

# *H*UMANITAS 1999

ANUARIO DEL CENTRO DE  
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

26  
✱

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



Hasta aquí se presenta una amplia clasificación de estrategias de aprendizaje, sus respectivas técnicas, habilidades y procesos cognitivos, mismos que posibilitarán la elaboración de instrumentos diagnósticos eficaces para evaluar el uso de estrategias de aprendizaje que emplean los alumnos.

### Bibliografía

- Antinori, D.M., *La Lectura y comprensión lectora*, Artículos de la Universidad Regiomontana de Monterrey, N.L.
- Cassidy, M y Baumann, *Cómo incorporar las estrategias de control de la comprensión lectora a la enseñanza con textos de lectura*, Comunicación, Lenguaje y Educación.
- Castañeda, S., *Lecturas de apoyo al curso de evaluación de habilidades de estudio*, ITESM.
- Folletos de "Ser estudiante", CISE, UNAM (1991).
- Garrido Flores, M.R., *Antología curso de psicología cognitiva*, Postgrado de FFyL, Secretaría Académica, U.A.N.L., 1998.
- Ladrón de Guevara, M., *La Lectura*, SEP, Ed. Caballito, México 1985.
- Mahoney, M. J., *El procesamiento de la información*, en Pérez Gómez y Almaráz (editores), *Lecturas de Aprendizaje y Enseñanza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Pintrich, P.R., David A.S. Smith, Teresa García y Wilbert J. McKeachie, *A manual for use of the motivates strategies for learning questionnaire (MSLQ)*, Suite 2400 School of Education Building. University of Michigan, 1991.
- Pozo, J. I. «Estrategias de aprendizaje» en Coll (editor), *Desarrollo psicológico y educación II. Psicología de la Educación*. Alianza Editorial Madrid, 1992.
- Rosenthal, T.L. y B. J. Zimmerman, «Cognición, cambio de conducta y aprendizaje social», en Pérez Gómez y Almaráz (editores), *Lecturas de Aprendizaje y Enseñanza*, Fondo de Cultura Económica México, 1988.
- Shardakov, M.N. (1968), *Desarrollo del pensamiento en el escolar*, Editorial Grijalva, México, 1968.

## EL MUNDO AL REVÉS

### El pensamiento antidemocrático en la Grecia clásica

Profr. Giampiero Bucci  
Profesor de los Colegios de Sociología y Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León

*Go tell the Spartans, passer-by,  
that here, obedient to their  
word, we lie.*

Simonides

### I - Los antecedentes

En pocos asuntos como en la política es cierta la frase de Goethe que afirma que "en principio era la acción". La democracia que nace en Grecia tras las duras luchas del siglo VI es prácticamente falta de autorepresentación, y los pocos testimonios que tenemos no le son favorables. Son las voces de los oligarcas derrotados que no se preocupan por entender sino por dar voz a su odio. Como se ve en estos versos que Teógnides de Megara, vencido y exiliado por los demócratas, dedica al discípulo Cirno:

*La ciudad sigue siendo la misma, Cirno,  
pero los habitantes han cambiado:  
los que antes no sabían de ley ni de justicia,  
los que llevaban puestas pieles de cabra  
y como ciervos pastaban fuera de los muros,  
ahora son los nobles, hijo de Polípas,  
y los nobles de ayer ahora son los malos.  
¿Quién soportarlo podría?  
Estos que se engañan los unos con los otros,  
y que no distinguen lo bueno de lo malo.  
No sea para ellos tu amistad sincera,  
no entregues tu corazón en ningún caso:  
muéstrate amigo, pero sólo con palabras  
y nada que sea serio compartas con ellos,*



*porque sus almas miserables no conocen lealtad,  
sólo engaños y fraudes aman,  
estos hombres perdidos para siempre (1)*

No hay argumentación, aquí, ni puede haber, porque argumentar, discutir, sería plebeyo, puesto que la superioridad de los virtuosos, οι αγαθοι, es axiomática. Sólo hay asombro por un mundo que se ha roto con los muros de la ciudad: lo que estaba afuera confundido con las fieras, ahora está adentro y manda. Por esto los nobles ya no están vinculados al orgulloso deber de la veracidad, que antes los distinguía, y pueden actuar según una doble moral: verdad entre pares, mentira con οι κακοι, los malvados.

Esta nativa identificación de lo social con lo natural, típica del pensamiento arcaico, se nota todavía en Heráclito, entre el VI y el V siglo: "(...) todas las leyes humanas se alimentan de la misma ley divina" (fr. B114). Sin embargo, con Heráclito el pensamiento ya se encuentra en su dimensión crítica. En realidad Heráclito lo hubiera tenido todo para pensar con frialdad el sentido de las luchas de su tiempo, porque su filosofía es meditación del cambio y de su necesidad providencial. Para Heráclito el mundo es una serie de eventos en constante movimiento: "En los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos" (2). Esta dinámica no acontece acaso sino por obra de una ley, un logos, cuya regla es la guerra (pólemos) y cuyo efecto no es solamente el estado de las cosas sino su estado óptimo: "Hay que saber que la guerra es común, y la justicia es discordia, y todo se engendra por discordia y necesidad" (3). Con estas premisas las luchas caben en la dinámica de la totalidad y escapan al juicio que discrimina para inscribirse en un orden necesario, ajeno al entendimiento humano, pero no al divino: "Para el dios todo es bueno, bello y justo, para el hombre, en cambio, unas cosas son justas, otras injustas" (4). Lo que diferencia al filósofo de los demás es esta capacidad de ver cuasi divina: "Esta doctrina mía, aun siendo real, los hombres no la entienden (...)" (5). Y sin embargo, Heráclito no aplica, en su interpretación, la regla que él mismo ha descubierto. He aquí unos fragmentos "políticos" en los cuales la polémica toma el lugar de la observación:

*Bueno fuera que los efesios se ahorcaran todos, y  
dejaran la ciudad a los niños, ellos que expulsaron  
a Hermodoro, el mejor de todos, diciendo: "que  
nadie sea el mejor, entre nosotros: y si lo es, que  
vaya a serlo en otro lado y con otra gente" (6).*

*¿Cuál es su intelecto, cuál es su mente? Crean a*

*los cantores populares y aprenden de la  
muchedumbre, sin saber que "los muchos son  
malos, los buenos son pocos" (7).*

*"Que nunca les falte la riqueza, oh efesios, para  
que se puedan manifestar en toda su maldad" (8).*

Aquí no es el filósofo el que habla sino el hombre: un noble originariamente destinado a los cargos más elevados de su ciudad, que se encuentra despojado de todo poder. A esto Heráclito responde transformando el orgullo de clase en afirmación de superioridad intelectual: "(...) aun siendo el logos común, los más viven como si tuvieran un intelecto particular", (fragm.9). Que se torna en abierto elitismo en el fragmento 33: "Es ley también obedecer a la voluntad de uno", y por el fragmento 49: "Uno vale para mí como diez mil, si es el mejor": verdaderas apologías de la tiranía.

Esta transformación de la superioridad de sangre en superioridad intelectual revela uno de los rasgos del pensamiento conservador, su capacidad de adaptarse a las nuevas condiciones, oponiendo a los avances de los adversarios los temas clásicos de una diferencia innata. Esto revela el carácter dialéctico del pensamiento político, y proporciona una regla para medir valores: los pensadores reaccionarios importantes son los que logran escuchar las razones de los adversarios y responder adoptando elementos del discurso ajeno. No cabe duda que Heráclito sabe hacer este cambio.

## II - La democracia realizada

Como ya dije, las democracias de la primera parte del siglo V pertenecen al orden de los hechos, no al de las ideas, porque no proporcionan, de sí mismas, teoría alguna. Para que una democracia empiece a reflexionar sobre sus fundamentos, hay que esperar la afirmación y el crecimiento de la democracia ateniense en la segunda mitad del siglo, tomando en cuenta que no se trata tan sólo de un fenómeno político, sino de aquel extraordinario florecimiento cultural que se sintetiza con el nombre de Edad de Péricles.

Todo empieza con las guerras persianas. En el 546 a de C. las ciudades griegas de Asia menor caen bajo el control del imperio persa, que las reduce a la condición de satélites, imponiendo gobiernos de confianza y una dura explotación. En el 499 las ciudades se rebelan y nace una guerra en que Esparta y Atenas intervienen directamente, encabezando una alianza pangriega que, en el 479, derrota a los persas. Ambas ciudades salen de la



guerra como los polos de atracción de los dos bandos políticos de Grecia: el conservador, encabezado e inspirado por Esparta, y el progresista, de orientación filo-ateniense. También el cambio definitivo de Atenas hacia la democracia plena es efecto de la guerra porque las tripulaciones de los barcos atenienses, integradas por ciudadanos de las clases más humildes, adquieren plena conciencia de su peso social, y luchan por traducirlo en capacidad política. Toda la ciudad, además, se percata de la importancia del tráfico marítimo, y por ende del control de las rutas, por su economía. Pronto la alianza Delio-ática, pensada para prevenir un retorno de los persas, se transforma en el medio con el cual Atenas controla las ciudades del Egeo que la integran. Nace así una extraña democracia que financia sus logros internos con una política exterior agresiva de tipo imperial.

El inspirador de esta política es Péricles, perteneciente a la élite de la ciudad, extraordinario orador y manipulador de elecciones, pero a la vez político visionario convencido de la importancia de la cultura en la construcción de un régimen duradero, que se identifique con las costumbres de una ciudad, y no tan sólo con los intereses económicos de unos cuantos. Así, para proporcionar a los atenienses el sentido de su nuevo rol, construye monumentos y obras públicas, financia fiestas populares, se rodea de intelectuales, figuras sociales nuevas, y termina por transformar una práctica política en una visión colectiva del mundo. Y todo lo logra sin transformarse en un tirano, ocupando el cargo militar de estratega, un puesto que, discretamente, le permite una libertad de maniobra totalmente proporcionada a su perfecto conocimiento de la máquina política ateniense.

Si queremos comprender bien este fenómeno es preciso que no lo interpretemos con categorías modernas porque las diferencias son fundamentales y se refieren tanto al plano de la participación como al de los derechos políticos activos. En primer lugar, para el griego clásico la ciudad no es sólo un fenómeno político sino ético y religioso a la vez: nosotros vivimos en una *sociedad*, una suma de interrelaciones de tipo contractual, ellos vivían en una *comunidad*, caracterizada por relaciones inmediatas y espontáneas (1). En segundo lugar, la democracia ateniense es directa, mientras que las modernas son indirectas, y esto cambia la perspectiva en relación al poder, que en el caso griego se *ejerce*, y en el nuestro se *controla*. En cuanto a los derechos de voto, finalmente, a nuestros ojos Atenas sería una oligarquía de masa, porque los ciudadanos que realmente pueden hacer política activa son solamente los varones adultos indígenas, quedando excluidas las mujeres, los esclavos y los *μετεκοι*, extranjeros residentes, muy numerosos en un gran puerto. Tucídides calcula que el número de los ciudadanos que realmente se reunían en la *εκκλησια*, la asamblea, raramente pasaba la cifra de dos mil, sobre un total de *x* derechohabientes. Atenas, en cambio, casi desconoce uno de los más graves

problemas de las democracias modernas, el del profesionalismo político, porque cada habitante, además de poder votar, puede ser llamado, por elección o sorteo, a cubrir un cargo público cuando menos una vez en la vida. Esta elegibilidad de todos los ciudadanos a todos los cargos hace que la cualidad principal ya no sea el nacimiento noble, sino la fuerza de las opiniones sustentadas por la oratoria. Con esta capacidad de convencer se relaciona la faceta cultural que acompaña a la democracia y que llega a identificarse con ella, la sofística.

Así como en la Francia del siglo XVIII *philosophe* no se decía de un intelectual cualquiera, sino de uno progresista, en la Grecia del siglo V *sophistés* no designa genéricamente al "sabio", sino a un tipo especial de intelectual, un maestro de oratoria que pasa de ciudad en ciudad dando cursos y cobrando por ellos. Su figura es novedosa, su manera de ser choca con la mentalidad común: es un vagabundo autoexiliado, y el griego desconfía de los metecos; gana dinero con su saber, y para la mayoría el saber debe de ser desinteresado; sustituye al padre en la educación de los hijos, y esto es peligroso. En fin, el sofista enseña con el ejemplo el valor del individuo, del hombre que se construye a sí mismo pasando por alto el tradicional familismo tribalista. Son los mismos valores de la democracia a los que los sofistas proporcionan una ideología y las habilidades imprescindibles para los que quieren prevalecer en los debates: la retórica, que es el arte de presentar una tesis, y la dialéctica, la confutación de las tesis ajenas. Las clases acomodadas y cultas no vacilan en proporcionar a sus hijos los medios indispensables para la elección a cargos útiles para defender y confirmar el poder familiar; seguir los cursos se convierte en *status symbol*, algo como lo es ir con el psicoanalista. A un político advertido como Pericles no puede escapar la importancia de los sofistas para su proyecto.

A su alrededor se forma un círculo intelectual de altísimo nivel: el naturalista Anaxágoras, el historiador Heródoto, el filósofo Protágoras. Su apoyo no es circunstancial ni cortesano, como lo demuestra la coincidencia de sus ideas con la acción de Pericles. Es a hombres como estos a quienes la democracia confía su primera autorepresentación.

De Protágoras de Abdera quedan pocos fragmentos, y muchas de las noticias sobre sus obras son indirectas. He aquí cómo Platón, que de Protágoras fue un respetuoso adversario, reconstruye y relata su defensa de la democracia: "Al principio los hombres vivían desparramados, pues no existía la ciudad. Y por esto las fieras los podían matar, porque eran más débiles que aquellas, y sus técnicas, aunque fueran útiles para la sobrevivencia, no lo eran para su defensa: es que no poseían todavía el arte bélico. Así intentaban reunirse y fundar ciudades, pero cada vez que lo hacían acababan por ofenderse entre sí, porque les hacía falta el arte político,



y tenían que separarse otra vez y morían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie desapareciera, envió a Hérmes para que llevara a los hombres el respeto para la autoridad (*aidos*) y la justicia (*dike*), útiles para los lazos de amistad y la creación de ciudades". Y cuando Hermes pregunta a Zeus si debe de repartir *aidos* y *dike* en forma selectiva, como lo hizo con las técnicas, o a todos, "a todos, contesta Zeus, pues las ciudades no pueden existir si tan sólo pocos tienen respeto hacia la autoridad y justicia" (2).

Para Protágoras, pues, las virtudes políticas son indispensables para la sobrevivencia de la humanidad y, lejos de ser naturales son adquiridas tras la constatación de la imposibilidad, en su ausencia, de una vida colectiva. Con esto Protágoras puede justificar al mismo tiempo tanto la democracia como su obra de sofista: la primera porque la actitud para la política es igualmente repartida entre todos los hombres, la segunda porque, siendo esta virtud adquirida, es preciso educarla, y ésta es precisamente la tarea del sofista.

Abandonando la recolección de noticias sobre usos y costumbres y de mitos, propia de los logógrafos, con Heródoto la observación histórica por primera vez responde a un proyecto, el del esclarecimiento del sentido de los eventos cuyos efectos no dejan de actuar. En su narración de las guerras persas Heródoto enfatiza el papel de Atenas y disminuye el de Esparta, justificando, de esta manera, al imperialismo ateniense y convirtiéndose en un verdadero intelectual orgánico al servicio del proyecto de Pericles. A pesar de cierta ingenuidad en la recolección de las noticias, su enfoque es lo suficientemente realista como para dar a sus páginas el sabor de la actualidad. Por esto es importante para la reconstrucción del debate político de sus tiempos la conversación que relata en el tercer libro de sus *Historias*. Los interlocutores son tres persas que discuten sobre la mejor forma de régimen para su país: Megabize defiende la oligarquía, Darío la monarquía y Otanes la democracia, que llama "isonomía", igualdad legal. Queda así fijada esa teoría de los regímenes que involucrará a todos los autores clásicos: "La isonomía, en su ideal de igualdad legal generalizada, no tiene ninguno de los defectos de una monarquía, porque permite la elección a los cargos, controla a los magistrados, abre a todos los ciudadanos la puerta de la cosa pública" (3).

Si recordamos que Heródoto leía en público sus páginas y que éstas se discutían animadamente, nos damos cuenta de que lo que se debate aquí no es un problema persa, sino la cuestión, actual y cercana, de la superioridad de la legalidad democrática sobre el arbitrio tiránico.

Otro texto fundamental para una definición de la imagen que los atenienses tenían de su régimen lo encontramos en el segundo libro de *La*

*guerra del Peloponeso*, obra con la que Tucídides lleva la historiografía a su total madurez, por medio de una actitud racionalista que ya no busca las razones de los hechos en los caprichos de la fortuna, sino en las necesidades de la política de potencia. A pesar de ser ateniense, y de haber participado en la guerra, Tucídides es partidario de Esparta, a la que reconoce el mérito histórico de la derrota de los persas y del derrumbe de las tiranías. Por eso atribuye la responsabilidad del conflicto al imperialismo ateniense, cuyos derechos no nacen de una supuesta superioridad política y moral, sino de simples relaciones de fuerza. Sin embargo, su enfoque, inspirado en los "discursos contrapuestos" de la sofística y en el método hipocrático de la diagnóstico racional, le impone una fría imparcialidad en el momento de explicar las razones de los beligerantes. Así, la que quizás es la mayor alabanza, y al mismo tiempo la teorización más amplia, de la democracia, está en su relato del discurso de Pericles en honor de los muertos del primer año de guerra: «Nuestro régimen no se inspira en las constituciones extranjeras. Nosotros no imitamos, más bien inspiramos. Y el nombre de este régimen es democracia, gobierno no de pocos, sino de la mayoría de los ciudadanos. Y es más: de un lado vige para todos la absoluta igualdad jurídica, de otro (...) cualquiera de nosotros (...) puede conseguir un cargo público en virtud de sus capacidades, más que de su milicia en este o en aquel bando político. Al mismo tiempo, si un ciudadano es pobre, pero capaz de ser útil al estado, su pobreza no le impide obrar para el público bien. Entre nosotros (...) la amable tolerancia que inspira el trato entre particulares se convierte, en los asuntos públicos, en estricto apego a las leyes. (...) Aquí lo vergonzoso no es ser pobre, sino no vencer la pobreza con el trabajo. En cada ciudadano no se distingue la cura de los quehaceres públicos de la de los asuntos privados, y en todos es vivo el afán de cubrir los cargos de la mejor manera posible. (...) Somos los únicos, en el mundo, en pensar que el ciudadano que se aleja de la política no es tranquilo, sino inútil. Las decisiones las tomamos en forma directa, (...) y no creemos que la acción sea afectada por la discusión, sino por la falta de examen previo. (...) En pocas palabras diré que Atenas es la escuela de toda Grecia, (...) como lo demuestra su potencia, logro de esta manera de ser» (4).

Hay puntos de esta oración que merecen ser comentados, porque proporcionan, con admirable economía de medios, un fiel retrato de lo que la democracia tuvo que ser a los ojos de los atenienses, que le fueran favorables o no.

La democracia es, en primer lugar, práctica colectiva de gobierno, toma de decisiones confiada al más amplio número de ciudadanos. De aquí su doble fundamento legal: la *isonomía*, que es la igualdad legal, y la *isogoría*, oportunidad generalizada de acceso a los cargos: un deber al mismo tiempo que un honor, facilitado por la *mistoforia*, el pago de la



jornada perdida por los ciudadanos de condición económica humilde llamados a cubrir cargos públicos. No falta, en la alusión al apego a las leyes más que a las personas, la tradicional desconfianza de los atenienses hacia la tiranía, en contra de la cual existía una medida preventiva, el ostracismo, la expulsión de personalidades sobresalientes. Sin embargo, Pericles parece decir que el verdadero fundamento del régimen no se encuentra en la esfera político-jurídica, sino en el carácter ateniense, alabado por activo y tolerante, abierto tanto a las personas como a las ideas: aquí la crítica se apunta a la cerrazón de la mentalidad espartana (5). El conflicto, en suma, es algo más que un choque de potencias, es la revelación de la incompatibilidad entre dos maneras de ver la vida, lo que hace del enemigo un *otro* en sentido existencial. En efecto, la guerra fue el intento de decidir el rumbo de la entera civilización griega, al cruce entre tribalismo e individualismo, entre sociedad abierta y sociedad cerrada (6). Capaz de alta retórica, el Pericles de Tucídides sabe también hablar el lenguaje directo y hasta cínico de los hechos, como cuando recuerda a sus conciudadanos cansados de guerra: "Nuestro imperio es, de hecho, una tiranía, algo que se conquista ilegalmente, y no se abandona sin riesgo" (7).

La orgullosa justificación del derecho ateniense de ser la guía cultural y política de Grecia, en suma, no se alimenta tan sólo de retórica, sino también de libertad de palabra, una libertad criticada y, como veremos, ampliamente utilizada por los adversarios del régimen.

### III - Tiempos de sombras

Pericles pronuncia este discurso en el 430, a un año del principio del conflicto. El año siguiente muere, sin dejar detrás de sí una clase dirigente a la altura del momento. La democracia, sin embargo, le sobrevive y cuando en el 411 cae, la resistencia popular la restaura. En el 404 los espartanos ocupan Atenas y la dejan en manos de sus partidarios, los Treinta Tiranos, quienes instauran un régimen que, a pesar de su brevedad, deja un sangriento recuerdo. Los democráticos no tardan en volver al poder, pero se manchan las manos con el *homicidio legal* de Sócrates y pierden definitivamente la guerra; la ciudad cae nuevamente en manos de los espartanos y a duras penas se salva de la destrucción. Los años de la posguerra no representan solamente el ocaso de una ciudad, sino de una política. Cuando en el 338 toda Grecia se rinde a los macedonios, las libertades ciudadanas sólo son un recuerdo.

Desastrosa para las instituciones, la guerra fue, sin embargo, fértil para las ideas, como si la crisis hubiera desarrollado aún más el talento griego para el pensamiento abstracto y las disputas. En los años de la guerra,

en efecto, surgen posturas inconformes radicales, que no critican la manera de gobernar una democracia, sino la democracia en sí. Y estas críticas, además, eran populares, como lo demuestra el éxito de Aristófanes, el comediógrafo.

La comedia ática representaba a personajes reales en forma satírica, convirtiéndose así en espejo de los gustos y las idiosincrasias de la gente. Y era gente que gustaba reír de sí misma, un pueblo soberano que llenaba los teatros para verse representado en el papel de una manada de idiotas engañados por demagogos holgazanes. ¿Cómo hay que interpretar esto? ¿Como una prueba de madurez, o como un desapego de los valores democráticos? ¿Se limitaban a reír de las ocurrencias, o compartían también el tosco conservadurismo de Aristófanes? Éste no hacía sino proporcionar una receta simplista para los males sociales: añoranza por los "buenos tiempos" y las "buenas costumbres" pervertidas por los sofistas. Nada raro en esos tiempos que veían la edad del oro en el pasado, como lo hizo Hesíodo (1) y lo hará Platón, pero en Aristófanes esta idealización tenía que ser especialmente fuerte: cuando aparece en el *Banquete* de Platón es para exponer el mito del andrógino, la originaria constitución bisexual del individuo que el amor intenta restaurar (2). Frente a su público no vacila en poner esta edad del oro al alcance de la memoria de los que habían podido vivir sin cuestionamientos, sin las incertidumbres del examen cotidiano. Y lo hace sin darse cuenta que a veces al representar las pasiones colectivas se juega con el fuego: en el 423, en las *Nubes* muestra a Sócrates como un ateo corruptor de jóvenes, y veinticuatro años más tarde, con las mismas acusaciones, un tribunal popular preocupado de encontrar un chivo expiatorio del desastre, condena el filósofo a muerte.

En realidad los ataques de Aristófanes a la democracia se basan en sentimientos más que en argumentos, y por esto no tendrían cabida en un examen del pensamiento político. Y sin embargo hay que incluirlos aquí porque son tan clásicos que representan un prototipo del conservadurismo y porque nos recuerdan que la política, aun la política pensada, está hecha en primer lugar de sentimientos; el pensador busca las ideas que los justifican, el hombre común solamente las palabras para decirlos. Y esto es cierto sobre todo en el caso del conservadurismo, que tiene un matiz antintelectualista que lo aleja instintivamente de las complicaciones de la dialéctica y del razonamiento compartido. Por eso palabras como éstas de Aristófanes han sido repetidas, con pocos cambios, en todos lados y en todos tiempos, como para defenderse del peso de la política con la liviandad de lo obvio.

La comedia es *Los caballeros*, los personajes son dos siervos que instruyen a un salchichonero, aspirante demagogo, sobre la manera de prevalecer en una asamblea:



El salchichonero - (...) es que no sé cómo podría gobernar.

Primer siervo - Nada más fácil. No dejes de hacer lo que siempre haces. Nada más sigue transando, y si quieres ser amado por el pueblo sólo tienes que cocinarle bien las palabras. Por lo demás, tienes todo lo necesario: voz de canalla, origen miserable, modales de vagabundo. Eres perfecto para la política. (...) (3).

El salchichonero aprende bien la lección:

Los miembros del consejo, estaban envenenados por sus mentiras, (...). Y cuando veo que lo toman en serio, y que sus engaños están por triunfar: "Vamos, digo, espíritus de la canalla, de la triquiñuela, de la idiotéz, de la malicia y la impudencia, y tu, pública plaza en que me crié: llegó el momento de inspirarme el valor, la locuacidad y la chispa de la insolencia." Y mientras pienso en esto, a mi derecha un maricón me da valor, tirando un pedo. Me inclino. Y de repente me pongo a gritar: "Señores del consejo, tengo grandes noticias para ustedes: de que se declaró la guerra, el precio de las anchoas ha subido." Tan pronto que lo digo, la calma regresa sobre sus rostros, y me premian con una corona. Entonces les doy un consejo: que compren todos los toneles, para guardar cuantas anchoas puedan. Me aplauden, y me se me quedan viendo, boquiabiertos. Pero Paphlagonio, buen conocedor de la asamblea, propone que se festeje la buena noticia con un sacrificio de cien bueyes a Atenea. En seguida aprueban la propuesta. Entonces yo acepto el desafío, y propongo otro sacrificio: cien cabezas más mil cabras a Artemisa, a condición que el precio de las anchoas bajara aún más. Todos me miran. El otro ya no sabe que decir (...) "ahí viene el embajador de Esparta", grita, "para hablar de paz" "¿De paz?", le contestan, "idiotá, ¿no entiendes que vamos a comprar anchoas por nada? No queremos paz, que siga la guerra (4).

Muy habilidoso en construir blancos para la angustia de sus espectadores, muy bueno para la polémica sin contradicciones, Aristófanes no tiene talla de filósofo. De tenerla se hubiera dado cuenta de que las novedades de la sofística podían ser mucho más peligrosas para el pequeño mundo tranquilo que defiende, de lo que se podía ver.

#### IV - Nomos y physis

A menudo es la sensibilidad de un artista la que capta los primeros signos de un problema. En el 442, antes de la guerra, Sófocles, en su *Antígona*, bosqueja un tema entre religioso y político que se convertirá en el

máximo argumento en los tiempos de la crisis.

Como todas la tragedias, *Antígona* es una sombría historia de sangre y destino: Etéocles y Polinice, hijos de la unión incestuosa de Edipo y Yocasta, se matan recíprocamente en la contienda por Tebes. El tirano Creón, tío de ambos, ordena la sepultura de Etéocles y el abandono del cadáver de Polinice a las fieras. La joven Antígona, hermana de los caídos, no obedece la orden, y sepulta a Polinice. Ésta es su respuesta a Creón, que la condena a muerte: "No es orden de Jupiter, esta, porque la Justicia (...) nunca ha dado a los hombres parecidas leyes; no creo que tus decretos te permitan, siendo hombre, pisotear leyes divinas que no se han escrito, inquebrantables, vivas desde siempre (...)" (1). Antígona, en suma, es la heroína de las luchas libradas en contra del derecho positivo y en nombre de la ley divina o natural. En efecto, muy pronto el tema se laiciza sin cambiar sus rasgos. En este planteamiento no hay nada del estéril amor griego a las discusiones: la realidad es que se empieza a percibir la pólis como cada vez más incapaz de garantizar, con la justicia, las condiciones básicas de la vida asociada.

Toda la discusión se realiza en un ámbito semántico muy bien definido, porque el idioma griego distingue la ley natural, *physis*, de la convencional, *nómos*. Ahora, si la *physis* se fundamenta en sí misma, y no tiene que justificarse, ¿en qué se fundamenta el *nómos*? Como ya lo vimos en Heráclito, la filosofía arcaica percibe la ley humana como parte de la divina. Sin embargo, entre el quinto y el cuarto siglo la ley convencional se desprende de la religión, y es la misma práctica democrática la que acelera este fenómeno, porque en las asambleas se nota cómo la ley surge de discusiones y de arreglos que nada tienen de sagrado. Además, el contacto con pueblos extranjeros y la difusión de las obras de Hecateo y Heródoto insinúan la idea de la relatividad de leyes y costumbres. Cuando en el 444 Pericles encarga a Protágoras el texto de la constitución de la colonia de Turis, está claro para todos que el *nómos* es asunto humano.

La difusión de esta convicción es obra de los sofistas, de sus vidas errabundas, de ese espíritu laico que hace de ellos agudos observadores de las diferencias culturales. Coherentemente con estas bases, la sofística de Protágoras y Gorgias plantea un radical relativismo, llega a negar la universalidad, supeditando la verdad de un aserto o la bondad de una norma a su utilidad y a la capacidad persuasiva del discurso que la afirma o la fundamenta. Para Protágoras ley y justicia conciden, y "lo que a la ciudad parece justo y bello, eso es justo y bello" (2). La imposibilidad de establecer una norma común no constituye un problema, porque el "discurso mejor", el más efectivo, fijará la regla en base a su practicabilidad y al interés común, puesto que Protágoras no duda que los gobernantes actúen en pro de todos



(3). El positivismo jurídico de Protágoras depende sin duda del momento asertivo y optimista de la democracia de su tiempo. Las cosas se complican, sin embargo, con Gorgias, el otro "gran viejo" de la sofística. Gorgias va más allá del relativismo, en su *Tratado del no-ser, o de la naturaleza* llega al nihilismo, a la afirmación de la imposibilidad de conocer y de comunicar las experiencias. Disuelto así el ser en la nada, todo lo que del ser depende busca fundamento en sí mismo: el lenguaje se libera de la relación con las cosas, la dialéctica se convierte en técnica de confutación pura, indiferente a la verdad de los asertos, la ética y la política se refugian en el individualismo. En este clima de negación radical se forman muchos de los sofistas activos en tiempos de la guerra, gente que plantea el problema *physis-nómos* en términos extremos. A estos sofistas la ley humana aparece como una violencia en contra de la ley natural. Nace así un sentimiento crítico hacia los fundamentos mismos de la ciudad, objeto de ataques concéntricos tanto de la parte democrático-radical como de sus tradicionales adversarios conservadores. Los sofistas se parten en dos: una izquierda y una derecha, y si no ponemos comillas es porque el parecido con los homólogos modernos es un hecho, no una analogía. La izquierda es representada por Antifón, Hippias, y los gorgianos Licofrón y Alcidas; la derecha seguramente por Critias y por los "realistas" Glaucón y Trasímaco. Al lector se presentan, resumidos en pocos renglones, fundamentos del pensamiento político que todavía constituyen problemas de primera magnitud, y que se pueden reasumir en una pregunta fundamental: ¿hay reglas dictadas por la naturaleza, o todo depende de las convenciones? Así, por ejemplo, leemos en un fragmento de Antifón: "(...) las leyes civiles son accesorias, las de naturaleza son esenciales; las reglas legales nacen del acuerdo, las naturales (...) no. Por esto, si alguien transgrede la ley y logra escapar a sus autores, se salva de la reprobación y de la pena; si no, no. En cambio, si llega a transgredir la ley natural (...) no ofende la opinión, sino la verdad" (4). Aquí la oposición no podría ser más radical, puesto que la justicia se identifica con la naturaleza y la verdad y la ley positiva tan sólo con la legalidad y la opinión. Está claro que desde el momento en que el *nómos* contrasta con la *physis* produce injusticia, y cualquiera tiene el derecho de transgredirlo, a condición de no ser descubierto. Las leyes, en suma, no tienen que ver con lo justo, sino con el crimen y la sanción. De esta manera la *pólis* deja de ser la comunidad ética de referencia y lo humano hay que buscarlo en la naturaleza, que une y no divide. De esta premisa Antifón ataca a uno de los cimientos de la cultura griega, el racismo: "(...) por naturaleza somos todos iguales, tanto los griegos como los bárbaros. Observando las necesidades naturales de de todos (...) averiguamos que nada distingue a los griegos de los bárbaros" (5). En la misma línea se mueve Hippias: "Todos los hombres somos parientes por naturaleza, (...) la ley, en cambio, es el tirano del hombre" (6). La extrema consecuencia de este enfoque cosmopolita y humanitario se da en Alcidas, que llega a negar el fundamento legal de la

esclavitud, afirmando que "(...) la naturaleza no ha hecho esclavo a nadie" (7). El cuadro se completa con la teoría proteccionista y protoliberal que Licofrón proporciona del estado, identificado con "una asociación destinada a la defensa de los derechos individuales, y que no tiene control sobre la moralidad y la justicia de los ciudadanos" (8).

También los sofistas de derecha parten de premisas naturalistas, pero obviamente las consecuencias son diferentes.

## V - Los sofistas de derecha

Entre los interlocutores de Sócrates se encuentran tres sofistas que fueron personas reales, de los cuales no queda nada o casi nada, fuera de la plástica representación que de ellos deja Platón. Dos de ellos, Glaucón y Trasímaco, aparecen en la *Politéia*, otro, Calicles, en el *Gorgias*. Hay buenas razones para afirmar que Calicles no es sino una máscara de Critias, tío o primo de Platón (1). No cabe duda que Critias es todo un personaje: miembro de la *jeunesse dorée* ateniense, de simpatías oligárquicas pero de formación laica, como lo demuestran el ambiente que frecuenta y su participación en el turbio *affaire* de las hermas. Fue brillante escritor y político reaccionario, llegando a distinguirse, por su ferocidad, entre los Treinta Tiranos. Fue justamente la pasión política la que le costó la vida, que perdió en combate en el 401, intentando impedir el retorno de los democráticos en Atenas. El escrito más importante de Critias parece ser el panfleto *La democracia de los Atenienses* (Αθηναίων Πολιτεία), escrito en plena guerra, publicado anónimo y que ha llegado a nosotros como la obra de un Viejo Oligarca sobre cuya identidad existe una *vexata quaestio*: Diógenes Laercio cataloga el librito entre las obras de Jenofonte, la crítica moderna prefiere hablar de Critias, el tío de Platón, quien lo habría escrito veinte años antes(2) de convertirse en el más sanguinario de los Treinta Tiranos. Sobre la personalidad de Critias y el papel que jugó en la política tendremos que volver después. Ahora vamos a analizar el texto que Popper considera "el primer tratado político de Occidente" (3) en sentido cronológico:

«En cuanto al régimen ateniense, (...) diré lo siguiente: es lógico (4) que allí prevalezcan los pobres y el pueblo sobre los nobles y ricos porque es el pueblo que arma los navíos, y los navíos son la fuerza de la ciudad. Los que fortalecieron y enriquecieron Atenas son los remadores, los pilotos y los timoneles, no los oplitas, los ricos y los nobles. Por eso es lógico que toda esta gente sea elegible, por sorteo o elección a las magistraturas, y que tengan el permiso de hablar en las asambleas. De las funciones, (...) como la estrategia o la iparquía, el pueblo sabe que no le rinden dinero, y entonces no



*le importa que estén accesibles a todos por sorteo, y las deja a los poderosos. En cambio busca ocupar los cargos que proporcionan dinero» (5).*

El enfoque está claro desde el principio: dado por asentado que la democracia es *condenable* hay que *explicarla*, encontrar la razón de su manera de ser y de su íntima coherencia. Atenas es una democracia porque es una talaxocracia, y lógicamente las clases ligadas a la economía marina son las que prevalecen. Los calificativos genéricos del lenguaje político relativo a las clases, que no dejan de tener matices éticos, se precisan: dentro de los pobres (*πενητες*) y del pueblo (*δεμος*) se distinguen con claridad las categorías profesionales que han llegado a tener esa importancia económica preponderante que se expresa en preponderancia política. Los derrotados son los ricos (*krestoi*) y nobles (*gennaioi*), pero también la clase media que integraba, en la guerra, a los oplitas. La actitud pública de las clases humildes está bien lejos del desinterés y del "apego a las leyes" del discurso de Pericles: si los plebeyos ocupan los cargos es para cobrar la mistoforía que aquí se ve sin ilusiones, como una manera de repartir el gasto público con finalidades políticas.

Por todas estas razones no hay que asombrarse del régimen ateniense:

*«Los que se admiran porque el sistema favorece a los plebeyos, a los pobres y a la gentuza a expensas de los mejores (krestois), deberían de reflexionar y entender que esta es la manera de favorecer la democracia. (...) En todos lados a la democracia se oponen los mejores, por ser disciplinados y virtuosos, mientras que en el pueblo cunden la ignorancia, el desorden y la maldad, y esto porque la pobreza y la ignorancia inducen con facilidad al vicio. Se podría decir que no conviene conceder el derecho de deliberar a todos, sino a los mejores, pero (...) si deliberara tan sólo la gente noble, lo haría en provecho suyo, y no de todos, y así el plebeyo, al decidir, lo hace en ventaja suya y de los suyos. (...) Es que el pueblo no quiere ser esclavo en una ciudad justa (εὐνομούμενος τῆς πόλεως), prefiere vivir libre y mandar, y de la injusticia (κακονομία) le importa poco» (6).*

El autor no se hace ilusiones sobre la naturaleza del orden social, la cual concibe como una opresión normalmente ejercida por el que se encuentra en el poder, que sea aristócrata o plebeyo. Y esto porque el poder se ejerce siempre en ventaja del que lo tiene: teoría típica de los sofistas "realistas" que identificaban justicia y poder, dominio legal y dominio justo, con lo que conviene al más fuerte, aun en situaciones en que el conflicto

todavía está reglamentado por la ley, como sucede en la situación que se describe aquí. Esta observación nos permite arrojar una luz más clara sobre la personalidad del autor, que tenía que estar bien imbuido de las premisas racionalistas de la sofística madura que produjo consecuencias tanto progresistas como reaccionarias. De la misma raíz brota también la explicación de la condición moral de los pobres, de la cual se busca una causa de tipo social (pobreza e ignorancia) observable y objetiva. El deseo de entender, sin embargo, no sugiere la idea de un intento de eliminación de la pobreza, con las previsibles consecuencias "humanistas", y no impide al autor, que probablemente escribe desde el exilio (7), expresar una carga emotiva que se traduce en juicios evaluativos y no solamente descriptivos. No podía faltar, en ambas perspectivas, una evaluación de las condiciones de las categorías tradicionalmente faltas de derechos, la de los esclavos y la de los metecos. En la Atenas democrática los esclavos gozaron de una libertad única en el mundo antiguo. De esta libertad el oligarca busca explicación, otra vez, en las condiciones económicas:

*«Tanto esclavos como metecos gozan de una extraordinaria licencia, en Atenas; allí no puedes atreverte a golpearlos, y no hay esclavo que te ceda el paso en la calle (...) porque, por las necesidades de la flota, los esclavos trabajan por dinero, (...) y si los esclavos pueden poseer dinero, entonces no temen a nadie. (...) Por la misma razón tienen derecho de palabra (...) y los metecos también, porque son necesarios para los barcos y las actividades económicas» (8).*

La apertura económica de Atenas desplaza el centro de la política desde lo interior hacia lo exterior, por esto la condición de las alianzas es uno de los puntos más examinados por el autor:

*«Los atenienses, (...), conscientes que si en las ciudades aliadas llegaran al poder los ricos su poderío tendría los días contados, favorecen a las facciones populares, quitando a los aristócratas sus derechos, sus bienes, su patria y la misma vida. (...) Aparentemente es una mala idea la de obligar a los aliados a discutir sus asuntos legales en Atenas, en realidad detrás de esta medida hay un esmerado cálculo de los beneficios de parte del pueblo ateniense que, en primer lugar, gana los intereses de las fianzas depositadas, y luego puede gobernar las ciudades sin tener que salir de la casa, limitándose a apoyar a los demócratas y reprimiendo a sus adversarios en los tribunales. (...) Además, de esta manera, Atenas se enriquece con los aranceles, los impuestos aduaneros del Pireo y con la renta de casas, caballos y*



esclavos a los extranjeros» (9).

Cabe aquí alumbrar el fondo de todo el discurso: la razón de la democracia ateniense reside en el cálculo de las ventajas económicas y políticas, siendo las segundas dependientes de las primeras. Es la respuesta a una retórica que tenía que ser común y corriente entre los oradores políticos, pero es también una tesis de alcance general sobre la naturaleza de la política, que aparece como la consecuencia de un principio de orden económico, un disfraz de intereses. Aquí Critias se parece a Marx, y es tan habilidoso como él en la búsqueda de las causas ocultas de las instituciones. Una vez que las causas están identificadas, todo sigue como en un teorema. Desde esta perspectiva Atenas ya no es una sola sociedad, es también la arena de lucha permanente de grupos unidos solamente por el deseo de prevalecer los unos sobre los otros. No solamente, como ya vimos, la plebe se reserva los cargos políticos menores lucrativos, dejando a la nobleza las magistraturas caras con la esperanza de arruinarla, sino que la devastación de los campos de los terratenientes por obra de los Lacedemonios no provoca en el pueblo la menor conmoción: "(...) el pueblo, sabiendo que ningún enemigo puede devastar ni incendiar sus propiedades, vive sin miedo, mientras que los ricos buscan la complacencia de sus enemigos (...)" (10).

Tanto la justicia como la administración no están a salvo de este principio escondido que es el verdadero e impersonal gobernador del régimen. Y la política no es una excepción: monstruo de mil cabezas, la democracia es fisiológicamente incapaz de asumir las responsabilidades de una conducta política. Toda su acción consiste en el enredo de intereses particulares que apuntan a satisfacciones inmediatas. De aquí la irresponsabilidad, la ineficiencia y finalmente la corrupción, que es el triunfo de lo particular sobre lo colectivo. De estas críticas deben de haberse acordado Donoso Cortes y Carl Schmitt, en su planteamiento del "decisionismo":

*«Las alianzas y los convenios suscritos por los gobiernos oligárquicos son necesariamente firmes, porque, si hay alguna falta, es posible acusar a los que tomaron la decisión. En cambio, si el que decide es el pueblo, este puede echar la culpa al que dio el consejo o escribió el texto. (...) Si en Atenas apelas a la asamblea popular o a la restringida, puedes quedarte esperando la respuesta durante un año entero. Esto porque en la ciudad hay una enorme cantidad de asuntos que solucionar. ¿Y cómo podría ser de otra manera, si hay un número de fiestas mayor que en cualquier otra ciudad? (...) En Atenas hay más juicios, acusaciones, amparos que en todo el resto del mundo (...). Claro que si vas con dinero en la mano te hacen*

caso. Es cierto: con dinero todo es posible, en Atenas» (...) (11).

Es muy probable que el texto tuviera una intención práctica y que fuera la parte teórica de un proyecto subversivo. Su misma forma, inspirada en la medicina, lo dice: la búsqueda (*prófasis*) de las causas naturales de la enfermedad permite conocer su principio (*logos*) y describir su desarrollo (*prónoia*). La ruda terapia suministrada por los Treinta en el 404 es evidentemente dueña de las ideas de este librito.

Decíamos de la probable atribución del panfleto a Critias. Para estudiar mejor la interesante personalidad de este escritor y el clima intelectual en el que se forma y se desenvuelve, vamos a ver su retrato en el *Gorgias*.

## VI - Hombres y superhombres

Hay más que afinidades entre las posturas de Trasímaco, Glaucón y Calicles-Critias. Los tres profesan, sobre el estado y la justicia, doctrinas que tienen mucho en común: la justicia es el interés del más fuerte, y los gobernantes obran en provecho propio: "En cada estado la justicia es la utilidad (...) del más fuerte" dice sintéticamente Trasímaco (1) y a esto Glaucón añade una idea contractualística sobre el origen del estado: "los hombres (...) pensaron que el interés común era impedir que alguien hiciese o padeciese daño alguno. De aquí nacieron las leyes y las convenciones. Y se llamó justo lo legítimo, lo que la ley ordena" (2). Las ideas de Calicles siguen esta línea, pero no son concebidas tanto como crítica de todo gobierno y de toda dominación sino como arma antidemocrática.

En primer lugar, Critias merece un puesto de honor en la historia del ateísmo, un ateísmo cuya raíz es política y que pretende vincular el invento de los dioses con el orden social. Estrictamente hablando, Critias es el inventor del uso de la religión como *instrumentum regni*. El fragmento más largo que queda de su producción de tragediógrafo reza así: "Hubo un tiempo en que la vida humana transcurría sin orden, bestial y esclava de la fuerza; un tiempo en que no habían premios para los buenos, ni castigos para los malvados. Luego los hombres crearon leyes para castigar, (...) y se empezó a sancionar a los que erraban. Sin embargo, puesto que las leyes les impedían cometer delitos abiertamente, pero no a escondidas, éstos seguían actuando en forma malvada. Hasta que un hombre astuto y sabio inventó (...) el terror de los dioses, para que los malvados temieran aun para lo que pensaban o actuaban en secreto. (...)" (3). En el V siglo el ateísmo ya había aparecido con Pródico y Demócrito, pero en el contexto de una problemática



cosmológica, el ateísmo de Critias, en cambio, es político y social, ético y jurídico a la vez. Lo que realmente le interesa es la sociedad, el único transfondo del hombre. O más correctamente del superhombre, su tema no solamente literario sino existencial, del cual el *Gorgias* de Platón proporciona una representación escultural:

«No es digno de hombres, sino de siervos, soportar la injusticia sin devolverla, (...). Para mí, el problema se reduce a esto: los que hacen las leyes son los débiles, la mayoría, y claramente las hacen por su utilidad e interés, distribuyendo alabanzas y castigos según esta lógica. Atemorizan a los más fuertes, los que sí tendrían la capacidad para prevalecer, y para que esto no pase, inventan que es feo e injusto querer tener más (*pleonektein*) y que en esto consiste la injusticia. (...). Claro que los que integran la muchedumbre se conforman con la igualdad: ¡son inferiores! (...) Yo, en cambio, creo que la naturaleza revela con claridad que lo justo es que el mejor prevalezca sobre el peor, el más capaz sobre el menos capaz. (...) que este es el criterio de la justicia (...) la naturaleza lo muestra tanto entre los animales como entre los hombres, tanto en las familias como en las ciudades. ¿Con qué derecho crees que Jerjes hizo guerra a Grecia, y su padre a los Escitas? Y se podrían dar muchísimos ejemplos más. Toda esta gente actúa según justicia, ¡por dios!, y de acuerdo con la ley natural (...). Nosotros, en cambio, tomamos a los mejores, a los más fuertes, y desde niños deformamos su mente con la educación, domesticándolos como se hace con los leones, y con hechizos y encantamientos los hacemos cual esclavos, afirmando que la igualdad es bella, justa y moral. Pero llegará un hombre fuerte de mente y brazo que romperá las cadenas, y pisoteando nuestras leyes y nuestras brujerías antinaturales, se elavará por encima de todos, y, de esclavo que era, será dueño. Será la aurora del derecho natural» (4).

Al introducir la igualdad entre individuos diferentes, la ley positiva distorsiona la naturaleza, y crea injusticia: ésta podríamos considerarla la lectura básica. Pero es posible una inmediata objeción (5): una ley positiva que garantiza intereses particulares no hace sino respetar la natural tendencia a la *pleonexia*. De esta *impasse* Calicles no puede salir sin admitir una diferencia existencial entre los hombres, entre los que puede prevalecer y los que se conforman con protegerse. En efecto, esta diferencia existe, como vemos ya en las primeras palabras: precediendo a Maquiavelo, Critias divide a los hombres entre los que soportan y los que no soportan, entre los que quieren prevalecer y los que se conforman con defenderse. Esto proporciona

una división aún más radical, y especialmente moderna, la división entre individuos y masa. Está muy claro que Calicles es un individualista, y esto en esa época y en ese lugar es especialmente raro (6). Este individualismo, que es un hecho natural, es la justicia, y es también un derecho que la democracia pretende negar. De aquí su injusticia: no de su naturaleza protectora, sino de su violencia ante las jerarquías naturales. La naturaleza, sin embargo, no se deja amansar: de aquí el tono profético de Calicles, que parece prever el destino real de Critias. Esta confianza en la virtud equilibradora de la naturaleza es, para Calicles-Critias, una brújula política y al mismo tiempo un cánón: no se trata de esperar al próximo ganador, sino de preparar la aurora del derecho de naturaleza, el momento de la verdad en que el poder se muestre por lo que es. Esta confianza en un fundamento salva a Calicles-Critias del nihilismo. Qué raro que Nietzsche nunca lo cite: un olvido que parece un lapsus.

Y si a este punto queremos un elemento más de identificación entre Calicles y Critias, aquí lo tenemos: en el diálogo, Calicles sugiere a Sócrates ocuparse de cosas más adultas que la filosofía: "Así, pues, (...) dedícate a cosas más importantes, y deja ya la filosofía, (...) digna de adolescentes". La idea de que ocuparse con moderación de filosofía puede ser actividad una excelente para la juventud (que quiera hacer política), es un lugar común en Atenas, y se encuentra también en Tucídides y en Jenofonte (7), pero en Calicles tiene otro significado, pues para él no constituye la formación del deber cívico, sino el medio de afirmación de la personalidad, el *cursus honorum de la tiranide*. Es interesante notar que Critias, estando en el poder, prohíbe expresamente a Sócrates seguir filosofando, como lo cuenta Jenofonte en los *Memorables* (8).

## VII - ...Y ¿Platón?

No presentaré aquí un análisis de la filosofía política de Platón (1) por ser ésta demasiado conocida, ni discutiré *in absentia* con Karl Popper, cuya *The Open Society*, me parece una de las mejores obras de filosofía política jamás escritas. Sólo quiero subrayar algo que a Popper escapó, sin duda por las circunstancias en que su atención se dirigió a una polémica con la derecha. El asunto es el siguiente: lo que hemos visto arriba nos permite afirmar que el debate entre Platón de un lado y Calicles-Critias, Trasímaco y Glaucón del otro es una *querelle* totalmente interna a la derecha. Una ruptura entre sus dos almas, la tradicionalista y la radical-revolucionaria. Nuestro siglo conoció ambas. ¿Unos nombres? Eliade, Guénon, Evola, contra Mishima, Jünger, Céline. En el terreno político el régimen petainista de Vichy y esos fascistas últimos que siguieron a Mussolini en los años de la guerra civil, sabiendo que todo estaba perdido, en contra de toda lógica y



racionalidad, solamente preocupados por la buena muerte, repitiendo con Nietzsche que no son las buenas causas que hacen buenas las guerras, sino que las buenas guerras hacen buenas las causas. Viendo la cuestión de cerca, hay muy poco en común entre estas dos almas, probablemente menos de lo que comparten, al extremo opuesto del espectro político, la socialdemocracia y el leninismo. Son diferencias que se dejan describir en pocas palabras: organicismo *versus* individualismo, jerarquía funcional *versus* anarquismo elitista, fe en el origen *versus* culto del Caos. Platón contra Nietzsche, en suma. ¿Seguiremos hablando de una pelea en familia? Creo que toda la cuestión de una definición de la derecha habrá que replantearla. Espero que estas imágenes de Grecia sirvan a esto, Grecia no está ni nunca ha estado lejos de nosotros.

### Notas bibliográficas

#### Parte I

- 1) Teógnides, vv.
- 2) fragm. B49a Diels-Kranz.
- 3) fragm. 80.
- 4) fragm. 102.
- 5) fragm. 1.
- 6) fragm. 121.
- 7) fragm. 104.
- 8) fragm. 125<sup>a</sup>.

#### Parte II

- 1) Estoy utilizando la clásica distinción de F. Tonnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.
- 2) Platón, *Protágoras*, 322d.
- 3) Heródoto, *Historias*, III, 81.
- 4) Tucídides, *Guerra del Peloponeso* II, 37- 40.
- 5) En el texto las críticas son muchas y abiertas: véanse, por ejemplo, los párrafos 37 y 39.

- 6) Utilizo los conceptos que Karl Popper maneja en *The Open Society and Its Enemies*, porque creo que son categorías sociológicas inmejorables para la descripción de la crisis que la guerra reveló y que al mismo tiempo intentó solucionar.

- 7) Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, II, 63.

#### Parte III

- 1) "Bajo el imperio de Cronos los hombres vivían sosegados como dioses, no conocían el trabajo, ni el dolor ni la vejez, se deliciaban con fiestas y, alejados de los males, morían como en sueño. Poseían todos los bienes que la tierra fértil producía (...)". Esta nostálgica, e idealizada, visión de la infancia la leemos en *Los trabajos y los días*. Pero el cristianismo añade otra perspectiva, y desde la Edad Media la Edad del oro se empieza a ver en el porvenir. Véase, a propósito, E. Vogelin, *Ersatz Religion*, en *Wort und Wahrheit*, Wien, 1960; edición americana *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago, 1968.

- 2) Véase Platón, *Banquete*, 189c-193e.

- 3) Aristófanes, *Los Caballeros*.

- 4) *ibidem*.

#### Parte IV

- 1) *Antígona*, vv. 450-457.

- 2) Platón, *Teeteto*, 167 c.

- 3) *ibidem*.

- 1) de *Papiros de Oxirincos*, XI, n. 1364.

- 2) *ibidem*.

- 3) Platón, *Protágoras*, 337c.

- 4) Cit. en Aristóteles, *Retórica*, 1406<sup>a</sup>.

- 12) Cit. en Aristóteles, *Política*, VII, V. Aristóteles dedica mucho espacio a la crítica de las ideas de Licofrón, como para rendirle un polémico homenaje.

#### Parte V

- 1) Los testimonios sobre Critias son consistentes: de él escriben Jenofonte, en *Historias* II,



3, 13 y ss. y *Memorables*, I, 2, 29, y 37; Aristóteles, en *Retórica* XVI, 1416b, y *De Anima* I, 2, 405b. Platón lo cita a menudo, hablando de él como de un gran orador y un hombre culto.

- 2) La cuestión del "modelo" de Calicles ha sido debatida por filólogos e historiadores ilustres: Wilamowitz, Gomperz, Meier, Menzel. Acepto, de éste último, argumentos que me parecen irrefutables, basados principalmente en la lectura de Jenofonte, de la cual resulta una total congruencia entre las ideas exhibidas por Calicles y los discursos y las acciones de Critias. A propósito véase: Adolf Manzel, *Kalikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*, Franz Deuticke, Wien und Leipzig, 1922; edición mexicana, *Calicles*, UNAM 1964, especialmente la apéndice I.
- 3) Que Critias sea también el autor de *La constitución de los atenienses* lo afirma, aunque de pasada, Popper en *The Open Society* I, cap. X n. 36, apoyándose en estudios de J. E. Sandys; mientras que Menzel subraya el parecido de ciertas frases de la obra con los fragmentos de Critias que Diels ha catalogado: (véase Menzel, *op. cit.* en Apéndice I.) También sobre la fecha de composición hay incertidumbre. De ciertas frases del libro resulta que no hubiera podido escribirse después del 431 ni antes del 426. Por un resumen de toda la cuestión, véase la edición española, Madrid 1957. Aquí el curador y traductor niega que el opúsculo sea obra de Critias; Karl Popper, en cambio, lo afirma en *The Open Society*, I, cap. X n. 36, apoyándose en estudios de J.E. Sandys.
- 4) Así traduzco el original  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma$ , literalmente "justamente", por razones inherentes a la lógica del texto
- 5) *Régimen de los Atenienses*, I, 1-4.
- 6) *Ibidem*, I, 5-8.
- 7) Se habla de Atenas como "allí", "en ese lugar": cfr. I,2.
- 8) *Ibidem*, I, 10-12.
- 9) *Ibidem*, I, 14-18.
- 10) *Ibidem*, II, 14
- 11) *Ibidem*, III, 1-3.

#### Parte VI

- 1) *Resp.* I, 338c.
- 2) *Ibidem*, II, 359<sup>a</sup>.

3) *Sisifo*, fragm. 25.

4) Platón, *Gorgias*, 483.

5) Objeción que en efecto Sócrates hace: véase *ibidem* 488 d-e.

6) El individualista Alcibiades fue constantemente rodeado por sospechas "por su estilo de vida que pisoteaba las tradiciones: una verdadera ofensa a la democracia", así leemos en *La guerra del Peloponeso*, VI, 28.

7) Tanto en el discurso fúnebre relatado por Tucídides (II, 40, 1), como en la conversación con Alcibiades (Jenofonte, *Memorables*, I, 2, 46), Pericles afirma que la filosofía es una excelente ocupación para la juventud, y que en Atenas se cultiva, pero sin "afeminamiento": es la misma expresión utilizada por Calicles.

8) Véase *Memorables*, I, II, que contiene, además, varias y venenosas noticias sobre Critias.

#### Parte VII

1) No se analiza aquí la política de Aristóteles, en parte por la misma razón, y en parte porque, a pesar de su desprecio por la democracia, identificada con un régimen de sistemático robo de los pobres con daño de los ricos, difícilmente se le podría identificar con un "derechista".

HISTORIA