento, Sócrates es el punto de partida, la instancia a la que hay que volver una y otra vez, para entender las complejas relaciones y los conflictos que surgen entre el individuo libre y la sociedad constituida, entre el disenso crítico y público y la autoridad legítima necesaria para todo orden social justo. La frecuente tensión entre los ciudadanos críticos, honestos y valientes y quienes ostentan el poder tiene en la serena y ejemplar muerte de Sócrates por orden de un tribunal legítimamente constituido un primer episodio. Éste se repetiría a lo largo de los siglos, hasta hoy mismo, en muchos países, en mayor o menor medida y de uno u otro modo.

Fuentes

La mejor introducción al espíritu del mundo griego clásico es la misma *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de Tucídides. (Madrid: Gredos, trad. R. Torres.) En castellano, es recomendable la traducida por Francisco Rodríguez Adrados (Madrid, 1952). La *Historia* de Heródoto ha sido publicada por Gredos y traducida por Carlos Schrader. Mis observaciones sobre ambos deben mucho a A.E. Zimmern *The Greek Commonwealth* (Oxford, 1922). Descuella entre todos los tratados *La cité antique* de Numa Denis Fustel de Coulanges, publicada en París en 1864, que no ha sido superada en diversos sentidos por la erudición posterior. La obra de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf *Staat und Gesellschaft der Griechen* (Berlín y Leipzig, 1910), es también insuperable y ha pesado mucho en este capítulo.

También la de E. Voegelin *Order and History* (Universidad de Louisiana, 1957) así como la de M. Rostovzeff *Greece* (trad. inglesa del ruso, Nueva York, 1963.) La cita de Tucídides se halla en I, 18 de la *Guerra del Peloponeso*.

Una excelente introducción a la polis griega es la de G. Glotz *La cité grecque* (París, 1928, con reediciones posteriores). Para la educación en Grecia, que cubre la enseñanza desde los poemas homéricos a la educación sofista y la socrática la obra de referencia es la de W. Jaeger *Paideia*, traducida por J. Xirau y W. Roces, México, 1957. Véase también E. Lledó «El mundo homérico» en la *Historia de la Ética* compilada por V. Camps, Barcelona, 1988, Vol. I. Para la filosofía política griega, la obra clásica es E. Barker *Greek Political Theory*, con 1ª edición de 1918.

Para el juicio y muerte de Sócrates, la *Apología de Sócrates*, diálogo platónico, es la fuente principal. (También el *Eutifrón*, el *Critón* y el *Fedón*.) A. Tovar publicó una notable *Vida de Sócrates* (Madrid, 1974). Para la filiación política, posición antidemocrática y otros aspectos poco agradables de la personalidad del sabio, sin que se oculte su grandeza, ni los dilemas y problemas endémicos de todo orden democrático antiguo o moderno, véase la obra póstuma de I.F. Stone *The Trial of Socrates* (Nueva York, 1988, y ediciones posteriores).