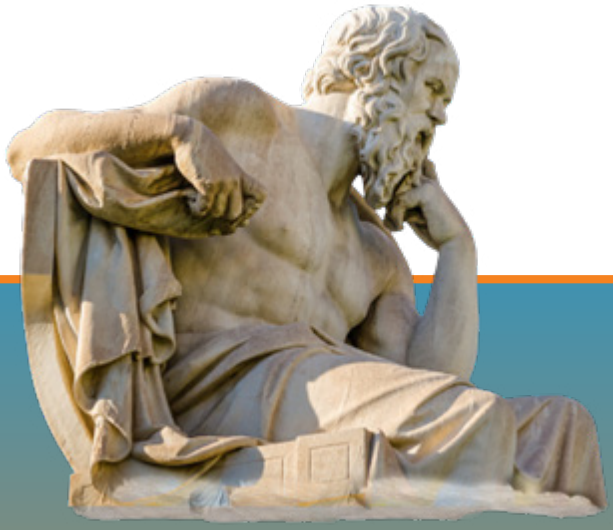
HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA:
LA POLÍTICA COMO ÉTICA Y
EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

TOMO I



Dr. Emilio Rabasa Gamboa

MOVIMIENTO CIUDADANO

MOVIMIENTO
CIUDADANO

HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

TOMO I

LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA:

LA POLÍTICA COMO ÉTICA Y EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

Dr. Emilio Rabasa Gamboa

2022

MOVIMIENTO CIUDADANO

1ª edición, 2022, *Historia del pensamiento político.*
Tomo I: La Antigüedad clásica: la política como ética y el problema de la justicia

D. R. © 2022, Emilio Rabasa P Gamboa

D. R. © 2022, Movimiento Ciudadano
Louisiana 113, esq. Nueva York, Col. Nápoles,
Alcaldía de Benito Juárez, 03810, Ciudad de México
www.movimientociudadano.mx

El cuidado editorial estuvo a cargo de:
Bajo Palabra Ediciones S.C
Mariano Azuela 51, Ciudad Satélite
Naucalpan, Estado de México
C.P. 53100
Diseño editorial:
Erick Rodríguez Serrano

BAJO PALABRA
EDICIONES

ISBN: 978-607-59584-1-5
Todos los derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México *I Printed and made in Mexico*

"Historia del pensamiento político. Tomo I: La Antigüedad clásica: la política como ética y el problema de la justicia", es una publicación de Movimiento Ciudadano, Louisiana 113, esq. Nueva York, Col. Nápoles, Alcaldía de Benito Juárez, 03810, Ciudad de México. Los artículos, documentos e investigaciones publicados son responsabilidad de sus autoras y autores. Movimiento Ciudadano, sus órganos directivos y ejecutivos son ajenos a las opiniones aquí presentadas; esta edición es una obra lanzada para estimular el conocimiento socioeconómico y político de nuestro entorno y su problemática (nacional y regional), sus derechos y obligaciones, así como para generar un diálogo sobre los avances y los retos de la participación y la representación política de la ciudadanía; el objetivo final de la obra consiste en comprender y elaborar propuestas de solución para las problemáticas detectadas.
Su distribución es gratuita y no tiene fines de lucro.

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

AGRADECIMIENTOS 19

LOS PRESOCRÁTICOS 21

- **a)** El contexto histórico 21
- **b)** Circunstancia y pensamiento político 33

SÓCRATES 75

- **a)** El contexto histórico 75
- **b)** Circunstancia y pensamiento político 88

PLATÓN 117

- **a)** El contexto histórico 117
- **b)** Circunstancia y pensamiento político 124

ARISTÓTELES 161

- **a)** El contexto histórico 161
- **b)** Circunstancia y pensamiento político 170

LAS ESCUELAS MENORES 197

- **a)** El contexto histórico 197
- **b)** Circunstancia y pensamiento político 199

CICERÓN 207

- **a)** El contexto histórico 207
- **b)** Circunstancia y pensamiento político 222

EPÍLOGO 239

BIBLIOGRAFÍA 243

PRÓLOGO

¿Qué sentido y alcance tiene escribir una Historia del pensamiento político en tres tomos: I.-Antigüedad clásica; II.-Edad Media y III.-Edad Contemporánea, en los albores del siglo XXI? ¿Cuál es el propósito de esta serie?

¿Qué interés puede despertar revisar lo que escribió Platón en sus *Diálogos* sobre el Estado perfecto gobernado por el filósofo-rey, o Aristóteles en su *Política* sobre las tres constituciones y sus respectivas deformaciones, o Cicerón en su *Tratado de la República* sobre la constitución mixta, todos ellos durante la Antigüedad clásica (siglos V al I a. de C.)? ¿O bien San Agustín en La Ciudad de Dios y Tomás de Aquino en su Tratado de la Ley y el Gobierno de los Príncipes, durante la Edad Media (siglos V al XV d. de C.)? ¿Y finalmente *El Príncipe,* de Nicolás Maquiavelo, y los contractualistas, el todopoderoso *Leviatán* de Thomas Hobbes, *El Ensayo sobre Gobierno Civil,* de John Locke, y *El Contrato Social,* de Juan Jacobo Rousseau, al inicio de la edad contemporánea (siglos XVI al XVIII)?

¿Acaso se tata tan sólo de recordar en forma ordenada y sistemática un legado intelectual milenario, o bien este ejercicio tiene alguna importancia en y para los tiempos actuales?

Si queremos despertar un verdadero entusiasmo intelectual y político por la historia de las ideas políticas gestadas en los últimos veinticinco siglos y encontrar una respuesta a esas preguntas, sobre todo en un mundo dominado por la inteligencia artificial de la revolución informática, que permite obtener respuestas rápidas a preguntas simples en cuestión de segundos con un aparato portátil en la mano, es indispensable aclarar de entrada por qué y para qué es importante un texto como el que se propone en tres sucesivas entregas.

Se trata de un proyecto editorial largamente concebido y gradualmente estructurado que nació durante los estudios de licenciatura en la Ciudad Universitaria de la UNAM, en México, hace ya varias decenas de años al cursar la materia de Teoría General del Estado como parte

de la currícula de la carrera de abogado en la Facultad de Derecho en esa casa de estudios.

Poco era en realidad lo que se enseñaba sobre Teoría del Estado, y mucho sobre el pensamiento político, insertado en el programa del temario correspondiente, desde la Antigüedad clásica en Grecia y Roma, pasando por la Edad Media, hasta el inicio de la Edad Contemporánea con la Ilustración, apenas llegando a los albores de la Revolución de Independencia de las trece colonias de Norteamérica y de la Revolución Francesa en la última parte del siglo XVIII.

Mucho había de seductor en una materia que permitía navegar en el conocimiento de lo que la especie humana, representada por un puñado de grandes autores, había reflexionado sobre la política de su época, esto es, sobre el poder, su uso y su abuso por medio de distintos gobiernos que adoptaban diferentes formas y la manera en que los gobernados participaban o no en las mismas.

En ese momento, y por una suerte de acomodación comparativa del cerebro, resultaba casi automático tomar esos modelos políticos antiguos como referentes para comprender mejor el propio en el que se vivía durante ese aprendizaje. Así, una materia histórica sobre el pasado cobraba vigencia en el presente, en otras palabras, la historia del pensamiento político antiguo, tenía actualidad.

La seducción iba *in crescendo* (como en la música) cuando aumentaba la intensidad al querer insertar la justicia y el bien en ese complicadísimo entramado del quehacer político. Entonces no sólo se trataba de gobernar, sino de gobernar bien, en otras palabras, el problema del buen gobierno en sociedades antiguas, lo que necesariamente conducía al conocimiento de lo que debía entenderse por Justicia y por Bien Supremo para poder aplicarlo al gobierno de los hombres.

En esto consistía la ética-política, o si se prefiere la política como ética, y en ese momento el entendimiento del poder entraba al terreno de la filosofía, tanto por la puerta de la ética como de la epistemología o teoría del conocimiento. La Teoría del Estado se convertía en Filosofía política o, mejor dicho, de la política. Otro aliciente más para estudiarla.

Llegado a ese punto parecía que la filosofía y la política se hermanaban y después de muchos lustros de estar separadas (sobre todo con los cosmólogos, más interesados en entender la substancia de lo que estaba hecho el universo que en las necesidades del gobierno),

se estaban acercando, primero con los sofistas, sobre todo cuando Protágoras dijo que *Homo ómnium rerum mesura est* ("el hombre es la medida de todas las cosas") y con ello el mundo del cosmos aterrizaba al plano de lo humano. Entonces se pusieron a enseñar retórica como el arte de la persuasión indispensable para ejercer la política en las asambleas y los tribunales en Grecia, el terreno natural de la democracia directa. Pero el acercamiento definitivo sería con Sócrates, cuando indicó que jamás habría un buen gobierno si los reyes no se convertían en filósofos, o éstos en gobernantes, idea que llevaría a su alumno más destacado, Platón, a elaborar la teoría del filósofo-rey.

Lamentablemente, el matrimonio filosofía-política no habría de durar mucho tiempo. Los políticos contemporáneos de Sócrates decidieron llevarlo a juicio precisamente por enseñar a filosofar (dialogar) sobre todo a los jóvenes, que en eso consistía su función como partero de ideas, profesión con la que emulaba a su madre, la partera Fenarete. Acusado de pervertir a la juventud, y de impiedad con los dioses, el estado ateniense lo sentenció a muerte haciéndole beber el veneno de la cicuta.

De esta manera, la política acusaba, enjuiciaba y sentenciaba a muerte a la filosofía, representada en ese momento por quien era estimado como el hombre más justo y sabio de todos. El rompimiento entre filosofía y política fue contundente, según aprendimos en la *Apología de Sócrates* contenida en *Los Diálogos* de Platón. Tal parecía que no quedaba otra alternativa como no fuera que cada una caminara sola por rutas distintas y hasta opuestas, lo que implicaba quitarle al poder su basamento ético.

Pero el discípulo de Sócrates, Platón, un joven aristócrata destinado por linaje a ingresar al campo de la política, asqueado por lo que le habían hecho a su maestro y por el alto grado de turbulencia e inestabilidad política que le tocó vivir en su juventud, decidió renunciar a ella para dedicarse a la filosofía, retomando las ideas de su tutor y restañando en buena medida la herida que causó su enjuiciamiento y muerte (si bien no dejaría de condenar a la democracia por haberlo ejecutado), y fundó toda una escuela del pensamiento precisamente para enseñar y estudiar filosofía y política juntas: la Academia.

No sólo enseñaba y con ello entrenaba a los futuros gobernantes o legisladores a ser buenos políticos mediante el conocimiento de

la filosofía, sino que incluso él mismo decidió un buen día poner en práctica toda su doctrina política y tratar de convertir a un tirano que gobernaba Siracusa, Dionisio, en filósofo-rey. Ante el rotundo fracaso de su empresa, con un gran sentido de autocrítica, se replanteó toda su filosofía política, lo que le llevó a redactar su tratado de vejez, *Las Leyes* para destacar la función del legislador y de la ley por encima de la del monarca en la contención del poder, ya que su abuso impedía hacer filósofos a los reyes. Así nacería la vinculación entre el poder y el derecho, simiente años más tarde de la teoría del Estado de Derecho, tema de gran actualidad en no pocos países y, desde luego, en México.

A diferencia de Sócrates, que había vivido el esplendor de la democracia ateniense con Pericles, Platón padeció su derrota frente a Esparta en las Guerras del Peloponeso, y con ello el principio del fin de la polis griega, para cuya recuperación sobre bases éticas había elaborado toda su filosofía, contenida en su Tratado sobre *La República o de lo Justo*.

En la Academia Platón había formado a otro distinguido alumno, Aristóteles, proveniente de la lejana Estagira, al norte de Atenas frontera con Macedonia. Hijo de un médico, Nicómaco, quien había trabajado en la corte imperial del rey Filipo II, después de enviarlo a estudiar a la Academia de Platón por veinte años fue llamado a Pella, capital de Macedonia, para hacerse cargo de la educación de Alejandro Magno durante seis años. Todavía joven, su alumno decidió, a la muerte de su padre Filipo II, dedicarse a la expansión de su legado más allá de Europa, comenzando por Grecia, para concluir la conquista de su padre, y continuando al este de la Hélade, hasta la frontera con India. Entonces Aristóteles regresó a Atenas y, con la protección de su alumno, fundó el Liceo, para continuar con los estudios de la política, pero con un enfoque filosófico diferente, el realismo, en oposición al idealismo de su maestro Platón.

Con la conquista macedónica se derrumbó el mundo de las polis griegas que, aun subsistiendo bajo la dominación de Macedonia, habían sin embargo perdido todo sentido de independencia y autarquía. Este fue el contexto histórico en el que Aristóteles elaboró su Ética Nicomaquea y luego su tratado sobre *Política*, continuando con la tradición socrática de unir a la política con la ética, esto es, con la filosofía, y privilegiando ésta sobre aquella.

Sin embargo, la circunstancia específica en que vivió Aristóteles, esto es, sus nexos con los autócratas de su época, no obstante habitar en una Atenas todavía democrática, lo llevaría a un dualismo ético-político cuando en el mismo libro por un lado condena a la democracia y por el otro la equipara con la monarquía y la oligarquía como la mejor forma de gobierno con la constitución mixta.

Muerto Aristóteles toda la grandeza de la filosofía política socrática pareció extinguirse, sobre todo porque dejó de ser el traje a la medida de un nuevo mundo en el que la cosmópolis sustituye a la polis. Este cambio representó toda una transformación del pequeño hábitat de la polis al monumental universo de la cosmópolis que configuraba el imperio de Alejandro Magno. Se trataba, por lo tanto, de un nuevo paradigma político en el que el individuo resultaba, ya no ciudadano de una pequeña comunidad política autárquica, sino del mundo.

En ese nuevo contexto, la filosofía se olvidó de la moral pública que tanto habían defendido los socráticos para asentarse en la moral privada, apareciendo las escuelas menores de los cínicos, los escépticos, los epicúreos y finalmente los estoicos, cuando ya surgió la luz del faro de Roma como la nueva gran potencia que, al igual que Alejandro, construiría otro gran imperio, pero al oeste del macedónico.

Y fue durante el esplendor, pero también la crisis de la República, que un joven abogado romano, Marco Tulio Cicerón, educado en las ideas de los socráticos Platón y Aristóteles, revivió la filosofía política después de una severa crítica a los griegos por haber puesto a la filosofía por encima de la política. Al contrario, para el romano no había mayor virtud que dedicarse a los asuntos de la *Res pública*, y subordinó la vida contemplativa de la filosofía a la vida activa de la política, en dos tratados cuyo sólo título emula a los de Platón: el de *República* y de las *Leyes*. Hizo, pues, filosofía política, pero totalmente enfocada a los problemas específicos del gobierno, como la armonía en el Senado y la convivencia del pueblo, y lejos del arte especulativo de la dialéctica socrática.

Para abordarlos se apoyó en un historiador griego, Polibio, quien explica en sus *Historias* la expansión romana gracias a la triple composición de su Constitución, y también en la propia estructura política

de Roma. Con estos ingredientes, Cicerón elaboró a partir de la Constitución romana, compuesta del consulado (monarquía), el Senado (aristocracia) y los comicios (poder popular), su teoría fundamental de la constitución mixta para dar estabilidad y equilibrio al gobierno de la República.

Aquí vamos a encontrar otro antecedente de enorme importancia para el presente: la partición del poder, semilla de lo que será después el principio de la división de poderes, hoy fundamento de la república democrática.

Con la muerte de Cicerón se cierra la primera gran etapa de la historia del pensamiento político correspondiente a la Antigüedad clásica, cuya constante brújula consistió en orientar a la política en la búsqueda de la justicia, y con ello darle un basamento ético al gobierno de la polis, primero, y la República, después. Así, la búsqueda del buen gobierno se convertiría, si bien no en el único, sí en el prinicpal objetivo de la filosofía política.

A partir del siglo V d. de C. sobrevendrá un enfoque totalmente distinto, un nuevo paradigma. Bajo las ideas de San Agustín, primero, y Santo Tomás de Aquino, posteriormente, la política tendrá un segundo piso, por encima de la ética, consistente en la teología con las Sagradas Escrituras. Entonces su basamento principal será la idea central de Dios, no sólo creador del universo sino también del hombre y, por lo tanto, la actividad política deberá ceñirse a la ley divina. Este es el tema y contenido del segundo volumen de esta serie, es decir, la política como teología.

Esta orientación del pensamiento político se extenderá por diez siglos, del V al XV d. de C., hasta que los estudios humanistas que se imparten en Florencia dan forma a la mente del joven y ambicioso político, Nicolás Maquiavelo quien llegaría a ocupar la Cancillería florentina y, desde ahí, a familiarizarse con el uso y abuso del poder para crear nuevos principados o preservar los existentes.

En su retiro escribe un breve texto, *El Príncipe*, tan corto que parece más un manual que un libro, pero que cambiaría 180 grados el rumbo de la historia del pensamiento político al rechazar tanto el basamento ético de los griegos como el teológico de los padres de la iglesia y dar completa autonomía a la política simplemente como el ejercicio del poder, desnuda de cualquier atadura moral o religiosa.

Con este enfoque, Maquiavelo recomendará a Lorenzo de Médicis recurrir a los vicios si es necesario para conservar su poder y evitar que Florencia cayera ante los embates del Papado o los otros reinos circunvecinos. El florentino estaba convencido de que, si bien la diosa romana Fortuna gobernaba el cincuenta por ciento de los destinos humanos, el otro cincuenta por ciento correspondía a la destreza del hombre virtuoso (entendida a la virtud con Cicerón como *virtus*, palabra derivada de *vir* (hombre), o sea su verdadera virilidad) y que con ella aplicada a la práctica política puede seducirla y someterla, convirtiéndose en el arquitecto de su propio destino.

Con Maquiavelo adquiere centralidad otro tema hoy en día en el debate contemporáneo: ¿puede la razón de Estado justificar cualquier medio para preservar el poder? Tema íntimamente ligado con el problema de la corrupción, tan extendido en la política contemporánea.

Después de Maquiavelo, el estudio y la práctica de la política ya nunca serían iguales a lo que fueron antes de su nacimiento intelectual. Ante esa orfandad, tanto de la ética como de la religión, y frente al aniquilamiento del género humano que estaban provocando tanto las guerras de religión en el siglo XVII como las guerras civiles entre el parlamento y el rey, lo que llevaría a un filósofo inglés, Tomás Hobbes, a calificar al ser humano como "el hombre lobo del hombre", el pensamiento político se da a la tarea de encontrar un nuevo y diferente basamento a la política. Ya no en la Ética ni en la Teología, sino en el contrato social que comparte la filosofía política de Hobbes con la de Locke y la de Juan Jacobo Rousseau, si bien con orientaciones distintas entre ellos, los denominados "contractualistas". Así concluye el tomo III de este proyecto editorial sobre la *Historia del pensamiento político*.

Como podrá advertirse en esta breve reseña sobre el proyecto editorial *Historia del pensamiento político* a completarse en tres tomos, existe una muy fuerte liga entre la historia, sobre todo política, que rodea a la vida de cada autor y las ideas políticas que integran su pensamiento. Se trata pues de la íntima conexión entre su texto y el contexto en el que vivió y escribió su obra.

En eso precisamente consistió la revolución, en el enfoque, y con ello la enseñanza, del pensamiento político, que a partir de los años 60 del siglo pasado provocarían tres destacados profesores de filosofía

política en la Universidad de Cambridge, Inglaterra: Quentin Skinner, J.G.A Pocock y John Dunn, integrando lo que sería la *Escuela de Cambridge de Historia de las Ideas Políticas*.

Todo comenzó con una crítica a la corriente textualista que había dominado a esa disciplina durante muchos años y que consistía básicamente en una persistente exégesis de los textos de los autores clásicos, como los que aquí se han mencionado, a fin de decodificar lo que quisieron decir con sus teorías y visión de la política.

Historiadores de gran renombre como Leo Strauss y Joseph Cropsey (*History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press), J.S. McClelland (*History of Western Political Thought*, Routledge, London New York), George H. Sabine (*Historia de la Teoría Política*, FCE, México), para sólo mencionar algunos, dedicaron textos voluminosos a la interpretación de las obras de los clásicos para tratar de "explicar", por ejemplo, lo que Platón quiso decir con su teoría de las ideas puras y perfectas o su doctrina del filósofo-rey, Aristóteles con su teoría de las seis constituciones y Cicerón con la de la constitución mixta.

Sin restarle el mérito intelectual que tuvo el esfuerzo textualista, la Escuela de Cambridge acertó en su crítica tan sólo con una pregunta medular: ¿cómo podemos tener la certeza de que la interpretación del historiador de las ideas políticas corresponde con lo que los autores que vivieron siglos atrás quisieron decir con sus teorías? En otras palabras, ¿cómo podemos estar seguros de que lo que dice Leo Strauss o Sabine sobre la metáfora de la cueva de Platón es exactamente lo que quiso dar a entender ese filósofo con esa doctrina contenida en su diálogo *La República o de lo Justo* hace veinticinco siglos?

Una exégesis como la que realizaban en los monasterios durante la Edad Media los monjes intérpretes de la Biblia para tratar de desentrañar el significado de la palabra divina, por ejemplo, en el conocido Sermón de la Montaña, es un ejercicio de lectura del texto seguida de la interpretación a tiempo presente del historiador, quien no puede prescindir del prisma de su propia circunstancia y contexto histórico, que necesariamente "agrega" en su exégesis del texto clásico.

Y sería la crítica contenida en esa pregunta nodal la que condujo a la corriente del contextualismo. Ésta consiste en tener claro el contexto histórico en el que nace, crece y escribe su obra el autor clásico, y más bien entender a ésta, como una respuesta a su circunstancia

histórica específica elaborada a partir de los ingredientes de su formación intelectual.

De esta manera, la doctrina del filósofo-rey de Platón consiste en una respuesta a la crisis provocada por los malos gobiernos que habían conducido a la decadencia de la polis, y que el filósofo trató de enmendar con su programa educativo para la edificación del Estado perfecto de naturaleza estamentaria, compuesto de los productores, los guardianes y el gobernante filósofo-rey.

Y lo mismo podría decirse de la teoría de la constitución mixta de Cicerón para intentar salvar a la República de los embates de los miembros del triunvirato quienes, después de una cruenta guerra civil, provocaron el tránsito al imperio. O bien, Maquiavelo dando consejos a Lorenzo de Médicis en el *Príncipe* para vencer a la Fortuna y retener el principado florentino frente a los embates del papado y los reinos circunvecinos.

Mediante el enfoque contextualista el texto clásico adquiere un significado diferente y de esta manera, con esta metodología de la Escuela de Cambridge, la historia del pensamiento político obtiene una nueva vida y despierta un mayor interés de las y los lectores, y las y los estudiosos de esta materia, entendiendo por qué y para qué los autores clásicos elaboraron sus teorías políticas, y sus diferencias y similitudes con las de hoy.

La correlación contexto-texto es la metodología que se aplica en la elaboración de este proyecto editorial, y por ello cada capítulo se integra con dos componentes: el contexto histórico genérico que rodea al periodo de vida del autor y su circunstancia y pensamiento político.

En esta segunda parte se desarrolla someramente también el contexto, pero ahora específico, en el que vivió y murió cada autor, esto es, las circunstancias históricas concretas que habrían de ser decisivas en la estructura de su pensamiento político. Como, por ejemplo, el juicio y muerte de Sócrates y la profunda inestabilidad política en que vivía Atenas cuando Platón escribe sus Diálogos, sobre todo el de *La República o de lo Justo,* donde desarrolla su teoría del Estado perfecto gobernado por el filósofo-rey para generar buenos gobiernos que permitieran salvar a la polis griega del declive en que se encontraba después de la derrota frente a Esparta en las Guerras del Peloponeso.

En ese sentido, podemos diferenciar entre dos grandes vertientes contextuales que serán analizadas en términos históricos. Primero, las

condiciones generales que determinan a la sociedad e interacciones a las que los autores fueron expuestos durante su vida, porque a partir de ahí configuraron un conjunto de perspectivas a las que respondían. Y, en segundo término, la circunstancia personal del autor, que determina la forma en que, de manera individual, se relaciona con ese contexto externo que está determinándole y que configura su pensamiento de manera crítica.

De no contar con esta circunstancia histórica, estaríamos leyendo la teoría platónica en abstracto, como si se hubiese escrito en cualquier tiempo y lugar. Lo que la hace comprensible, y más amena, es precisamente cuando se le sitúa frente a esa circunstancia específica, que a su vez se enmarca en el contexto más genérico del subcapítulo primero de cada capítulo del tomo. Será decisión de cada lector si quiere saltarse el contexto genérico e irse directamente a la circunstancia y el pensamiento político de cada autor.

El presente volumen I sobre el pensamiento político de la Antigüedad clásica (siglos V al I a. de C.) abarca los siguientes seis capítulos: 1) Los presocráticos; 2) Sócrates; 3) Platón; 4) Aristóteles; 5) Las escuelas menores (cínicos, escépticos, epicúreos y estoicos), y 6) Cicerón.

La reunión de todos ellos en un volumen no obedece al hecho de haber vivido en la misma etapa histórica correspondiente a la división tradicional que hace la Historia Universal (Antigüedad, Edad Media y Edad Contemporánea) sino a que, a pesar de las marcadas diferencias de sus doctrinas, comparten un enfoque y preocupación común: dotar a la política de una base ética mediante la persistente búsqueda de la justicia, con el fin de asentar lo que debía ser un buen gobierno con un buen gobernante.

Igual criterio se sigue con los siguientes dos volúmenes del proyecto. En el tomo II, de la Edad Media, se seleccionaron aquellos autores (San Agustín y Santo Tomás de Aquino) que compartieron (si bien una diversa forma de percibir sus respectivos entornos, y de pensar) el denominador común de la política basada en la teología. Y en el tomo III, el inicio de la Edad Contemporánea, con aquellos autores que, a partir de Maquiavelo y ese mencionado giro de 180 grados que le dio al enfoque de la política como ejercicio del poder, desprendido de la ética y de la religión, se plantearon el tema del basamento de la política en el contrato social.

Si bien es cierto que los presocráticos (poetas, dramaturgos, historiadores, cosmólogos y sofistas) no abordaron el tema político de la forma antes expuesta, como contenido central de sus obras, sí fueron, como afluentes de un río, abriendo flujos con distintas corrientes que finalmente desembocarían en el gran torrente del pensamiento socrático, y sin los cuales no es posible explicar éste. Por ello se estimó importante incluirlos en una Historia del pensamiento político que difícilmente lo ha hecho antes.

Lo mismo puede decirse de la incorporación, con un capítulo corto, de las escuelas menores, riachuelos que permiten entender la llegada del torrente romano con Cicerón, sobre todo ante la extinción de la polis y el surgimiento de la cosmópolis con el imperio de Alejandro Magno, y un puente entre Grecia y Roma.

Debe también prevenirse al estimado lector sobre los temas tratados en cada capítulo. No se trata de revisar y menos reseñar la totalidad del pensamiento político de cada autor clásico, lo que sería una labor enciclopédica que requeriría múltiples volúmenes. Ni siquiera lo intentó la reputada colección de la *Cambridge History of Political Thought*, publicada en seis extensos volúmenes por la editorial Cambridge University Press a partir del año 2000.

Más bien lo que se ha propuesto en este proyecto de tres volúmenes es seleccionar aquellas ideas o doctrinas políticas relevantes de cada autor, que configuran el perfil propio de su pensamiento político y que lo define, presentadas de manera coherente, aun cuando no siempre se trate estrictamente de ideas o teorías políticas. La epistemología de Platón en su metáfora de la caverna, o la Ética-Nicomaquea de Aristóteles es un ejemplo de esto. Sin embargo, no es posible entender la teoría del Estado perfecto y el programa educativo de Platón sin incluir su teoría del conocimiento, o la Política de Aristóteles y su doble teoría constitucional sin la Ética que dedicó a su padre, Nicómaco. Por lo demás, la presentación que se ofrece a la lectora y lector en el presente texto, sí contiene las ideas políticas medulares de cada autor, con las que se explica su aportación específica a la historia del pensamiento político.

A reserva de las conclusiones que cada lectora y lector puedan extraer de este texto, y de sus siempre bienvenidas críticas al mismo, hay una de gran valor que fue la fuente principal de inspiración para la

concepción y ejecución del proyecto editorial *Historia del pensamiento político* y que, por lo mismo, deseo aquí dejar asentada.

La riqueza en esta abundancia de ideas y doctrinas que sobre la política han gestado y compartido todos estos autores clásicos a lo largo de casi veinticinco siglos, a partir del siglo V a. de C. en Grecia, es la mejor evidencia del pluralismo y la enorme variedad de concepciones políticas, y en particular sobre la mejor forma de gobernar al género humano por los propios humanos.

Esta democracia del pensamiento se opone frontalmente a las pretensiones autoritarias del pensamiento único, hoy muy en boga en nuestro planeta en general y particularmente en nuestro país.

Sobre todo, las y los jóvenes tienen el derecho de conocer esa variedad y multiplicidad de ideas para poder elegir aquellas que les ayuden a formarse su criterio y pensamiento político propio de forma libre e informada, y sin la imposición de una sola forma de ver y entender a la política.

Espero con este texto haber contribuido a fomentar la lectura y comprensión de un menú rico en distintos platillos para una ingesta saludable del quehacer político, evitando la indigestión que provoca digerir un solo y único alimento.

AGRADECIMIENTOS

Expuesto el sentido que inspiró la presenta obra, su metodología proveniente de la Escuela de Historia de las Ideas Políticas de la Universidad de Cambridge, en Inglaterra, el alcance y dimensión del texto que las y los lectores tienen en sus manos, quisiera concluir esta presentación con los agradecimientos a las personas e instituciones que la hicieron posible.

En primer lugar, al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM por el espacio físico e intelectual que me brinda como investigador de tiempo completo desde hace ya varios años. Un espacio excepcional de análisis y reflexión para la elaboración de un texto como el presente.

A la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Cambridge, en Inglaterra, y en particular a los profesores John Dunn y Quentin Skinner, cuyas clases para la maestría en Filosofía y Ciencia Política durante el año 1993 en Saint John´s College, me familiarizaron con la revolución del contextualismo arriba mencionada, abriéndome los ojos a una metodología distinta para abordar la apasionante materia del pensamiento político, alejada de la exégesis y la memorización textualista.

Esta familiarización luego se profundizó con la estancia de parte de mi año sabático, gracias al Tec de Monterrey CCM, en el King´s College en el año 2009, que permitió la investigación y elaboración del trabajo *"La Escuela de Cambridge: Historia del Pensamiento Político. Una búsqueda metodológica*", publicado en la revista arbitrada *En-Claves del pensamiento* (09, año y Número 9, enero-junio 2011), para consolidar la metodología contexto-texto de este trabajo, gracias a la hospitalidad editorial de su directora, la Dra. Dora Elvira García, a quien extiendo mi reconocimiento.

Al maestro Gustavo López Montiel, quien me favoreció con su apoyo en el componente de la parte del contexto histórico general de cada capítulo y a la licenciada Ángela Guerrero en la revisión completa del manuscrito.

A unos excepcionales amigos, el Ing. Francisco Martínez y su hermano Miguel, creyentes desde hace tiempo en este proyecto para el que me ofrecieron su amistoso apoyo.

A la generosidad y gran visión de la importancia de la serie aquí descrita en tres volúmenes sobre la *Historia del pensamiento político*, del senador Dante Delgado, avalada por la diputada Ivonne Ortega, gracias a lo cual pudo obtenerse el necesario patrocinio por parte de Movimiento Ciudadano, sin el cual no hubiese sido posible realizarla.

Al final, pero al principio, mi agradecimiento a mi esposa María del Carmen Alanis Figueroa, por su persistente y permanente apoyo, motivación y comprensión, sobre todo ante tantas horas de ausencia en mi estudio o cubículo en la UNAM para la redacción de este proyecto, que quiero dedicar también a mi hija Tania y a mi nieta Ana.

Dr. Emilio Rabasa Gamboa
Profesor/investigador
por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM
Ciudad Universitaria
Ciudad de México
Diciembre de 2022

LOS PRESOCRÁTICOS

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

A lo largo de la historia se han planteado diversas metodologías para la interpretación de los textos políticos que son la base de nuestro entendimiento, no únicamente de la sociedad contemporánea y su forma y términos de abordar la política, sino del legado que dejaron al sembrar ideas y argumentos que fueron relevantes para los contextos en que vivieron, pero también lo son para el nuestro.

Esos métodos interpretativos nos permiten comprender hoy la forma en que se desarrollaron algunas de las culturas griegas, que sirvieron de base para la construcción de los planteamientos que definen a occidente, no únicamente en la época antigua, sino también en la moderna.

De esta forma, hacer una interpretación del pensamiento griego implica tomar en cuenta un conjunto de vertientes que son relevantes para comprender las razones por las que algún autor planteó un conjunto de ideas que para nuestra época pueden resultar inverosímiles, pero que eran parte de su vida cotidiana.

En este caso abordaremos algunos aspectos históricos que nos permitirán comprender diversos elementos contenidos en las obras de los autores que estaremos analizando, para lo que utilizaremos una perspectiva metodológica basada en la comprensión del contexto en que escribieron, según se describió en la presentación del presente volumen.

El primer paso consiste en precisar nuestro objeto de estudio, que gira en torno a diversos planteamientos sobre el poder, y el poder político en particular, pero ubicando dicho desarrollo en términos históricos. Es por ello que, como parte de nuestro argumento, identificaremos aspectos como las instituciones, las estructuras socioeconómicas, la lucha política y los mecanismos de toma de decisiones que eran relevantes, y sobre los cuales los autores seleccionados también escribieron.

Quedarnos únicamente en el estudio de los autores y sus obras sin referirnos a los espacios históricos sobre los cuales fueron construidas generaría una perspectiva incompleta, no únicamente sobre

las razones que dan contenido a sus ideas, sino sobre la interacción que se configuró en su época y en el momento de escribirlas, y de sus efectos en el futuro, muchos de los cuales aún seguimos percibiendo.

A partir del análisis del contexto, encontraremos respuesta a diversas contradicciones que parecen existir en los argumentos que los autores desarrollan a lo largo de su vida.

Por ejemplo, en el caso de Platón, en *La República* asume la necesidad de tener una sociedad que se rija a partir de un esquema de valores y comportamientos apegados a ellos que configuren, entre otras cosas, la idea de justicia, asumiendo que las leyes son el resultado de una lucha política que implica un conjunto de intereses que dominan sobre otros, por lo que no son justas en el sentido estricto.

Sin embargo, en otro momento de su vida planteó una condición distinta en un libro titulado *Las Leyes,* donde asume un argumento en el que, si bien los valores son relevantes, las leyes también lo son como un mecanismo que restringe la conducta, sobre todo de los gobernantes, particularmente en sociedades donde los valores no pueden guiar la vida cotidiana.

Otro ejemplo es el caso de Aristoteles y su dualismo contradictorio sobre la democracia en su obra *La Política*.

Contradicciones como las mencionadas pueden ser encontradas en las obras que estaremos analizando, pero no podríamos comprenderlas en su magnitud si no ubicamos la forma en que sus contextos influyeron en el desarrollo de esas ideas y los sentidos sobre los cuales dichos argumentos fueron escritos. El texto, entonces, tiene que ser ubicado en términos del tiempo y lugar en que fue escrito, para poder comprender en su verdadera magnitud las ideas que contiene, ya sea por las experiencias mismas de los autores, así como por las reglas, interacciones, intereses y estructuras sociales existentes.

En ese sentido, dentro de esta obra dimensionaremos esos espacios de interacción entre los autores y su contexto para poder ubicar un conjunto de discusiones que son relevantes y que sólo se entienden a partir de las respuestas que se platean para un tipo de sociedad determinada, pero que, al ser condiciones estructurales

que han trascendido hasta nuestra época, muchas de ellas siguen siendo vigentes y es la razón por la cual resulta pertinente seguir abordando a dichos autores en la actualidad.

El mundo griego antiguo

Los griegos antiguos no eran como los modernos, de hecho, históricamente dichos grupos fueron reemplazados por otras etnias que recompusieron la forma en que Grecia se pensó después del dominio del Imperio romano, y más aún después de la conquista turca. Por ello, así como los griegos antiguos no eran como los micénicos, los minoicos o los dorios, los griegos contemporáneos no son como los griegos antiguos. Entonces, el primer ejercicio es ubicarnos en un espacio histórico que existe en sus condiciones físicas y estructurales.

Pensar a Grecia en la época antigua implica desprendernos de nuestra imagen contemporánea ubicada a partir del territorio que hoy ocupa dicho país. De hecho, las comunidades helénicas, que es el nombre sobre el cual podemos ubicar a las personas a las que nos referimos como griegos, vivían dispersas desde el oeste de la actual Turquía, pasando por todas las islas del Mar Egeo y llegando a la parte continental donde se ubica la actual Grecia, pero también sobre el norte hacia la actual Macedonia e incluso hacia el Mar Negro.

Eso implica un territorio muy amplio que era cubierto por grupos que lo habían poblado en diversas etapas, pero que también habían desarrollado una gran variedad de herramientas y estrategias de producción que les permitieron sobrevivir durante siglos.

Desde el siglo XI a. de C. las olas de migración se sucedieron a lo largo de los siglos, reemplazando grupos en diversas formas donde múltiples estrategias fueron desplegadas por los grupos nuevos para articular sus capacidades productivas, económicas, comerciales, religiosas y familiares que les daban identidad (Yasur-Landau, 2010).

En la época arcaica, que es el momento previo al periodo en que Atenas y Esparta fueron las ciudades ejes de las alianzas dominantes, y que va del siglo XI a. de C. hacia el VI a. de C., se habían generado condiciones marcadas por la decadencia de las épocas minóica y micénica, que modificaron de manera sustancial la economía y la política en diversas regiones helénicas, derivando en economías fundamentalmente agrarias, ganaderas y marítimas.

Ante el establecimiento de sociedades regidas por reyes y que desarrollaron capacidades productivas, económicas, comerciales, militares y administrativas, con una narrativa de base donde las religiones y los valores tenían referentes generados en la cultura micénica, se desarrollaron procesos iniciales de migración que provocaron conflictos internos.

La caída del mundo micénico y del Imperio Hitita abrieron un área de oportunidad para diversos grupos que se movieron ante un vacío de poder, poblando nuevos territorios y generando dinámicas propias que caracterizaron a la siguiente etapa de auge heleno, dominada por la existencia de ciudades autónomas e independientes, a semejanza de Esmirna en la actual Turquía.

Este periodo de consolidación de nuevas áreas agrícolas con sedes urbanas donde se estructuraban formas de poder inicialmente monárquicas, pero que luego evolucionaron hacia otras configuraciones como la de gobiernos basados en grupos dominantes, ya sea con base en la riqueza, en la influencia política, en espacios de contrapesos políticos entre clases o dominadas por asambleas integradas por "ciudadanos", comenzó a estructurar las nuevas formas de poder político en la región.

Las lenguas eólicas, dorias, jónicas, arcadias y otras de menor incidencia, provocaron la configuración de nuevas formas de identidad que reemplazaron a las que se habían formado por el dominio micénico, pero además fueron relevantes para explicar las alianzas entre las ciudades helenas después del siglo VI a. de C. y durante eventos como las mismas guerras entre ellas.

El dominio de la lengua griega en realidad se refiere a un tipo de lengua helénica basada en el dialecto ático que se hablaba en Atenas, pues además de que sirvió de base para la escritura de los textos clásicos que analizaremos aquí, también lo fue para la lengua común que después sirvió para la comprensión entre diversos grupos helénicos, particularmente por el dominio político y comercial de Atenas sobre diversas áreas de la región.

Las ciudades helenas tuvieron un desarrollo desigual debido a las condiciones que enfrentaban en términos de las necesidades de sobrevivencia que tenían, reconfigurando sus alianzas tanto militares como comerciales, lo que les permitió ir generando riqueza e influencia, determinante para su lugar dentro de las complejas relaciones de la

época. Durante este proceso, los grupos de migrantes dorios que invadieron a varias ciudades helénicas después del siglo VIII a. de C., modificaron no únicamente costumbres de la sociedad previa, sino también lenguas que reestructuraron las formas de interacción locales y entre las diversas comunidades helénicas.

Este mecanismo amplió la base de dominio de algunas ciudades más avanzadas y se movió hasta el sur de la península itálica, alcanzando incluso la península ibérica y yendo hacia el norte, llegando más allá del Mar Negro. Uno de los aspectos que caracterizó esta tendencia fue la necesidad de fortalecer los mercados para los productos agrícolas helenos, así como estructuraciones más novedosas de sus ejércitos, que desarrollaron armas y formaciones más letales para otros ejércitos, mientras que otro producto importante fue la fundación de ciudades nuevas, que siguió ampliando la base de poder heleno.

La religión en la griega arcaica era relevante en términos de la forma en que la persona asumía su lugar en el contexto colectivo, donde a partir de una condición de piedad guiaba sus acciones cotidianas.

No había una condición doctrinal ni un código de ética para establecer las funciones y los rituales religiosos, de hecho, tampoco existía una organización que determinara las formas y alcances de los ritos en la forma de una casta sacerdotal, sino que todo se configuraba a partir de la tradición oral que le daba sentido al contenido religioso y que se transmitía de generación en generación (Olmo, 2017). Eso conformaba un espacio de identidad propio de las comunidades helenas, pues la religión servía como una condición de vínculo más allá de la lengua o pertenencia a un grupo específico de dichas ciudades.

La mayor parte de las ciudades helenas reconocían a los doce dioses, así como a distintos héroes en la forma de semidioses, a partir de quienes se estructuraban las necesidades religiosas de las personas. Pero tampoco había, en el sentido estricto, una idea de religión como la de las otras culturas antiguas (Mesopotamia, Egipto, India, China y la Olmeca), de hecho, esa palabra no existe en la forma en que la asumimos en la actualidad, no había condiciones de revelación y tampoco una configuración de una promesa después de la muerte (Vavouranakis et al., 2019).

Lo que había era un conjunto de prácticas que se ubicaban en todos los espacios de interacción social, política y económica, que te-

nían como referentes a dichas deidades. Entonces se configuraban ritos para atraer el favor de los dioses, que eventualmente podían incidir en el resultado de las acciones de las personas, pero también en condiciones azarosas (Tassignon, 2016).

Esos ritos, como el que se desarrollaba en honor de Dionisio y que luego daría lugar al origen de la tragedia, se realizaban en cada condición relevante y de significancia para la ciudad, como el inicio de las festividades, las actividades administrativas, las reuniones políticas y las reuniones familiares. El Oráculo de Delfos fue un referente para la mayor parte de las ciudades helenas, puesto que servía como mecanismo de legitimidad de las decisiones que debían tomarse, así como parte del favor o desaprobación de los dioses con respecto a las acciones a realizar.

La estructura política de la polis

La polis configuraba la sede de la estructuración política, administrativa, religiosa y económica de las ciudades griegas. Su relevancia radicaba en la configuración del aparato de poder político y económico que sólo rivalizaba con el poder que adquirían los puertos, particularmente durante la época de amplia interacción comercial que comenzó a agudizarse después del siglo VI a. de C.

Una de las principales características de esa forma de dominación giraba en torno a la relación entre los mismos ciudadanos, que en diversas ciudades adquirían formas distintas. Podemos encontrar una fuente de tensión entre la aristocracia dominante y los grupos de ciudadanos rurales, que eran el centro de la producción agrícola, minera, ganadera, y marítima.

Dicha fuente de tensión se agudizó durante los siglos VII y VI a. de C., generando espacios de descontento que en diversas ocasiones terminaron en conflictos armados entre las diversas ciudades, haciendo de la guerra una constante en su existencia.

Esta estructura social, basada fundamentalmente en ciudades rurales, tenía debilidades debido a la alta conflictividad que podía darse en términos de la propiedad, la producción y el comercio, por lo que hubo la necesidad de conformar reglas para mediar la convivencia y resolver dichos conflictos. La estructura política entonces se hizo fundamental no únicamente como elemento de

dominio, sino como base de poder de cohesión social, con ciertos grados de institucionalidad.

Las sedes políticas se amurallaron para proteger el espacio de control político, religioso, administrativo y económico. En la polis se ubicaban los edificios públicos, tanto administrativo-políticos como religiosos, con espacios de interacción comunitaria. Estas unidades conocidas como *asty*, se complementaban con la *chora*, que era el territorio periférico con sus propias unidades administrativas y religiosas.

Esta dualidad resultaba conflictiva, pues en la primera se concentraban los grupos de poder, mientras que en la segunda se encontraba la estructura productiva y de contribución, por lo que las tensiones entre unas y otras requirieron de reglas que permitieran reducir la intensidad de las mismas. La legislación sobre propiedad, deudas y comercio, atenuó dichas tensiones, pero no detuvo los procesos de dominio de las aristocracias sobre los grupos rurales.

Las tensiones sociales que caracterizaban a la ciudades helenas eran un elemento común a todas ellas, más que sus propias formas de gobierno o estructuras económicas, pues sus espacios productivos variaban ampliamente.

En ese sentido, la economía se basaba en formas de agricultura de temporal que tenían que ajustarse a la disparidad de terrenos que había en los diversos espacios de la región, como islas escarpadas o planicies con capacidades de cultivo limitadas debido al tipo de suelo. Si bien se debe utilizar con cautela el concepto de economía, podemos extrapolar nuestra comprensión de la misma a las formas de construcción y acumulación de riqueza que se desarrollaban en la época.

La literatura ha planteado etapas en el desarrollo económico de la región, desde la época micénica y hasta el siglo V a. de C., pero en realidad podemos ubicar diversos momentos de desarrollo con capacidades de expansión y de contracción económicas que fueron generadas tanto por políticas de control interno como por tendencias provocadas por otros factores, como las guerras, ocupaciones, movimientos migratorios, el clima, el comercio con otros espacios regionales, así como por amenazas que comenzaban a configurarse por grupos no helénicos.

Si bien la base de las actividades productivas y sociales eran los propios habitantes de las ciudades helenas, hubo un uso amplio de la esclavitud como mecanismo de generación de riqueza, pero también

de interacciones complejas distintas a las que pensamos cuando hablamos de esclavitud en la época moderna.

En las ciudades antiguas, la esclavitud no se refería únicamente a las personas que eran consideradas como mercancía y que eran vendidas y compradas para realizar actividades productivas dentro de las casas o en las áreas económicas. La esclavitud era un fenómeno más complejo, del cual no se tiene un registro amplio y las evidencias arqueológicas no son concluyentes sobre la configuración del mismo. De hecho, hay discusiones en torno a la existencia de la esclavitud en esa época, o si se refería a un tipo de clase social, o a diversas formas de dependencia que estructuraban relaciones de producción, pero también otro tipo de interacciones sociales. Lo anterior por el hecho de que incluso podían unirse personas esclavas y no esclavas, o también podía haber personas esclavas consideradas libres (Papalas, 2022).

Las actividades que las personas esclavas desarrollaban en el contexto de las ciudades griegas no eran homogéneas entre sí puesto que, de acuerdo a las menciones históricas, en algunos casos se dedicaban a la agricultura, mientras que en otros se referían a acciones administrativas de las casas o los negocios. Es por ello que al hablar de esclavitud y sus funciones, podríamos ubicar en general que realizaban cualquier tipo de acción siempre y cuando no fueran aquellas reservadas exclusivamente para los ciudadanos, como lo era la política.

Esta configuración socioeconómica recién descrita nos permite ubicar un contexto en el que podemos comprender la multiplicidad de experiencias que las ciudades griegas tenían con respecto a sus actividades, tanto económicas como sociales y políticas, que las llevaron a configurar diversas formas de gobierno.

Una de esas formas fue la tiranía. Los tiranos eran oficiales de los distintos ejércitos quienes, aprovechándose de la situación política articulaban grupos de apoyo entre los ciudadanos aristócratas y rurales descontentos y otros grupos sociales, e iniciaban un proceso de presión política y militar contra las aristocracias para poder cambiar las estructuras existentes.

A partir de golpes de Estado pudieron asegurar el dominio de las estructuras administrativas y de poder político, pasando de

mecanismos de control aristocrático a otros de carácter personal, constituyendo una forma distinta de dominación política y legitimidad pública (Fleck & Hanssen, 2013).

En diversas ciudades, esos procesos concluyeron con la instauración de gobiernos dominados por estos tiranos que pudieron sustituir con cierto éxito a las estructuras aristocráticas u oligárquicas que dominaban a algunas ciudades, y que instauraron una forma de dominio basada en la articulación de sus capacidades militares con los grupos de apoyo rurales que conformaban la mayoría de la población, así como con algunos aristócratas que habían entrado en población y otros aristócratas decadentes (Newell, 2012).

Estas tiranías fueron en general de corta duración, puesto que buscaban institucionalizarse a través de condiciones similares a las monarquías, ya que los tiranos buscaban mantenerse en el poder a lo largo de sus generaciones descendientes, lo cual era complicado porque la base de poder pertenecía fundamentalmente al tirano, que había sido una persona que en general había aportado a su ciudad desde la milicia, las competencias u otras acciones sociales que eran reconocidas por la población, además de que su base de poder usualmente era también militar.

En otros casos, como el de Atenas, estas experiencias llevaron a un cambio en la estructura de gobierno que permitió la incorporación masiva de ciudadanos a la toma de decisiones, y que descansó en la participación amplia para lograr el funcionamiento interno de las estructuras burocráticas y de justicia: la democracia.

En otras experiencias, los gobiernos resultantes fueron combinaciones de estructuras de poder que se contrapesaban entre sí, manteniendo la relevancia de condiciones aristocráticas militares y de ciudadanos urbanos y rurales como base de los procesos de toma de decisiones (Fleck & Hanssen, 2013).

De esta forma, las estructuras de poder en las ciudades helenas variaban no únicamente en una época determinada, sino también de tiempo en tiempo. Por lo que ubicar espacios de homogeneidad en el contexto presocrático es complicado, en virtud de que las dinámicas políticas, económicas y sociales se articulaban de manera diferenciada, y de acuerdo a las necesidades de cada ciudad y su población.

Las formas de poder dominante habían sido usualmente monarquías, cuyo carácter hereditario las hacía permanentes en la mayor parte de las ciudades helenas. Dichas monarquías no se basaban únicamente en el dominio de un rey y su familia, sino que en ocasiones había estructuras de poder que compartían con otros grupos u otras familias, generándose más bien una alianza que permitía la viabilidad de la monarquía a lo largo del tiempo.

En algunas ocasiones estas monarquías se debilitaron debido a confrontaciones internas, problemas de sucesión o luchas con grupos aristocráticos que buscaban romper el dominio de la familia reinante a través de acciones políticas o militares. Esto permitió la evolución de varios de estos gobiernos a la conformación de aristocracias, mientras que en algunos casos las monarquías asumían su carácter aristocrático y se integraban como grandes alianzas de poder.

En el caso de los gobiernos aristocráticos, estos se basaron fundamentalmente en la existencia de grupos de poder económico que tenían además linaje y condiciones hereditarias, lo que les diferenciaba del resto de la población libre. Los gobiernos usualmente eran de hombres, que además eran propietarios de amplias extensiones de tierra y, como resultado de ello, también poseían áreas de producción tanto agrícola como talleres donde producían artículos más elaborados.

Estas aristocracias basaban su capacidad de poder político precisamente en las condiciones económicas que podían mantener a partir de la reproducción de las estructuras sociales. De la misma forma, tenían una capacidad de dominio adicional, porque podían someter a otros ciudadanos libres con base en las necesidades de sobrevivencia que tenían y ante la ausencia de propiedades, pero esta necesidad de dominio también generaba fuertes pugnas entre los grupos aristocráticos, que en no pocas ocasiones derivaron en confrontaciones militares y en la recomposición de los grupos de poder local.

Un elemento característico de los autores que analizaremos en este caso es que ellos vivieron en un contexto inestable pero en buena medida democrático, conformado en Atenas a partir de la evolución en esa ciudad de una monarquía a una aristocracia, pasando por una tiranía y llegando finalmente a la democracia directa, distinta obviamente a los tipos de democracia que tenemos en la época contemporánea.

Atenas no fue la única experiencia que incorporó a una democracia, pues también podemos ubicar gobiernos democráticos con características específicas en otras ciudades de la Hélade, como Siracusa, Argos, Eritras y Rodas.

Si bien en estas experiencias también se conformaron democracias semejantes a la ateniense, tenemos poca información para hacer ejercicios de comparación entre ellas, además de que su duración fue menor que la de aquella. De la misma forma, el origen de la democracia ateniense parece haber sido distinto a la conformación de las otras democracias, lo que tal vez explicaría la condición de corta duración y pocos espacios de consolidación de dichas experiencias (Fleck & Hanssen, 2013).

Las condiciones de la democracia griega

La evolución de la democracia ateniense implica la existencia de diversas instituciones en varios momentos, mismas que permitían resolver problemas que se configuraban a partir de la alianza básica sobre la cual se había creado esa forma de gobierno (Steinmo, 2008).

En una primera instancia, hubo acontecimientos determinantes que permitieron el tránsito hacia esa democracia. Uno de ellos fue el planteamiento de las reformas legales por diversos legisladores, que eran figuras que mediaban los conflictos entre grupos sociales.

Dracón fue un legislador que planteó una estructura legal donde se configuraban reglas nuevas, como reglas consuetudinarias que articulaban la vida cotidiana.

De hecho, se modificó el espacio de decisión sobre los temas de justicia, pasando de las mismas familias aristocráticas que mantenían sometidas a las clases no aristócratas, a estructuras de impartición de justicia con presencia de los grupos dominados. Al mismo tiempo, se desagregó la responsabilidad que antes recaía en la familia en su conjunto por actos que hubiesen cometido integrantes de ellas a una condición individual, donde solo la persona asumía la responsabilidad.

Otro acontecimiento relevante en este proceso fue la formulación de leyes que buscaban resolver las condiciones de desigualdad que se habían generado a partir de los procesos productivos y sociales que se describieron anteriormente. Los terratenientes atenienses no tenían la cantidad de tierra de otras ciudades, ni lo que caracterizó a

los romanos, pero sí tenían la capacidad de controlar y someter a los grupos que confluían en ellas. En una especie de feudalismo temprano, cobraban rentas a ciudadanos libres que trabajaban en sus tierras, pero si no podían pagarlas, esclavizaban a las familias para poder asegurar el pago, además de la producción continua de riqueza. Esta condición era base de la inestabilidad social que caracterizó a la época, pero los espacios de resolución de conflictos estaban en manos de la aristocracia.

Las reformas promovidas por Solón[1] buscaron solucionar algunas de estas condiciones sociales de desigualdad, pero generaron diversos efectos que derivaron en la instauración de la tiranía de Pisistrato y sus hijos desde 561 hasta 510 a. de C.

Pisístrato buscó hacer que el gobierno de la ciudad interviniera mediante acciones de protección de algunas actividades productivas, como el cultivo de la vid y los olivos, a cambio de la restricción de cereales fuera de la región, como un mecanismo para incentivar la economía local, al mismo tiempo que se favorecía a diversos grupos rurales para mejorar sus condiciones de producción, incentivando también el desarrollo de actividades artesanales.

Por otro lado, planteó límites a la posesión de tierras, así como a la sujeción de otros ciudadanos de Atenas, prohibiendo la esclavitud por deudas y aboliendo todas aquellas que no eran viables para su pago. Al mismo tiempo, limitó algunas acciones consideradas como lujo y modificó las reglas para heredar la propiedad, misma que ahora podría pasar a personas fuera de la familia.

El resultado fue el enojo social y el apoyo a Pisístrato, líder de los *diacríos*, que eran pequeños agricultores, quien en alianza con otros grupos insatisfechos con las reformas de Solón se convirtió en tirano y asumió el poder. En una segunda alianza con Megacles, líder de los *paralios*, quienes eran grupos diversos que iban desde artesanos hasta campesinos pobres, Pisístrato reafirmó su poder y se estableció al mando de Atenas, dando paso a un gobierno tiránico.

Su gobierno generó cambios adicionales a los ya hechos por Solón, cuyo esquema legal reconoció y amplió para asegurar su contenido, pero incorporó capacidades a su liderazgo, por lo que concentró más

1 Reformador y estadista (638–558 a. de C.)

poder ante la ausencia de grupos estructurados que pudieran establecer oposición a su conformación.

El más importante, tal vez, fue la promoción de una política de expansión marítima, lo que permitió a Atenas impulsarse como una potencia comercial y militar, asegurando control sobre varias regiones de la Hélade a partir de *naucrarías* o reuniones de vecinos donde asignaban el cuidado de unidades comerciales marítimas, por lo que el compromiso de la comunidad con su unidad se consolidaba (Manville, 2014), generando un mecanismo de identidad que fortalecía a la estructura política.

De la misma forma, incorporó otros aspectos que fortalecieron una especie de nacionalismo en el contexto moderno, como la homogeneización de cultos y la configuración de una narrativa que impulsó a Atenas como centro religioso, político y artístico, para lo que construyó templos y mejoró la infraestructura para conectar a Atenas con otros espacios productivos y de interés, planteando la idea de Atenas como un polo de desarrollo.

Pero las reformas más trascendentes fueron las de Clístenes, en el siglo VI a. de C., que sentaron las bases de la democracia, el contexto político que permitió el florecimiento del pensamiento socrático, como veremos más adelante.

2. CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO PRESOCRÁTICO

La historia del pensamiento político, como la historia de cualquier otro tema, cubre un espacio temporal. Se inicia en algún momento y se prolonga en el tiempo. Además, tiene varias formas de manifestarse y no sólo una. Lo sustancial es que se refiere al pensar sobre el acontecer político, esto es, a la forma como se accede, se organiza y se ejerce el poder en una determinada comunidad y entre varias. Y como veremos a continuación, esas expresiones abarcan poesía, drama, comedia, historia y finalmente filosofía de la ciencia, antes de entrar de lleno a la filosofía política. La ubicación es Grecia hacia el siglo VIII a. de C.

Esta ubicación en espacio y tiempo de los orígenes del pensamiento político no es gratuita o al azar. Es la respuesta a una serie de preguntas pertinentes para entender la cuna de su nacimiento.

¿Dónde y cómo nace la filosofía en general, sustento de la filosofía política, entendida como el origen del pensamiento racional alejado de la religión y los mitos?; ¿cuáles fueron las condiciones específicas que hicieron posible ese surgimiento que marcaría una nueva ruta en la

historia de la humanidad?; ¿qué fue lo que hizo que el ser humano pensara diferente sobre la realidad que lo rodeaba?

Estas son las preguntas clave cuya respuesta es necesaria para entender el surgimiento del pensamiento político como una forma distinta de entender a la organización política en la que vivían y el papel que jugaban en ella sus habitantes. Las condiciones sobresalientes que permitieron el nacimiento de esa forma de pensar distinta fueron básicamente tres:

1. A diferencia de las otras civilizaciones antiguas[2] que duraron entre los años 3000 a. de C. y 1000 d. de C., como la de Mesopotamia, Egipto, la India, China o la de los olmecas en las costas del Atlántico de México, en Grecia, tanto la parte continental como la insular y sus colonias en Asia Menor (hoy Turquía) y en Magna Grecia (Italia), las comunidades estaban dispersas unas de otras, tanto en la tierra como en el mar. No estaban integradas y concentradas en un espacio común como el que tenían las otras civilizaciones. Y esta dispersión geográfica favoreció la autarquía de las polis griegas, esto es, su independencia unas de otras, y con ello la ausencia del dominio de un poder central que las avasallara.
2. Más importante aún fue la carencia de una suerte de casta sacerdotal, como la que existía en las otras culturas primigenias, que preservara y asegurara el elemento religioso fuertemente vinculado con el político. En Grecia *se constituye una esfera de pensamiento exterior y extraña a la religión*[3].
3. Estas dos circunstancias anteriores dieron pie al surgimiento *de un orden cósmico que ya no descansaba, como en las teogonías tradicionales, sobre el poder de un dios soberano*[4], sino sobre un mundo simétrico de relaciones recíprocas.

La geografía peculiar en la que descansó la Hélade, que dispersó a las polis en un extenso territorio continental e insular, desde Asia Menor (Turquía) hasta Magna Grecia (Italia); la ausencia de una casta

2 Sobre las civilizaciones antiguas, véase Cotterell Arthur ed., 1984.

3 Vernan Jean-Pierre, 2011, p. 10.

4 Ibidem, p. 11.

sacerdotal poderosa que rodeara al gobernante único (faraón, emperador, rey) y que interpretara y aplicara sus decisiones de manera vertical, y el nuevo cosmos con una simetría social más de corte horizontal, fueron los factores determinantes del nacimiento de la filosofía crítica en general, del pensamiento político en particular y eventualmente de la democracia en Grecia hace más de veinticinco siglos.

Del palacio a la polis

No se trató de un solo evento. Más bien consistió en todo un proceso que llevó al tránsito del modelo palacial micénico al universo de las polis. Una mutación de la oralidad a la escritura, de la fábula del mito al logos de la razón, *una forma completamente nueva de reflexión moral y política al mismo tiempo que de investigación sobre la naturaleza*[5].

Esa metamorfosis política, social y desde luego intelectual, necesariamente significa que *lo que se destruye para siempre es toda una forma de vida social que tenía como centro al palacio, lo que queda definitivamente abolido; es un personaje el Rey divino que desaparece del horizonte griego*[6].

El modelo palacial consistía en una fuerte concentración del poder en un solo sujeto: el monarca, una monarquía burocrática conformada por servidores del rey y no por funcionarios al servicio del Estado. *Al caer el imperio micénico, el sistema palatino se derrumba por entero; jamás volverá a levantarse*[7].

La centralización del poder en el palacio se sustituye por la descentralización política, esto es, la monarquía por la poliarquía, que en eso consistía la polis, entre los siglos VIII y VII a. de C.

¿En qué consistía la diferencia entre el palacio y la polis? En primer lugar, en el espacio mismo donde se discute y hace la política: cerrado, enclaustrado, cercado, el del palacio vis a vis el abierto y público de la polis, en el ágora.

Este cambio fundamental del sitio donde se habrá de discernir y discutir la política está íntimamente asociado con otro: la *preeminen-*

5 Ibidem, p. 19.

6 Ibidem, p. 24.

7 Ibidem, p. 47.

cia de la palabra sobre los demás instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y dominación sobre los demás[8].

Pero no la palabra ritual proveniente de una sola fuente monoaural, sino la palabra del debate, de la discusión, de la argumentación. Todos los diálogos de Sócrates que recoge y escribe su alumno Platón, se llevan a cabo en lugares públicos, plazas, mercados o residencias abiertas a quienes querían participar en ellos sin límite alguno. Es ahí, en esas fuentes donde brota a raudales la filosofía y el pensamiento político crítico, ese es su hábitat propio, no el encerramiento del claustro o la secrecía de la habitación palaciega. Así, el debate se publicita a toda la comunidad.

Esa singularidad de la polis habría de sedimentar al edificio democrático desde el momento en que esa práctica de la discusión, el debate y la argumentación se institucionaliza en la Asamblea o *Ekklesía,* en donde los habitantes varones de los *demos*[9] tenían acceso a las diferentes magistraturas, esto es, la ciudadanización del Estado mediante un sistema de constante rotación en el ejercicio de los cargos públicos, que se decidían no por nombramientos verticales sino mediante sorteo, de tal forma que, por medio de la suerte o fortuna, todos pudieran participar en el gobierno.

En síntesis, fue la libertad la condición *sine qua non* del pensamiento político. Ahí donde no se imponía una determinada forma de percibir e interpretar al mundo que rodeaba a los hombres y mujeres, ya fuera por un líder o su casta sacerdotal que decidía lo que debía pensarse, se generó un espacio libre que permitió la apertura de las mentes humanas para preguntarse sobre la realidad percibida por los sentidos.

---

8 Ibidem, p. 61.

9 El demos fue resultado de las reformas democráticas de Clístenes en el siglo VI a. de C. en contra de la aristocracia familiar predominante, por las que se crearon múltiples unidades repartidas en todo en territorio de Atenas que agrupaban a diferentes familias o incluso a familias divididas. Fue de los demos de donde se enviaba a los varones mayores de 18 años a la Asamblea en la que discutían y discernían las decisiones fundamentales de la ciudad, como la guerra y la paz. Por ello el término "democracia" se integra con los términos *kratos* que significa poder y *demos* de estas unidades políticas, esto es, el poder de los demos.

La siguiente cita de Platón de Atenas[10] ilustra claramente la diferencia entre el pensamiento dirigido y el pensamiento libre:

> *De todos los principios, el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, debe carecer de un jefe. Tampoco ha de acostumbrarse el espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer. Lejos de ellos, así en la guerra como en la paz, todo ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe, siguiéndolo fielmente, y aun en los asuntos más triviales deberá mantenerse bajo su mando. Así, por ejemplo, deberá levantarse, moverse, lavarse o comer… sólo si se la ha ordenado hacerlo. En una palabra: deberá enseñarle a su alma, por medio del hábito largamente practicado, a no soñar nunca actuar con independencia, y a tornarse totalmente incapaz de ello.*

En esa frase está expuesto el impedimento fundamental que hacía imposible el surgimiento del pensamiento político como lo desarrollaron los griegos en sus diferentes manifestaciones, de poesía, drama, historia, filosofía de la naturaleza y del ser humano y la sociedad en la que vive. Por eso la cuna de origen está en Grecia hacia el siglo VIII a. de C.

Pensamiento político y teoría política

Es fundamental distinguir estos dos conceptos que, si bien están íntimamente relacionados, ya que el primero actúa como el sedimento del segundo, tienen connotaciones diferentes, por lo que en una Historia como la presente se requiere precisarlos.

El primero representa una categoría más amplia que la segunda. El pensamiento político hace referencia a toda forma de articulación verbal o escrita cuyo objeto fundamental de estudio o reflexión es el acontecer político en cualquiera de sus manifestaciones.

En cambio, la "Teoría Política" es la reflexión directa y sistemática sobre las cosas políticas. Es desde luego posible pensar políticamente,

10 Contenida en el texto de Karl Popper, 1957, p. 38.

reflexionar sobre acciones o instituciones políticas, sin hacerlo de manera sistemática y filosófica, y ese pensamiento puede expresarse, como sucedió en el contexto Greco-Romano, en todo tipo de literatura. La escritura de la teoría política, es, en ese contexto, una invención del siglo quinto a. de C. (en su forma más acabada, una invención de Platón)[11].

Una invención que no salió de la nada, del vacío, por así decirlo. Como vamos a verlo en este volumen, el pensamiento político representa una suerte de río anchuroso que fue formándose por múltiples afluentes menores y en distintos momentos, hasta conformarse en la caudalosa corriente platónica que luego se bifurcaría en dos con Aristóteles: la corriente idealista del maestro y la realista de su alumno. Ambas irán creciendo y enriqueciéndose a lo largo del tiempo con nuevos afluentes, algunos incluso interconectando a ambas, hasta alcanzar una síntesis en la filosofía de Immanuel Kant en el siglo XVIII d. C.

Consecuentemente, podríamos dividir la historia del pensamiento político de la Antigüedad clásica en cinco periodos:

1. Los orígenes en la tradición oral de los poetas (Homero y Hesíodo) que luego se complementó con los legisladores (Solón) incluyendo también a algunos filósofos de la ciencia, los cosmólogos, conocidos como presocráticos. Este periodo abarca del siglo VIII al inicio del VI a. de C., esto es desde la primera olimpiada (776) hasta antes de las reformas de Clístenes (508), que darían pie al nacimiento de la democracia ateniense.
2. El periodo de crecimiento con los nuevos afluentes de los dramaturgos, los historiadores, los segundos presocráticos: los sofistas y Sócrates, durante todo el siglo VI y el V a. de C., que comprenden el periodo de la plenitud democrática a partir de la victoria definitiva de Atenas sobre Persia en Platea (479 a. de C.), la formación de la Liga de Delfos, hasta las Guerras del Peloponeso entre Atenas y Esparta, que concluyen con la victoria de ésta en 405 a. de C.
3. El periodo de madurez con las escuelas de Platón (la Academia) y de Aristóteles (El Liceo) que abarca la conquista de Grecia por

11 Rowe Christopher y Malcolm Schofield, 2005, pp. 1-2.

Macedonia con Alejandro Magno y la hegemonía del helenismo que abarca el siglo IV.

4. El periodo de decadencia con las escuelas menores de los escépticos, epicúreos, cínicos y estoicos, entre los siglos IV y III a de C.
5. El resurgimiento romano con Cicerón en la etapa republicana, siglos II y I a. de C.

Tomado en su conjunto, estamos hablando de siete siglos (VIII al I) de historia en general y de historia del pensamiento político en particular. Tiempo durante el cual este pensamiento tendrá un común denominador o preocupación central: la ética como búsqueda de la Justicia.

¿En qué consiste el Bien Supremo?; ¿se puede conocer?; ¿es aplicable al individuo y al Estado?; ¿cómo? El diálogo principal de Platón es *La República o de lo Justo*, para Aristóteles la política está íntimamente asociada con la Ética como teoría del bien, finalmente, para Cicerón la justicia está asociada con el derecho. Los tres están preocupados y comprometidos con la vida virtuosa del individuo y con el buen gobierno, respectivamente de la polis y de la república. Y aun con distintas teorías, pero los tres están profundamente convencidos del dictum de su maestro, Sócrates: la ética como fundamento de la política.

Pasemos, pues, a revisar someramente cómo se fueron conformando las pequeñas afluentes originarias y de la primera y segunda épocas, respectivamente, de los orígenes y del crecimiento, que progresivamente desembocarían en el gran río de la madurez intelectual.

Los orígenes: la tradición oral de los poetas

Si se quieren encontrar los orígenes del pensamiento político, habrá que remontarse a los poetas, especialmente a Homero, sobre todo en *La Ilíada,* y a Hesíodo en su *Teogonía y Los Trabajos y los Días*.

Homero

Paradójicamente, el pensamiento político que habría de tener siglos de escritura nace en la tradición oral, específicamente en el canto de los poetas, y concretamente en el poema épico de Homero conocido

como *La Ilíada,* compuesta en el siglo VIII a. de C., que narra la guerra entre los aqueos y los troyanos en la que los primeros derrotaron a los segundos, y comienza así:

> *Canta, o diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves – cumplíase la voluntad desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles*[12].

Este canto primero del célebre poema se inicia anunciando un conflicto político, de poder, entre el rey Agamenón (el Atrida) y Aquiles, jefe de los mirmidones que se había sumado a la expedición punitiva solicitada por Menelao, hermano del primero, para rescatar a su esposa Helena, sustraída por Paris y llevada a Troya, rapto que causó la guerra.

Cuando se disponía una enorme flota atacar a Troya, una peste se cierne sobre el ejército que obliga a Aquiles a convocar al pueblo en una ágora (asamblea) para indagar la causa de este mal, y un adivino les informa que la peste es el castigo a Agamenón por haber ofendido al sacerdote Crises, que le pidió le devolviera a su hija Criseida y fue maltratado por el rey.

Agamenón es forzado a devolver a su cautiva para terminar con la irritación del dios Apolo que ha mandado esa peste, pero éste acepta a condición de que Aquiles le entregue en recompensa a su prisionera Briseida, lo que provoca la cólera y separación de la alianza aquea de Aquiles. En esa asamblea de los aqueos toma la palabra Tersites (en el canto II) para increpar al rey Agamenón por haber sustraído a Briseida de Aquiles diciéndole:

> *No es justo que siendo el caudillo, ocasiones tantos males a los aqueos, y a éstos conmina para abandonarlo: Volvamos en las naves a la patria y dejémosle aquí, en Troya para que devore el botín y sepa si le sirve o no nuestra ayuda; ya que ha ofendido a Aquiles, varón muy superior, arrebatándole la recompensa que todavía retiene.*

12 Homero, 2000, p. 11.

A esta crítica al rey responde Ulises, amonestando a Tersites: "Aunque seas orador fecundo, calla y no quieras tú sólo disputar con los reyes… Por tanto no tomes en boca a los reyes, ni los injuries ni pienses en el regreso[13]", asegurando de esta manera la autoridad política del rey.

Otro párrafo literario políticamente revelador es éste, que se atribuye a Ulises, el héroe de la Odisea, también en el canto II de *La Ilíada* cuando se dirige a un hombre del pueblo:

> *Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; no es un bien la soberanía de muchos; uno sólo sea príncipe, uno sólo sea rey: aquel a quien el hijo del artero Crono ha dado cetro y leyes para que reine sobre nosotros*[14].

Con ello está afirmando la monarquía en detrimento de la democracia.

Tan sólo en estos dos primeros cantos del poeta Homero nos enteramos de los siguientes elementos políticos que prevalecían en la Grecia antigua:

1. Es indudable la preferencia por la monarquía como forma adecuada de gobierno por encima de la democracia o cualquier otra, sobre todo en la etapa formativa de la polis griega y más ante un conflicto armado.
2. Una monarquía aristocrática de familias reales correspondientes a las casas reinantes en esa época.
3. La práctica de la asamblea (el ágora) para dialogar, debatir y tomar decisiones vitales como la continuación o no de una guerra, esto es, en un espacio abierto de discusión, en el que predomina la dialéctica (argumentación y contraargumentación) que posteriormente refinarán exitosamente los sofistas.
4. La confrontación política doméstica al interior de cada reino o alianza (Agamenón contra Aquiles), e internacional (los aqueos contra los troyanos).

---

13 Ibidem, p. 33.

14 Ibidem, p. 32.

5. La guerra como instrumento político-militar para someter a un adversario.
6. Los conflictos también políticos entre los dioses en el Olimpo, esto es la teogonía antropológica que después brillantemente desarrollará Hesíodo en su poema *La Teogonía*.
7. La forma como se ejerce el poder por dioses y hombres. En otras palabras, todo un universo correspondiente a una problemática política contenida y narrada en un poema épico.

Hesíodo

Otro tanto ocurre con el poeta Hesíodo, no de la aristocracia sino del hombre común del campo, con sus obras *La Teogonía* y *Los Trabajos y los Días*. En la primera, el titán Prometeo, hijo de los dioses Yapeto y Oceanía, y hermano de Atlas, quien sostiene al mundo en sus anchas espaldas, fue encadenado por Zeus a una roca para que durante el día un águila le devore el hígado que se regeneraba de noche, causándole mucho dolor, como castigo por haber dado sin su consentimiento el fuego a los hombres, hasta que Hércules mata al águila y lo libera.

Así lo relata el poeta:

> *Pero todavía le engañó el hijo excelente de Yapeto (Prometeo) escamoteándole una porción espléndida del fuego inextinguible que ocultó en una cañaheja hueca. Y fue mordido en el fondo de su corazón Zeus, que truena en las alturas; y la cólera conmovió todo su corazón en cuanto vio resplandecer entre los hombres el brillo del fuego […][15] Así es que Prometeo Yapetionida, que no era digno de ningún castigo, excitó la abrumadora cólera de Zeus, y á impulso de la necesidad, no obstante toda su ciencia sufrió una cadena pesada[16].*

El mito de Prometeo, que posteriormente desarrollaría el dramaturgo Esquilo en su *Prometeo encadenado*, es otra expresión política

15 Hesíodo, 1971, p. 29.

16 Ibidem, p. 31.

de la rivalidad entre los dioses y los hombres, un conflicto por el poder sustraído al supremo dios, Zeus, para beneficiar a la humanidad con el fuego, requisito de la civilización, y sin el cual no es posible el desarrollo de la humanidad.

Al igual que en *la Ilíada* de su predecesor Homero, en la poesía de Hesíodo la política es presentada como conflicto, lucha de contrarios, confrontación entre dos fuerzas, en este caso una divina y la otra humana. Finalmente, se trata de la exaltación épica de un acontecimiento político, lo que equivale a una epopeya heroica.

En ambos también está presente el tema de la justicia. Concretamente en el caso de Hesíodo como un obsequio de los dioses a los hombres:

> *¡Oh, Perses! Retén esto en tu espíritu: acoge el espíritu de justicia y rechaza la violencia, pues el Cronión (Zeus) ha impuesto esta ley a los hombres. Ha permitido á los peces, á los animales feroces y á las aves de rapiña devorarse entre sí, porque carecen de justicia; pero ha dado a los hombres la justicia, que es la mejor de las cosas. Si en ágora quiere hablar con equidad alguno, Zeus, que mira a lo lejos, le colma de riquezas; pero si miente, perjurando, es castigado irremediablemente: su posteridad se oscurece y acaba por extinguirse, en tanto que la posteridad del hombre justo se ilustra en el porvenir, cada vez*[17].

Aquí la justicia es presentada como la ausencia y la negación de la violencia propia de los animales, pero no de los humanos, y además está asociada fuertemente con la verdad, ya que la mentira, sobre todo bajo juramento (perjurio), es condición de sanción o castigo.

Solón

Fue un hombre versátil, además de poeta fue un reformador y estadista, considerado uno de los Siete Sabios de Grecia. Nacido en 638 a. de C. en Atenas y fallecido en Chipre en 558 a. de C[18].

---

17 Hesíodo, 1971, p. 82.

18 Para una versión más amplia de su biografía véase Plutarco, 1923, pp. 193-236.

Preocupado por la desigualdad social imperante debido a la enorme concentración de la riqueza de los *eupátridas*, nobles terratenientes, la Constitución de Solón, del año 594 a. de C., se enfocó en el alivio de la pobreza del campesinado y sus enormes deudas y también en procurar evitar los privilegios basados en el linaje para conseguir la igualdad de derechos políticos.

Consecuentemente, en Solón se junta el político y el poeta, por lo que esta afluente del pensamiento político se redimensiona y enriquece con la palabra y la acción. Aquí interesa destacar la siguiente estrofa, en la que nos ofrece sus criterios sobre el buen y el mal gobierno:

> *El mal gobierno trae los peores males a la ciudad, mientras que el buen gobierno (eunomía) hace que todo luzca bien y ordenado y seguido castiga a los injustos con cadenas; hace que las cosas ásperas sean suaves, detiene el exceso, debilita a la violencia (hubirs) y marchita el creciente florecimiento de la locura (até). Corrige los juicios torcidos, convierte las obras arrogantes en amables, detiene las facciones divisorias, termina con las miserias de los enojosos pleitos. Esta es la fuente entre los hombres de todo lo que es ordenado y sabio*[19].

El tema del buen y el mal gobierno o del gobierno ideal para gobernar primero la polis y luego la república romana va a ser un tema central recurrente en el pensamiento político desde la antigüedad, pero también en la Edad Media[20] y en la Edad Contemporánea. Sin embargo, es interesante destacar que ya desde los siglos VII y VI a. de C. el ser humano se plantea la interrogante sobre lo que debía ser un buen gobierno, íntimamente asociado con la justicia.

---

19 Gagarin Michael y Woodruff Paul, 1995, p. 26, traducción del autor de este texto.

20 Véase el fresco sobre el buen y mal gobierno de Ambrogio Lorenzetti en el Palazzo Público dei Novi en la Plaza municipal de Siena en Italia, hoy convertido en museo.

Los presocráticos como filósofos del cosmos

Durante este período surge un grupo de filósofos anteriores a Sócrates, que vivió a lo largo de los siglos VII y VI a. de C. en Grecia, Magna Grecia (Italia) y las costas de Asia Menor (Turquía). Se puede clasificar en dos subgrupos principales: 1) Los cosmólogos, y 2) Los sofistas. Este apartado se ocupa de los primeros.

Los cosmólogos

Aparecen en la periferia de lo que era la Grecia Central, concretamente en las costas occidentales de hoy Turquía, del lado este del mar Egeo en las anteriores colonias persas que los griegos habían apoyado en su afán independentista de ese imperio, lo que eventualmente generaría las Guerras Médicas[21], en 490 a. de C. hasta el 449 a. de C., narradas por Herodoto.

Lo que caracteriza a este grupo de pensadores son dos cosas: 1) El interés principal de algunos, los iniciadores, por desentrañar la composición material del mundo exterior al ser humano, el cosmos, con la pregunta: ¿de qué están hechas las cosas?; y 2) Especular filosóficamente sobre las implicaciones o derivaciones de las respuestas a la pregunta anterior, ya que una vez que se había precisado la materia base de la composición del cosmos, entonces surgían interrogantes sobre su existencia, si era eterna o bien tenía un principio y un fin, si resultaba cambiante y se había transformado o se iría transformando con el paso del tiempo, entre otras.

Estas interrogantes ya son de carácter filosófico y no científico, como las primeras, y como veremos a continuación van a tener un impacto sobre el pensamiento político, por eso se incluyen en este texto.

Una de las características inequívocas de los presocráticos, que los distingue de los anteriores poetas, no es tan sólo el tema de su interés respectivo, ya que, como su nombre lo indica, los cosmólogos estaban centrados en la naturaleza, su composición y su logos, mientras que los poetas cantaban las hazañas de sus héroes y los conflictos

21 Así llamadas por el nombre que los griegos daban a una región contigua a Persia, conocida como la Media o el imperio Medo, aunque el nombre más adecuado es Guerras Persas, ya que fue contra los persas guiados por Darío I que lucharon los atenienses.

humanos con los dioses, sino también el carácter totalmente secular o laico de este nuevo tipo de filosofía.

Completamente desprovistos de la preocupación religiosa, no les interesaban los héroes y los dioses, sino lo que existía en la naturaleza (y era percibido por los sentidos), ¿de dónde venía y por qué? *Crecieron de un interés primitivo en la cosmología que los condujo a la metafísica, la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y otras ramas de la filosofía que conocemos ahora*[22].

De los tres componentes en que se dividiría la filosofía antigua[23]: la lógica, cuyo objeto es el estudio del lenguaje, del pensamiento y la argumentación; la ética, cuyo objeto era la moral y la política; y la física, dedicada al estudio de la naturaleza y de los fenómenos del mundo natural, los cosmólogos desarrollaron la primera y la tercera, dejando la segunda a los sofistas que vendrían después aparejados con la democracia ateniense.

Las fuentes del grupo cosmológico fueron ideas procedentes de los imperios del Este, concretamente de Babilonia y Egipto, que habían avanzado en la astronomía y el conocimiento de los astros y de la bóveda celeste[24].

Pero de igual manera recibieron la influencia de poetas como los anteriormente mencionados, Homero y Hesíodo, mas no sobre el tema del conflicto mundano y con los dioses, sino de todos los mitos sobre el origen del universo personificado en las divinidades del Cielo y de la Tierra y del hombre. Su mérito consistió, como veremos a continuación, en haberlos desmitificado y quitarle a la naturaleza la personificación de la hipóstasis divina. Ya no se trataría de dioses y diosas y héroes con grandes poderes, sino de fuerzas naturales que habría que explicar de otra manera.

La secularización del pensamiento representaría un enorme paso para el desarrollo de la filosofía en general y de la filosofía política en particular, tanto por dirigir la atención del mundo de lo divino al mundo de lo humano-natural, como por las otras preguntas especulativas

22 Osborne Catherine, 2004. Introducción, tercera página s/n.

23 Véase Barnes Jonathan, 2001, pgs XIV y siguientes

24 Ibidem, pg xvii

que acompañaron a este desarrollo intelectual, como: ¿desde cuándo existe ese cosmos?, ¿tiene un principio y un fin o siempre ha existido?, ¿es estático o dinámico? Y esto se lo debemos al movimiento presocrático cosmológico.

Incluso la palabra griega *kosmos* significa "ordenar", "arreglar" y ya la usaba Homero al hablar de los generales griegos ordenando sus tropas para la batalla. Consecuentemente la indagación de los cosmólogos no era solamente por la materia de la que estaba formado el cosmos, sino que profundizaban aún más en "la naturaleza" propia de ese universo, no sólo de qué estaba formado sino por qué y para qué. Aquí es precisamente donde la ciencia deviene filosofía de la naturaleza, cuando dispone del logos, entendido como el uso de la razón, de la racionalidad, del raciocinio en la argumentación y la inferencia, y por lo mismo, el rechazo al dogmatismo religioso. Veamos algunos ejemplos que ilustran la función que tendría el pensamiento presocrático cosmológico en la historia del pensamiento político.

En la ciudad jónica de Mileto (al sur de la costa oeste de hoy Turquía) nace Thales, en 624 a. de C., quien llegaría a ser matemático, astrónomo, físico y filósofo, fue contemporáneo de Solón. Su gran mérito estriba en haber desplazado la interpretación divina y religiosa sobre la composición y el origen del universo al mundo mismo, y a la pregunta ¿de qué está compuesto o hecho el cosmos?, haber respondido que el principio originario de la naturaleza era el agua. Cierta o no la respuesta, más importante aún fue la pregunta, al haber definido la brújula que debía encauzar el desarrollo del pensamiento y dirigirla hacia el universo material y ya no al divino o heroico.

Su alumno, Anaximandro, también nacido en Mileto (610-546 a. de C.), de alguna manera corregiría a su maestro cuando explicó que la naturaleza, que tanto había preocupado a su mentor, descansaba en el infinito (ápeiron – sin límites) de donde se desprendían los elementos (calor, frío, seco, húmedo) y de cuya interacción se formaba el mundo natural.

Anaxímenes, también de Mileto (615-525 a. de C.), discípulo de los dos anteriores, seguiría al primero en la búsqueda de la substancia primigenia del orden natural, que descubre en el aire, el que se va transformando mediante enfriamiento o condensación para formar el resto de las demás cosas.

En esta tradición de la búsqueda del elemento fundante de la realidad natural, y ya en época posterior a la que hemos ubicado a los anteriores tres cosmólogos, se encuentra Empédocles (495-424 a. de C.), ubicado geográficamente en el extremo opuesto de Grecia de donde nacieron los predecesores. Él fue originario de Agrigento, provincia del sur de Sicilia, en Italia. A los dos elementos destacados respectivamente por Thales y por Anaxímenes, Empédocles agregó dos más y concluyó que a la combinación de agua, aire, fuego y tierra se debía la composición del cosmos.

Opuesto a la idea de que el cosmos y la naturaleza tenían un fundamento material, como lo habían propuesto los tres milesianos y antes de que Empédocles sostuviera su teoría de los cuatro elementos, Pitágoras[25], nacido en Samos, cerca de Mileto (569-475 a. de C.), emigró al sur de Italia primero a Croton y luego a Metaponto.

Allí, en una tierra fértil sobre el culto a los muertos y ritos de misterios (las prácticas órficas) sobre Hades y el Inframundo[26], habría de desarrollar una doctrina sobre la transmigración del alma cuando fallece el cuerpo (a un cuerpo de un animal o a otro cuerpo humano) y fundar una sociedad cuyos integrantes se convirtieron en seguidores que luego diseminaron sus principios religiosos y éticos, generando todo un cuerpo de doctrinas conocidas como *pitagóricas,* de gran impacto en el desarrollo de la medicina, la cosmología, la filosofía, ética y política.

Incluso sobre esta última, el orden pitagórico desempeñó un papel político fundamental por casi un siglo en Magna Grecia, estableciendo la hegemonía de Croton en un territorio incluso superior al del Ática griega[27].

El orden pitagórico tenía como base la idea de una hermandad comunitaria que descansaba en la doctrina de la transmigración, ya que todos los seres orgánicos vivientes se mantenían interrelacionados por sus almas. Esta interrelación universal implicaba la admisión también de las mujeres sobre bases igualitarias a los hombres. Pero la igualdad no era matemática sino geométrica o proporcional, los

25 Sobre la vida y obra de Pitágoras, véase Zeller Eduard 1980, pp. 31-40.

26 Osborne Catherine, 2004, p. 98.

27 Ibidem, pp. 34 y 35.

derechos del individuo correspondían a sus méritos, por lo que la transmigración de su alma estaba en función del tipo de vida terrenal que hubiese llevado[28].

La doctrina de la transmigración necesariamente suponía el dualismo de cuerpo y alma y, por lo tanto, de materia y forma; sin embargo, y a diferencia de los milesianos antes citados, el principio ordenador del cosmos que determinaba la naturaleza de todas las cosas no habría de encontrarse en la materia (agua, aire, fuego o tierra) sino en la forma que determinaba a la primera. *La doctrina fundamental de los pitagóricos es la proposición de que es el número la naturaleza de todo lo existente*[29].

Sorpresivamente, los pitagóricos derivaron su proposición sobre el número de la música, pues la tonalidad dependía de la extensión de la cuerda (susceptible de medirse matemáticamente) del instrumento musical, por lo que toda la harmonía musical se encuentra determinada por proporciones matemáticas. *Por lo tanto, el número era [para los pitagóricos] algo esencialmente diferente que el agua para Tales, el apeiron o espacio infinito para Anaximandro o el aire para Anaxímenes; era algo opuesto a la materia y diferenciado, aunque íntimamente conectado con ella, algo que la limita y le da forma*[30].

Los cálculos matemáticos aplicados a la geometría llevarían a la elaboración del famoso "teorema de Pitágoras", según el cual en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la raíz cuadrada de la suma de los catetos al cuadrado: a2= √2b2 + c2, que conocimos gracias a Díogenes Laercio[31].

El descubrimiento de este teorema confirmaría la base numérica del universo desde el momento en que evidenció que todo es medible (al igual que los catetos de un triángulo o el volumen de un instrumento de percusión musical) y *por lo tanto abre la posibilidad de que el mundo entero está basado en proporciones matemáticas que no son*

28 Zeller, 1980, p. 34.

29 Ibidem, p. 35.

30 Ibidem, p. 36.

31 Laercio Diógenes, *Vida de los Filósofos*, libro VIII 12.

inmediatamente obvias, al grado de que la belleza de una harmonía musical es un hecho objetivo sobre la naturaleza y una cuestión de cálculo. Resulta ser una cantidad y al mismo tiempo una calidad. Quizás, por lo tanto, todo el mundo y cualquier clase de buena cualidad, es en realidad un patrón de números. La ciencia ha seguido esta ruta por más de dos siglos desde que Pitágoras la descubrió. ¿Podría ser que también la moral, estética, religión y valores políticos resultasen así?[32]

Entramos ya al siglo VI a. de C., cuando se inicia el proceso de democratización en Atenas gracias a las reformas de Clístenes[33] en 508 a. de C. y simultáneamente presenciamos la rebelión de las colonias griegas asentadas en Jonia, al oeste de Asia Menor, en lo que es hoy la costa oeste de Turquía, justo en el Mar Egeo, frente a las islas que componen el Dodecadeso insular griego, lo que daría pie a las Guerras Médicas contra el imperio persa.

El pensamiento filosófico de los presocráticos, todavía cosmólogos, adquiere una nueva y mayor dimensión con la discusión, sobre todo entre Heráclito y Parménides, en relación con el problema heredado de los anteriores naturalistas, los llamados milesianos (Thales, Anaximandro y Anaxímenes), a saber: *del supuesto de una (o varias) substancia uniforme y básica, siguió como una consecuencia lógica, el problema del cambio y, junto con éste, del ser o no ser, llegar a ser y pasar, el reposo y el movimiento […] sobre todo porque la naturaleza (øνσις) les llevó a considerarla como algo no completo y no determinado, pero más bien como algo en etapa formativa y de crecimiento, como un proceso*[34].

Heráclito, también nacido en Jonia, Asia Menor, pero en Éfeso (544-484 a. de C.), fue un aristócrata crítico tanto de la tiranía como de la democracia. Su punto de partida fue la observación de la naturaleza, que según él es la misma para todos, está hecha no por los

32 Osborne Catherine, op.cit 2004, pp. 106-8.

33 Sobre las reformas de Clístenes que modificaron la composición aristocrática familiar de Atenas y sentó las bases para la democracia con la creación de las unidades políticas mínimas, los *demos* (de donde viene el término *demokratia* como gobierno de los *demos*), véase mi texto, Travesía Constitucional 2021 pp. 22 y 23.

34 Zeller Eduard, op.cit 1980, pp. 25.

dioses o los hombres, pero siempre ha sido, es y será un fuego eterno, encendido y extinguido medida por medida.

El fuego era para Heráclito la substancia con menos estabilidad que otras, ya que se transforma en agua (mediante la condensación) y del agua en tierra (por evaporación) y viceversa, y del mismo derivó su ley del universo: *el mundo es algo en un cambio incesante y siempre sujeto a nuevas modificaciones. Todo fluye y nada es permanente: uno nunca puede pararse dos veces en el mismo río; somos y no somos, todo pasa en algo distinto y por lo tanto asume diferentes formas y pasa por los estados más variados; del todo se hace Uno y de Uno, todo; Dios en día y noche, verano e invierno, guerra y paz, satisfecho y hambriento*[35].

Consecuentemente no hay formas permanentes, sino que todo está en un continuo proceso de transición mediante la confrontación de opuestos que en sí mismo contienen, cambia, se regenera y vuelve a su forma original, de tal suerte que se encuentra en un estado de cambio periódico, permanente e interminable.

En el extremo opuesto, para Parménides la teoría de la transformación de los elementos era lógicamente imposible: *no se puede cambiar una substancia en muchas cosas, una es una solamente, y así será (o no será) ya que no hay tiempo futuro ni pasado [sólo el presente]*[36]. Consecuentemente, el cosmos no tiene principio ni fin, no es generado, siempre ha existido como es, incambiable.

Una cierta derivación de esta confrontación entre Heráclito y Parménides corresponde a Anaxágoras y Demócrito, los atomistas. El primero pensaba que, ya fuese en permanente estado de reposo o en cambio continuo, la substancia se componía de partes, que para el segundo eran átomos indivisibles con propiedades primarias como tamaño, dureza y forma, pero no secundarias como color, sabor y temperatura. Siempre han existido y están en permanente movimiento, de tal suerte que pueden chocar y entonces la materia adquiere distintas formas.

Ambos coincidían en que *la realidad estaba escondida, ya que contenía componentes demasiado pequeños o demasiado mezclados*

35 Ibidem pp. 45-6.

36 Osborne Catherine,2004, pp. 29 y 30.

para que pudiésemos observarlos[37]. Esa realidad podía explicarse en parte por su componente material, según Demócrito susceptible de dividirse en partículas más pequeñas, y así *ab infinitum*[38] pero no completamente, pues las partes ocultas no pueden ser vistas ni existían instrumentos (como el microscopio) para verlas. Se tenía conocimiento de ellas por sus manifestaciones, y sería Anaxágoras quien introduciría el principio no observable que denominaría "mente", que tendría un profundo impacto en el pensamiento político de Sócrates.

Anaxágoras, junto con otros filósofos como Parménides, Xenófanes, Meliso y Zenón, estaba convencido de ese dualismo entre el mundo de las apariencias, apreciable por los sentidos, y un mundo situado más allá de éstos, si bien conectado con el anterior, por lo cual sostenía que la observación sensible puede resultar engañosa.

Precisamente de ellos habría de partir Platón en su célebre metáfora epistemológica de la caverna, que veremos más adelante. No cabe tampoco la duda de que el entonces joven Sócrates se sentiría sumamente atraído por esta diferente orientación filosófica de los cosmólogos, esto es, no por la parte del mundo material visible sino de la invisible a la que relacionaría con el "alma".

Los dramaturgos – Esquilo y Sófocles

Concurrente con el inicio de la democracia directa en Atenas, las arriba referidas reformas de Clístenes y debido al espíritu de competitividad inherente a la cultura griega, se organizaban festivales de concursos literarios que impulsaron el florecimiento del drama en su versión de tragedia y comedia, dos géneros que llevarían a un alto grado de expresión artística los conflictos humanos que ya habían presentado los poetas.

Con ello el pensamiento político adquiere un nuevo impulso, pues ahora los desencuentros políticos en las familias reales y el tema de la guerra contenidos en la poesía, ya no son objeto de lectura y práctica

37 Ibidem, p. 72.

38 Problema que posteriormente retomaría Robert Boyle en el siglo XVII y luego en el siglo XXI con la física cuántica. Ibidem, pp. 76-7.

oral, sino de representación en el teatro al aire libre. Esquilo, Sófocles y Eurípides destacan en tragedia y Aristófanes en comedia. Con ellos el entendimiento de la política adquiere una nueva dimensión, puesto que el teatro griego era una catarsis para el auditorio que no solamente observaba, sino vivía intensamente las representaciones, y por lo tanto los conflictos humanos de la trama que se escenificaban en presencia de todos.

Por lo tanto, el teatro era un acercamiento de la política al ciudadano que asistía a ver las obras. Ya no estaba escrita o repetida oralmente por los poetas, la tenía enfrente, ante sus ojos y oídos.

> *La tragedia empezó a adquirir forma original en Atenas desde el siglo VI a. de C. cuando se practicaba el culto ritual a favor de Dionisio, el dios griego del placer […] Un grupo de hombres disfrazados de machos cabríos bailaban y cantaban embriagados en las celebraciones y libaciones dionisíacas, un rito orgiástico con elementos religiosos. Eran los ditirambos satíricos. Y gracias a un poeta menor, Tespis, ocurrió un cambio cualitativo mayor: del coro se desprende un personaje, su líder, que no sólo actuaba paralelamente al conjunto, sino que también lo contrapunteaba. Así surge una tensión entre el coro o conjunto que representa al deber ser de la sociedad y el ser del individuo desafiante. Del choque de ambos surgió la tragedia en torno a un personaje célebre*[39].

Ahora bien, como lo precisó Aristóteles en su *Arte Poética*, el género dramático buscaba producir una "catarsis" (efecto emocional), antes mencionada, en el espectador de las obras. El propósito de esta catarsis consistía en provocar la reflexión sobre los valores universales propios de la condición humana, y entre ellos, desde luego, los políticos, puesto que, en el fondo, y como veremos a continuación en los dos ejemplos seleccionados, se trataba de pugnas por el poder real, a diferencia de la historia que versa sobre hechos concretos. Por ello

39 Véase mi texto, Rabasa Gamboa Emilio 2020, p. 27.

–nos dice Aristóteles– *la poesía es más filosófica y doctrinal que la historia, por cuanto la primera considera principalmente las cosas en general; más la segunda las refiere en particular*[40].

Otra característica de la tragedia griega, a diferencia de la poesía épica homérica que exaltaba a los héroes, era escenificar la miserable condición humana de los personajes principales (por ejemplo, Creonte y Antígona) sumergidos más en sus yerros que en aciertos, que son la causa de sus propias desgracias. Por ello es que para Aristóteles el hombre resultaba ser el arquitecto de su propio destino y, por lo mismo, de las dichas y desdichas que le acontecen en su vida, y *no un títere del orden divino o de la diosa Fortuna, como siglos después sostendría Maquiavelo*[41].

Esta nueva secularización del pensamiento representado por el género trágico, que remueve por completo la determinación divina del acontecer humano y se centra en el hombre como responsable único de su vida, resultaría fundamental no sólo para transitar de la preocupación por el cosmos a la atención del hombre y su vida en sociedad, precisamente el antecedente inmediato a la sofística que veremos más adelante, y para la que "el hombre es la medida de todas las cosas" (Protágoras) y en ruta hacia especulación filosófica aristotélica en el sentido de que el ser humano es un "animal político".

Y como tanto las tragedias como las comedias se representaban ante un público espectador ávido de esa catarsis que abarrotaba los teatros al aire libre, construidos a propósito en semicírculo para acercar al público con los actores, rodeando a la orchestra (orquesta), lugar de los bailes y cantos corales en cuyo centro había un altar al dios Dionisio, se puede concluir que la tragedia griega era otra forma de educación política. Desde el *proskenion* (proscenio) donde se llevaba a cabo la representación, se ventilaba ante los ojos y oídos de la concurrencia, esa confrontación entre dos o más fuerzas políticas (por ejemplo, Creonte vs. Antígona, o

40 Ibidem, p. 29.

41 Ibidem, p. 31.

Creonte vs. su hijo Hemión) y los valores políticos (autoridad política vs. autoridad moral) puestos en juego por el autor de la obra.

Esquilo: Prometeo encadenado

Siguiendo la obra de Hesíodo en su *Teogonía*, descrita más arriba, Esquilo dramatiza ese mito del titán Prometeo que desafía al dios de dioses, Zeus, y confiere el fuego y otros conocimientos a los hombres, por lo que es castigado mediante un águila que le devora el hígado que regenera de noche, encadenado a una roca.

En realidad, se trata de una trilogía del autor que se completa con su *Prometeo liberado* y *Prometeo portador del fuego*. Pero lo crucial de la obra para el pensamiento político presocrático es la confrontación política entre el titán que desafía al dios incluso con la amenaza de saber el secreto de su caída, y el dios todopoderoso que lo castiga por haber beneficiado a los hombres. El siguiente extracto del drama es muy elocuente:

> *Tan pronto como Zeus asumió el trono de su padre, distribuyó diferentes prerrogativas a los diferentes dioses y asentó su gobierno. A los miserables mortales no concedió valor alguno pues quería borrar a la raza completa y plantar otra nueva. Ninguno se opuso a este plan salvo yo. Yo me atrevía a rescatar a los mortales de su destrucción y su final en el Hades. Por lo tanto estoy sometido por estos males, muy doloroso de soportar y lastimoso de sobrellevar. Sólo porque me compadecí de los mortales, no creo sea justo que deba tener este destino, pues estoy despiadadamente sometido, lo que acarrea desgracia a Zeus*[42].

Y aún más claro en el pasaje de Prometeo con el coro:

> *Coro: ¿No hiciste más que eso?*
> *Prometeo: Previne a los mortales para evitar su muerte.*
> *Coro: ¿Qué droga encontraste para esa enfermedad?*

---

42 Esquilo, *Prometeo encadenado* citado por Gagarin y Woodruff 1995, pp. 43 y 44.

Prometeo: Instalé esperanzas ciegas en ellos.
Coro: Ese es un gran beneficio que concediste a los mortales.
Prometeo: Lo que es más, también les di el fuego.
Coro: Por lo que ahora a pesar de ser criaturas del día, ¿también tienen la flama del fuego?
Prometeo: Sí y a partir de él aprenderán muchas técnicas[43].

Esquilo fue el primer triunfador en los festivales dionisíacos, que consistían en concursos de obras calificadas por jurados, pero Sófocles habría de superarlo.

Sófocles: *Antígona*

Sófocles nació en Colono Hípico, población cercana a Atenas, en 496 a. de C. y murió en 406 a. de C., por lo que vivió durante 90 años el florecimiento y auge de Atenas, no sólo político con Pericles sino sobre todo cultural: en escultura (Fidias), arquitectura (el Partenón), historia (Herodoto y Tucídides), la herencia poética de Homero y Hesíodo, la filosofía socrática y, desde luego, la literatura con la tragedia (Esquilo, Sófocles y Eurípides) y la comedia (Aristófanes).

Además de su carrera literaria (concursó en las grandes Dionisiadas e incluso derrotó a Esquilo) destacó también como estratega del lado de Pericles tanto en la batalla de Salamina como de Siracusa, además de ocupar cargos públicos como tesorero de su natal Colono. Consecuentemente, también experimentó el poder, lo que le daría mayor conocimiento de la política y el gobierno de los hombres para sus obras trágicas.

De su rica bibliografía sólo se conservan siete obras, entre las que destaca por su composición y dramatismo *Antígona*[44].

En esta obra Sófocles plantea el conflicto y la tensión política entre el rey Creonte, que ha prohibido dar sepultura al hermano de Antígona, Polinices por considerarlo un traidor, y la rebeldía de ésta al sepultarlo desafiando la orden real, por la que es detenida, sometida a un juicio sumario por el propio rey y castigada con la pena de muerte.

---

43 Ibidem, p. 44.

44 Véase mi ensayo Antígona, *La Toga y la Pluma*, 2021, pp. 25 a 49.

Pero no sólo se trata de un caso de clara desobediencia civil personificada por Antígona, sino que Sófocles aprovecha el conflicto para exponer también otros temas y valores sociales, como el rol de la mujer, a quien se pretende someter en función de su género; la excesiva centralización del poder real que le echa en cara Hemón, hijo de Creonte a su padre el rey; y, de manera preponderante, el problema de la filosofía del derecho sobre el choque y simultánea vigencia entre dos sistemas normativos: el positivo (representado por Creonte) y el divino y moral (representado por Antígona), que en principio se resuelve a favor de Creonte al detener y sancionar a Antígona, pero después se revierte tras el remordimiento del rey por sus excesos y errores.

El párrafo central de la obra, donde se plantea la colisión entre el mundo del rey Creonte y el de Antígona cuando el primero la increpa por haber violado su edicto de no dar sepultura a Polinices, es el siguiente:

> *No fue Zeus el que los ha mandado publicar ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno*[45].

De esta manera, con los dramaturgos la historia del pensamiento político da un paso más hacia el gran caudal que será la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, desde el momento en que, al igual que los presocráticos cosmólogos, seculariza los conflictos políticos sacándolos del ámbito heroico o divino en el que los habían colocado los poetas, pero aún más, trasladándolos del cosmos de la naturaleza al del hombre, incluso anticipándose a los sofistas, y en paralelo a los historiadores.

45 Ibidem, p. 36.

Historiadores

Con los historiadores se abre un nuevo afluente en la historia del pensamiento político en al menos dos sentidos: 1) Como lo había señalado Aristóteles, mientras que los dramaturgos se ocupan de valores genéricos universales, los historiadores de hechos y acontecimientos concretos; y 2) Pero, a diferencia de los dramaturgos, ya no se trata de relatos de ficción sino de literatura realista sobre sucesos que acontecieron en un espacio y tiempo histórico determinados.

Dos fueron los grandes eventos bélicos de la historia de Grecia: 1) Las guerras Médicas entre Atenas y algunos aliados frente a Persia, en las que saldría victoriosa la primera, de once años de duración, entre 490 y 479 a. de C., y 2) Las guerras del Peloponeso entre Esparta y Atenas, de veinticuatro años de duración en dos fases, entre 431 y 404 a. de C., de las que saldría derrotada la segunda. El primer evento fue narrado por Herodoto en 425 a. de C.[46] y el segundo por Tucídides en 411 a. de C[47]., antes de que concluyera la conflagración.

Otro gran historiador sería Jenofonte y su *Anábasis o La retirada de los diez mil,* escrita entre 385 y 371 a. de C., en la que narra la expedición militar de Ciro contra su hermano, el rey de Persia, Artajerjes II, a partir del año 401 a. de C. y el retorno de los mercenarios griegos.

Herodoto

Herodoto nació en Halicarnaso, una antigua ciudad griega situada en Asia Menor (hoy Turquía), en el Mar Egeo, en 484 a. de C., y falleció en el año 425 a. de C., en Macedonia.

Desde el primer párrafo de la obra nos indica el propósito de su Historia:

> *Herodoto de Halicarnaso, presenta aquí los resultados de su investigación para que el tiempo no abata el recuerdo de las acciones humanas y que las grandes empresas*

46 Los nueve libros de la Historia de Herodoto pueden consultarse en *Historiadores Griegos, Herodoto, Tucídides y Jenofonte,* 1972, pp. 1-764.

47 Las Guerras del Peloponeso de Tucídides pueden consultarse en ibidem pp. *765- 1459.*

acometidas, ya sea por los griegos, ya por los bárbaros, no caigan en olvido; da también razón del conflicto que enfrentó a estos dos pueblos[48].

De entrada podemos precisar las características de esta nueva afluente del pensamiento político de la Antigüedad clásica: a diferencia de la poesía, que narra hazañas entre héroes y dioses; de los presocráticos cosmólogos, interesados en descifrar la composición de la naturaleza y desentrañar los principios en que descansa; y de los dramaturgos, que crean un conflicto de ficción para plantear ante el espectador la contraposición de valores universales, el historiador dirige su atención y estudio a "acciones humanas" específicas para explicar el conflicto entre griegos y persas, las causas que dieron origen a la guerra entre estos dos pueblos y su desenvolvimiento hasta la victoria final de Atenas.

Poetas como Homero, Solón, Esopo y Píndaro, inscripciones e informantes de su época, son las tres fuentes de Herodoto. A pesar de que su narrativa es muy extensa en cuanto al contexto de la preparación y desarrollo de la guerra, a partir de las revueltas jónicas en Asia Menor, destaca como las batallas principales la de Maratón, las Termópilas, Hímera, la naval de Salamina, hasta la definitiva de Platea en la que serían derrotados por los griegos los ejércitos de Darío I y Jerjes, respectivamente, del imperio *aqueménida*. Por parte de los griegos destacaron los comandantes Temístocles, Leónidas, Pausanias y Pericles.

Sumamente interesante como antecedente de la teoría constitucional de Aristóteles es la discusión sobre la mejor constitución posible para el imperio persa, contenida en el libro III LXXX de Herodoto mediante un diálogo entre tres personajes persas.

El primero Otanes: que se deje en manos del pueblo la suma potestad del Estado […] y ningún particular sea nombrado monarca de aquí en adelante pues tal gobierno no es agradable ni menos provechoso para la sociedad

48 Herodoto, Historia, 1972, p. 4.

avasallada[49]*. Más al contrario un Estado republicano además de llevar en su mismo nombre la Isonomía, la justicia igual para todos y con ella la mayor recomendación, no da prácticamente en ninguno de los vicios y desórdenes de un monarca; permite a la suerte la elección de empleo pide después a los magistrados cuenta y razón de su gobierno, admite por fin a todos los ciudadanos en los negocios públicos […] Pero Megabizo se declaró por la oligarquía favoreciendo a los grandes […] Para evitar la insolencia del vulgo de suyo desatento y desenfrenado […] Ahora nosotros debemos escoger un consejo compuesto de los sujetos más cabales del Estado en quienes depositaremos el poder soberano*[50]*.*

Finalmente, Darío defiende a la monarquía con el argumento de que:

> *[…] pues no veo que pueda darse persona más adecuada para el gobierno que la de un varón en todo grande y sobresaliente que asistido de una prudencia política igual a sus eminentes talentos, sepa regir el cuerpo entero de la monarquía de modo que en nada se le pueda reprender; y tenga así mismo la ventaja del secreto en las determinaciones que fuese preciso tomar contra los enemigos de la corona*[51]*.*

No deja de ser sorprendente que el tema del buen gobierno y, por lo tanto, de la mejor constitución posible se hubiera arraigado desde el siglo V I a. de C. para cristalizar en las obras de Platón y Aristóteles dos siglos después.

---

49 Ibidem, p. 247.

50 Ibidem, pp. 247-248.

51 Ibidem, p. 249.

Tucídides

Nacido en Atenas en 460 a. de C., y fallecido en Tracia en 396 a. de C., fue sobre todo un historiador, pero también un militar, político y estratega ateniense que combatió en la primera guerra, encargado de romper el cerco de Tracia y que al fracasar fue exiliado por veinte años, lo que le permitiría escribir su Historia: *Fue mi destino ser un exiliado de mi país durante veinte años tras mi mando en Anfípolis y estando presente con ambas partes y en especial con los peloponesios por causa de mi exilio, tuve tiempo libre para observar los asuntos de manera particular*[52].

Tucídides refiere desde el libro I que la guerra del Peloponeso *cuya historia va a narrar es la mayor de cuantas los griegos tuvieron dentro y fuera de su patria*[53]. Incluso la compara con las guerras médicas narradas por Herodoto y señala que:

> *Muéstrase claramente que esta guerra ha sido más grande que la que tuvieron los griegos contra los medos; porque aquella se acabó y feneció en batallas que se dieron por mar y otras dos por tierra y ésta de que al presente escribo duró por mucho tiempo, viniendo por causa de ella tantos males y daños a toda Grecia cuantos nunca jamás se vieron en otro tiempo*[54].

Con altas y bajas que incluyeron algunos periodos de paz, los atenienses lograron mantener su primacía durante las primeras fases de la guerra, hasta que la ambición de Alcibíades de expandir la hegemonía de la Liga de Delos en la parte occidental del Mediterráneo lo llevó a una expedición para conquistar Sicilia que resultó en un fracaso y concluyó con la destrucción de la marina y armada ateniense, antecedente de la derrota definitiva en Aegospotami, en 405 a. de C., que significó la conquista de Esparta y la rendición incondicional de Atenas en 404 a. de C.

---

52 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, p. 26.

53 Ibidem, p. 767.

54 Ibidem, p. 782.

El texto de Tucídides recoge uno de los mayores testimonios políticos de la antigüedad en el célebre discurso de Pericles en honor a los muertos caídos en la guerra. Su oración fúnebre es uno de los discursos políticos más célebres de la historia, quizás sólo comparable al de Lincoln en la batalla de Gettysburg, y en el que nos ofrece la descripción del significado y alcance de la democracia ateniense:

> *Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce a favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se le ha llamado democracia. Respecto a las leyes todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares, en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se le elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo. Y agregó: Para abreviar diré que nuestra ciudad, tomada en su conjunto, es norma para toda Grecia- concluyendo: No sólo somos motivo de admiración para nuestros contemporáneos, sino que lo seremos también para los que han de venir después*[55].

Pericles, el principal *estrategoi* griego que había conducido a su pueblo a la victoria frente al gran imperio persa, captó como ninguno la histórica significación del triunfo ateniense y con ello el asentamiento de la democracia como forma adecuada y justa de gobierno, que incorpora a la ciudadanía no sólo en las decisiones fundamentales del Estado en el ágora, sino en la totalidad de las magistraturas, señaladamente las cortes que eran tribunales con jurados integrados con un alto número de miembros[56].

---

55 Ibidem, pp. 895-903.

56 El jurado que juzgó a Sócrates estuvo compuesto de 556 jueces.

Faltaba quien educara a los jóvenes para desempeñarse adecuadamente en la vida pública de su polis, que les abría las puertas a su participación, transponiendo la limitada educación aristocrática-familiar. Esto hicieron los sofistas, con lo que causaron una verdadera revolución en la *paideia*[57], la nueva pedagogía sobre los ideales de la cultura griega, y con ello, en la historia del pensamiento político.

Los sofistas

El surgimiento, auge e impacto de los sofistas obedece a una serie de circunstancias políticas y sociales específicas, en adición a las que se han mencionado al inicio de este texto: geopolíticas, sobre la diseminación de las ciudades-estado griegas, las polis en un amplio territorio tanto continental como insular que abarcaría desde la costas occidentales de Asia Menor (hoy Turquía) pasando por el Ática y llegando hasta las costas de Italia y Sicilia, en lo que se denominó Magna Grecia; y la ausencia de una casta sacerdotal en torno a un líder único y absoluto, esto es, y a diferencia de las otras culturas originarias, la atomización o extrema descentralización geopolítica opuesta a la centralización de aquellas, que evitó el monopolio sacerdotal del pensamiento, dando lugar a un nuevo cosmos humano.

Las condiciones específicas del surgimiento del movimiento sofista hacia los siglos V y IV a. de C. son, por un lado, la creciente democratización de las polis griegas, que se inició con las reformas de Sólon y sobre todo Clístenes, pero se había preservado de forma un tanto embrionaria hasta que estallaron las Guerras del Peloponeso (que narró Herodoto) y concluyeron con la victoria de Atenas. Entonces la democracia directa, sobre todo en Atenas, adquiriría su más alto grado de desarrollo y Pericles[58] sería su más destacado arquitecto. Para la operación y ejecución de su obra acercó y cobijó a los sofistas.

> *La hegemonía de la Liga de Delos [encabezada por Atenas], intensificó el orgullo ateniense; y los cambios políticos que tuvieron lugar dentro de Atenas misma abrieron un es-*

57 Véase Jaeger Werner *Paideia México, 1971.*

58 Véase Rodríguez Adrados Francisco, 1975 y sobre todo Bowra C.M. 1974.

pacio libre para la discusión popular en la Asamblea y las cortes de derecho; y le dio un valor práctico a la habilidad de pensar y la capacidad de expresar los pensamientos propios. Fue el trabajo de los sofistas expresar esta autoconciencia y satisfacer la demanda práctica tanto para nuevas ideas como palabras para vestirlas[59].

Paradójica y un tanto sorpresivamente, los sofistas (al igual que los presocráticos cosmólogos), no nacieron en Atenas sino en su periferia. Protágoras provenía de Abdera en Tracia, la parte norte del Egeo, en tanto Georgias en el otro extremo, de Leontini, en Sicilia, Hippias de Elis, parte noroccidental del Peloponso y Pródigo de la isla de Ceos, también en el Egeo. Viajeros itinerantes, finalmente terminan por concentrarse en Atenas, conocida entonces como *la metrópoli intelectual de Grecia*[60].

Pero los sofistas no se dieron históricamente en el vacío ni surgieron de la nada, su afluente ya se había visto alimentado por los ríos correspondientes a los poetas, de quienes se convertirían en sus seguidores en el difícil arte de la educación, pero también de los dramaturgos e historiadores, e incluso del otro grupo presocrático: los cosmólogos. Y fue precisamente en relación con ellos que iniciaron su revolución.

Por un lado, tomaron de los cosmólogos la secularización de su orientación filosófica al prescindir de los misterios y la religión como fuente del conocimiento. *No cabe duda en absoluto, de que los escritos de los filósofos [del cosmos] les fueran familiares y que su manera de pensar en general, con su racionalismo, su rechazo a la causación divina y su tendencia al escepticismo se debe mucho a ellos*[61].

Incluso también influyeron algunas teorías como la de Parménides (arriba expuesta) y su rechazo a la evidencia de los sentidos y a todo el mundo sensible como irreal, pero en forma de una violenta

59 Barker Sir Ernest, 1970, p. 65.

60 Zeller Eduard, 1980, p. 80.

61 Guthrie W. K.C. 1969, p. 55.

reacción a la que los sofistas opusieron su empirismo y relativismo subjetivo[62], frontalmente en contra de los valores y principios absolutos.

En síntesis, las diferencias[63] de los sofistas con los cosmólogos, y por lo tanto, la gran brecha entre la Antropología y la Física, su alejamiento de la filosofía natural fueron de tres tipos:

1. Metodológicamente los cosmólogos, como hemos visto, aplicaban el método deductivo, llegaban a conclusiones concretas a partir de principios generales, en tanto los sofistas, al revés, partían de la experiencia sensible y concreta, de donde arribaban a conclusiones teóricas de forma inductiva.
2. También difirieron en cuanto al propósito de su profesión. Los cosmólogos buscaban la verdad y el conocimiento (sobre el cosmos), en tanto los sofistas buscaban la persuasión en el arte de la argumentación.
3. Sobre todo, la gran diferencia fue el tránsito o traslado que llevaron a cabo los sofistas de la atención al mundo natural para desentrañar sus principios y composición, y el hombre únicamente como parte de ese universo, hacia el hombre mismo como centro de su reflexión: *El problema de la materia que había ocupado a los Jónicos [se convirtió con los sofistas] en el problema del hombre*[64]. Nadie como el sofista Protágoras lo expresó con tanta lucidez, exactitud y elocuencia: *El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son como son, de las que no son, como no son*[65].

Este naciente humanismo de los sofistas habría de transformar totalmente el panorama del pensamiento político, reencausándolo definitivamente de la naturaleza y la materia al ser humano, su vida social y su espíritu. Continuarían desde luego las especulaciones sobre el cosmos, pero ya en un segundo plano con respecto a la indagación sobre lo humano y lo social. Precisamente con esta nueva

62 Ibidem, p. 56.

63 Véase Zeller Eduar 1980, pp. 76 y 77.

64 Baker Ernest, 1970, p. 64.

65 Citado por Zeller Eduard 1980 p. 81.

orientación emergería el eje central que caracterizó al pensamiento político de la antigüedad: la idea de la JUSTICIA, como problema ético-político fundamental.

Esta gran transformación no fue azarosa. Por un lado, la especulación filosófica sobre el cosmos experimentaba ya una fatiga, su base, la percepción sensorial había conducido a una suerte de escepticismo que exigía una renovación en el objetivo, la materia y métodos del pensamiento. Algunos historiadores del pensamiento político describieron ese estado de cosas de la cosmología como "la bancarrota de la ciencia física"[66] que, muy poco si algo, podían aportarle al hombre común que vivía en una polis convulsionada por la guerra y en plena efervescencia democrática.

Y esa transformación vino como consecuencia de los incesantes viajes de los sofistas desde Jonia al Oriente (Babilonia y Egipto) hasta el Ática y a Magna Grecia (hoy Italia), lo que les permitió conocer otros usos y costumbres de otros pueblos y compararlos con los suyos con un sentido crítico.

De esa comparación, aunada al surgimiento de la polis democrática con sus nuevas exigencias, sobre todo en el terreno de la práctica política, llegaron a la conclusión de que el modelo educativo tradicional cuyo currículum comprendía exclusivamente gimnasia, gramática, lecturas de los poetas y música, ya resultaba a todas luces disfuncional e inadecuado por obsoleto, ante el nuevo mundo político que emergía con el glorioso triunfo de los atenienses y sus aliados sobre el enorme imperio persa. *Quien quisiera desempeñar un rol en la vida pública, requería no sólo un conocimiento más amplio que el que usualmente tenía, pero sobre todo un entrenamiento en el pensamiento, la expresión oral y una instrucción práctica en el comportamiento y conducta metódica ante una variedad de situaciones*[67].

Para satisfacer esa enorme demanda de capacitación que permitiera desarrollar habilidades prácticas para enfrentarse y dominar ese nuevo estilo de vida, y sobre todo de la política, los

66 Véase al respecto Guthrie W.K.C. 1958, p. 69.

67 Ibidem , pp. 77 y 78.

sofistas serían los nuevos profesores, sobre todo de la juventud ávida por conocer y dominar las nuevas técnicas y destrezas prácticas. *Los sofistas estaban satisfaciendo una necesidad social y política*[68].

¿En qué consistía la nueva pedagogía de los sofistas?

La descripción de Hegel es insuperable:

> *Los sofistas son los maestros de Grecia, y por su intermedio nació en ésta la cultura propiamente dicha. Ellos ocuparon el lugar de los poetas y los rapsodas que eran con anterioridad los maestros universales [...] La meta del Estado es siempre lo universal, bajo lo cual queda encerrado lo particular; es esa cultura la que los sofistas aspiraron a difundir. La enseñanza era su negocio, su oficio, como una condición que les era propia: sustituían así a las escuelas y, en su incesante recorrido por las ciudades griegas, ganaban la adhesión de la juventud y la instruían*[69].

Eran maestros itinerantes que recorrían ciudades y pueblos ofreciendo sus servicios como instructores de diversas materias, que integraban la currícula de conocimientos útiles a los jóvenes en el manejo de los asuntos privados y sobre todo públicos, como *la gramática, literatura, historia, filosofía política, geografía y astronomía*,[70] mediante cursos en privado en pequeños círculos o seminarios y mediante lecturas y declamaciones en exhibiciones públicas[71], y por ambos modelos cobraban dinero.

Pero sobre todo enseñaban el arte de la persuasión mediante una argumentación convincente, necesaria tanto en las asambleas del ágora como en otras magistraturas, señaladamente las cortes, esto

---

68 Kerferd G.B. 1981, p. 17.

69 George Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecons sur l´histoire de la philosophie* vol.2, Paris, Vrin, 1979, p. 244, citado por Cassin Barbara, en *El efecto sofístico*, FCE, 2008, p. 104.

70 Véase, Colaico James 2001, p. 25.

71 Guthrie W.K.C. 1969, p. 51.

es en los espacios democráticos en los que los hombres discutían, discurrían, debatían y tomaban decisiones fundamentales (como ir a la guerra o buscar la paz) para la sobrevivencia de su polis.

A esta enseñanza se le conocía como Retórica. Gorgias sostenía que *la retórica era el arte principal al que todas las demás artes debían someterse*[72], pues finalmente se trataba del arte de la política para hacer a los hombres buenos ciudadanos. *En Atenas a mediados del siglo V un orador eficaz constituía la clave para el poder […] Y con el arte del logos iría todo lo necesario para una carrera política de éxito [...] [finalmente se trataba] del arte del discurso persuasivo*[73].

El arte de la Retórica o de la persuasión consistente *en el poder de expresar ideas claramente y de tal manera que convencieran a un auditorio, era un arte que requería ser aprendido y enseñado. Pero no era suficiente con tener un buen vocabulario; era necesario aprender cómo argumentar y ejercitarse uno mismo en la discusión de cuestiones políticas y éticas. Había una demanda para educación superior*[74].

Y no sólo para ganar el debate en la Asamblea, en el Ágora o el Consejo de los Quinientos (*Boulé*), sino también para ganar un caso en tribunales compuestos de jurados numerosos (más de quinientas personas) frente a los que la elocuencia era decisiva. Esto explica el pobre desempeño de Sócrates en su juicio al no dominar el arte de la retórica, ya que *no era orador sino conversador y discutidor, y lo que resultaba eficaz en pequeños grupos de discípulos no tenía efecto, o incluso dañaba su caso, en un discurso trabado que era menester pronunciar ante un amplio público, en parte hostil y en parte desatento*[75].

Protágoras, quien abiertamente se declara sofista, le contesta a Sócrates que la ciencia que él enseña no es otra que: *la prudencia o el tino que hace que uno gobierne bien su casa, y que en las cosas tocantes a la república, nos hace muy capaces de decir y hacer todo*

72 Ibidem, p. 49.

73 Ibidem, pp. 54-55.

74 Kerferd G.B. 1981, p. 17.

75 Finley M. I. 1975, p. 83.

lo que es más ventajoso[76], a lo que Sócrates le responde*: Mira –le dije– si he cogido bien tu pensamiento; paréceme que quieres hablar de la política, y que te supones capaz para hacer de los hombres buenos ciudadanos. Precisamente –dijo él– es eso lo que forma mi orgullo*[77].

Consecuentemente, los sofistas no eran filósofos o científicos comprometidos con la búsqueda del conocimiento y de la verdad, como los cosmólogos, eran instructores pagados para enseñar una educación útil para la vida práctica, sobre todo de la política en el nuevo hábitat democrático griego y no principios o verdades teóricas.

A tal grado era importante el dominio de la retórica que el arte *de la política resultó esencialmente la administración del lenguaje*[78] y llegaría a tener un papel tan decisivo y determinante en la vida pública de la polis *que incluso los atenienses erigieron un templo a Peito*[79]*, la diosa de la persuasión –descrita por Esquilo– como la encantadora a quien nada se le niega y a la que se le ofrecían sacrificios anuales*[80].

El arte persuasivo de la argumentación se componía de tres métodos o técnicas: la erística, la antilógica y la dialéctica.

La *erística* (del sustantivo *eris* que significa lucha, riña o contención) buscaba la victoria argumentativa *con falacias, ambigüedades verbales, largos e irrelevantes monólogos*[81], o bien utilizando *definiciones y ejemplos temporales de los que se extraían conclusiones*[82] . Un ejemplo de esta práctica puede encontrarse en el diálogo *Eutidemo*[83] de Platón.

La *antilógica* consistía en la argumentación mediante proposiciones contradictorias. *Consiste en oponer un logos a otro logos, o en descubrir*

---

76 Platón Diálogos, Protágoras o de los Sofistas, 2007, pp. 153-154.

77 Ibidem, p. 154.

78 Colaico James, 2001, p. 24.

79 Que en la mitología griega era hija del titán Océano y de la titánide Tetis, casada con Argo, hijo de Zeus y de Níobe.

80 Colaico James, 2001, p. 24.

81 Ibidem , p. 63.

82 Rankin H.D. 1983.

83 Extractos reproducidos en Ibidem, pp. 16-19.

o atraer la atención a la presencia de tal oposición en un argumento o en una cosa o situación actual. La característica esencial es la oposición de un logos a otro, ya sea por la contrariedad o la contradicción[84].

Finalmente, la *dialéctica*, que según Aristóteles fue descubierta por Zeno, consistía en un diálogo que propiciaba una *discusión mediante el método de pregunta y respuesta*[85]. Para Platón *era el poder o capacidad de filosofar platicando con otros; el arte del logos*[86]. Así es como están escritos los *Diálogos* de Platón, y por ello había que distinguir claramente la dialéctica de la erística, como lo hace Aristóteles:

> *El hombre que escrutina ideas generales en relación con una instancia particular practica la dialéctica; pero el hombre que sólo aparentemente hace esto es un sofista. El razonamiento erístico y sofístico es tan sólo un razonamiento aparente, y aun cuando arribe a una conclusión correcta, es la función de la dialéctica examinarla, porque es una falacia respecto a sus causas*[87].

Durante algún tiempo el término "sofista" estuvo asociado con "sofía" que significaba la adquisición de sabiduría, claridad, habilidad. El sofista era un "maestro de la sabiduría [práctica]". Consecuentemente consistía en un *profesor profesional de la habilidad en el uso del lenguaje y el argumento*[88], que era respetable y respetado, sobre todo en Atenas, pues mediante el uso correcto del lenguaje y el argumento, enseñaba el arte de la persuasión, tan demandada por la democracia, sobre todo la ateniense, en su época dorada. Por lo tanto, es posible afirmar que *el origen del pensamiento democrático*[89], y por lo tanto la

84 Kerferd G.B. 1981 p. 63.

85 Ibidem, p. 59.

86 Rankin H.D. 1983, p. 22.

87 Ibidem, p. 22.

88 Ibidem, p. 14.

89 Título de la obra de Cynthia Farrar, Cambridge, 1990

invención de la política en la Atenas clásica, se debe a los sofistas, y concretamente a Protágoras[90] y Georgias[91].

Por eso, y por su inconmensurable odio a la democracia, que había juzgado y condenado a muerte a su maestro Sócrates mediante la ingesta de la cicuta, es que tanto Platón como Aristóteles dedicaron una buena parte de su energía intelectual a la confrontación, más que crítica de los sofistas, tachándolos de falsos mercaderes del saber y deformadores de la verdad.

En el diálogo *El Sofista o del Ser* de Platón entre Teetetes y un extranjero, éste afirma: *por sofista debe entenderse el arte de apropiar, de adquirir con violencia a la manera de la caza de los animales andadores terrestres y domesticados, la caza de la especie humana, caza privada que busca un salario a dinero contante, y que, con el aparato engañador de la ciencia, se apodera de los jóvenes ricos y de distinción*[92].

En otro diálogo, *Protágoras o de los Sofistas*, Sócrates le dice a Hipócrates, quien desea aprender del sofista Protágoras, que debe tener mucho cuidado en ponerse en manos de un extranjero a quien no conoce ya que *el sofista es un mercader de todas las cosas de que se alimenta el alma*[93].

De esta manera, y gracias al portentoso pensamiento político de Platón, el sofista sería históricamente desfigurado, y pasó de ser, de ese habilidoso profesional que enseñaba a los jóvenes el arte de la persuasión para que pudieran participar en el proceso democrático de su polis, de forma peyorativa, al depredador asalariado de las mentes juveniles y el deformador de la verdad.

No sólo fueron los filósofos Platón y Aristóteles acérrimos enemigos de los sofistas, también los comediantes como Aristófanes en

---

90 Al respecto véase el diálogo *Protágoras o de los sofistas* en *Los Diálogos de Platón*, 2007, pgs 145-196

91 Véase el diálogo *Georgias o de la Retórica, en Ibidem, pgs 197-285. El relativismo extremo de Georgias se expresó en tres proposiciones: 1) nada existe; 2) si algo existe no puede ser conocido; 3) si algo existe y puede ser conocido, no puede ser comunicado.*

92 Platón, *Diálogos, El Sofista o del Ser*, 2007, pg 401.

93 Ibidem, pg 149

su obra *Las Nubes* los exhibe como *chiflados, lunáticos y fulleros, y el público escucha todas las acusaciones que más tarde se esgrimirían, en un contexto sumamente infausto, en el juicio de Sócrates, a saber: que los sofistas destruyen la moral y la religión, que enseñan que el sol no es sino una piedra dorada, que se mofan de los viejos dioses e introducen otros nuevos, y que corrompen a los jóvenes inculcándoles el desacato hacia sus padres y mayores*[94].

No obstante los intentos platónicos y aristotélicos por opacar a los sofistas, su legado habría de extenderse a la posteridad, incluido el Imperio romano, como lo demuestra la obra de Flavio Filóstrato de Lemnos, nacido entre 160 y 170 d. de C. y autor de la obra *Vidas de los Sofistas*[95], por referencia a la Segunda Sofística, después de la primera griega aquí relatada y que dedica en el Libro I a Antonio Giordano, un cónsul romano y el II a Herodes de Atenas.

Lamentablemente, la obra pedagógica de los sofistas no se preservó salvo en forma fragmentada en textos escritos, sobrevivientes a las críticas acérrimas de Platón y Aristóteles. Otra razón para que perdurara poco su legado, sobre todo para beneficio de la política y la democracia.

No obstante, la retórica o arte de la persuasión sigue siendo al día de hoy una herramienta fundamental, tanto en los debates en el congreso presidencialista como –y sobre todo– en la Cámara de los Comunes del parlamentarismo y en los tribunales con jurados que deciden la culpabilidad o inocencia del acusado después de escuchar los comentarios finales de clausura del fiscal y la defensa, de modo que su herencia ha pervivido al pasar de los siglos.

En este primer capítulo del tomo I de *La Historia del pensamiento político* se ha presentado un amplio contexto histórico sobre el nacimiento de Grecia y su evolución a través de diversas etapas en las que fueron constituyéndose hacia el interior diversas instituciones que determinarían el quehacer político, primero del modelo palaciego, como un cerco cerrado que se iría abriendo en el tránsito hacia el modelo de la polis, en la que la política era una práctica abierta que se realizaba en la plaza pública. Y fue precisamente esa transición, de la monarquía a la

94 Finley, M. I. 1975, p. 95.

95 Filóstrato Flavio, Vida de los Sofistas, editorial GREDOS, Madrid, 1999.

poliarquía, la condición específica para el florecimiento del pensamiento político crítico a partir de Sócrates, el autor y tema del próximo capítulo.

Pero sin los presocráticos no podríamos entender bien al hombre que sería señalado por el Oráculo de Delfos como el más sabio entre los hombres, por varias razones:

1. Fueron los poetas, los dramaturgos, los cosmólogos, los historiadores, hasta los sofistas, quienes actuaron como precursores de Sócrates. Y, como se indicó anteriormente, todos ellos difícilmente figuran en un texto sobre historia del pensamiento político, por lo que su inclusión representa en buena medida, una innovación en el presente.

   Los poetas y dramaturgos porque plantearon de forma cruenta, los primeros en la tradición oral y los segundos en el drama escénico, el conflicto político, ya fuese entre dioses, héroes y hombres (la pugna entre Aquiles y Agamenón en *La Ilíada* de Homero, o bien entre Zeus y Prometeo en *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo) o únicamente entre los humanos (la desobediencia civil de Antígona frente al rey Creonte en la *Antígona* de Sófocles).

   El conflicto en el teatro ante los espectadores y con un efecto catártico, como una lucha por el poder. Luego, los cosmólogos y los historiadores, quienes secularizaron ese conflicto político bajándolo del Olimpo al cosmos natural y a la tierra, y los segundos narrándolo como conflicto bélico entre diversas ciudades e imperios como las Guerras Médicas (Herodoto) y las Guerras del Peloponeso (Tucídides), con lo que esos desencuentros ya no sólo se daban entre familias y dentro de la misma comunidad o polis en un plano local, sino también entre las distintas polis, como Atenas y Esparta, o Tebas en un plano internacional.

   Finalmente, serían los sofistas, maestros de la retórica, quienes situarían el interés filosófico en el hombre como medida de todas las cosas (Protágoras).

2. Consecuentemente, para llegar a Sócrates primero había que pasar por todas esas expresiones que contenían distintas reflexiones sobre la política, pero unificadas bajo el común denominador de un conflicto en y sobre el poder.

3. Particularmente importante fue el antecedente de los sofistas, tanto porque fueron el referente inmediato de Sócrates contra el cual pudo medir el propósito y alcance de su filosofía, como búsqueda de la verdad, completamente distinta de la retórica, arte de la persuasión como dominio del lenguaje y la composición oral para el debate en las asambleas y tribunales. Tan es así, que varios de los diálogos socráticos que registró Platón en sus *Diálogos* están dedicados a los sofistas. Lo mismo haría el propio Platón con los suyos, señaladamente en el diálogo *El Sofista*[96].

Sin todos estos precursores presocráticos resultaría imposible entender el bagaje cultural que ya traía Sócrates en su mente, para dar inicio a la etapa de madurez del pensamiento político con el surgimiento de la teoría política.

96 Platón, El Sofista, Alianza Editorial, Madrid, *2010*.

SÓCRATES

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

Es un tanto complicado ubicar hechos que hayan sido relevantes para la vida de Sócrates, porque como sólo tenemos menciones de otros autores sobre su vida, ha sido difícil en la historia del pensamiento, ubicar referentes que nos permitan comprender aspectos que pudieron haber sido relevantes para su pensamiento como, por ejemplo, su actitud hacia la democracia, los grupos políticos y los debates públicos.

En este caso, la época arcaica de Grecia planteó el tránsito de la tiranía de Pisístrato a la configuración de un gobierno de democracia directa, que marcó uno de los referentes más relevantes para la época contemporánea y vio el surgimiento de tres de los pensadores más importantes de la historia antigua: Sócrates, Platón y Aristóteles.

Ellos tuvieron un gran impacto en el mundo desde su época y hasta nuestros días, en un ambiente de libertad único en su momento y propio de una sociedad abierta frente a las sociedades cerradas de las otras civilizaciones antiguas y de no pocas polis en Grecia como Esparta.

La democracia que derivó del ocaso de la tiranía tuvo sus bases sociales y económicas precisamente a partir de las políticas impulsadas por Pisístrato en su búsqueda de legitimidad, lo que incrementó diversos mecanismos de igualdad entre los ciudadanos al impulsar el crecimiento de una clase social con más capacidades y exigencias para la estructura política de la ciudad (Irwin, 1989).

De la misma forma, su institucionalidad se configuró a partir de las políticas de Solón y Clístenes, que le dieron contenido a la forma en que se estructuraría la participación política, así como el cumplimiento de las necesidades del gobierno. La práctica de la discusión sobre las leyes, así como los diversos espacios de participación ciudadana, se fueron articulando a lo largo de este tiempo histórico, a partir del siglo V a. de C.

Sócrates nació en 469 a. de C., en un contexto donde la democracia tenía ya varios años de subsistencia y funcionaba de acuerdo con un esquema institucional consolidado. Ática era el nombre de

la región en donde se encuentra Atenas, integrada por 139 *demos* o regiones políticas.

En esos espacios vivían las comunidades atenienses articuladas por esas unidades de participación política básica, donde se construían las bases territoriales de las tribus atenienses. La tribu de Sócrates era *Antioquea*, debido a su héroe Antíoco, quien fue hijo de Heracles. Sócrates vivió en el *demo* de *Alopece*, donde también vivió Critón, el amigo que buscó convencerle para que evitara la muerte bebiendo la cicuta en aplicación de la sentencia del tribunal ateniense que lo juzgó y del que se hablará más adelante (French, 1991).

Lo anterior es relevante, debido a la discusión histórica sobre la posición de Sócrates con respecto a la democracia, en términos de su apego o no a ella en la práctica, independientemente de los planteamientos platónicos sobre su posición, particularmente aquellos de la Apología y el Critón.

El contexto del siglo V

El siglo V a. de C. fue relevante en términos de varios acontecimientos que marcaron el desarrollo de Atenas como el epicentro del crecimiento de la democracia, con diversos personajes que vivieron a lo largo de él, así como un resultado de las acciones planteadas en el siglo VI a. de C. por destacados actores políticos como Pisístrato, Solón y Clístenes, quienes consolidaron un gobierno democrático con una participación política que se fue incrementando de manera gradual, debido a diversas reformas que se instrumentaron en cada gobierno (French, 1991).

En el exterior, las Guerras Médicas se sucedieron a lo largo de la primera parte de este siglo, debido a la expansión del imperio Aqueménida y la conquista de la región jonia, al oeste de la actual Turquía, en 547 a. de C. Se identificaron como Guerras Médicas, como se indicó anteriormente, debido a que la región persa fue conocida previamente como Media, por lo que los helenos se referían a ellos como "los medos". Las confrontaciones que sucedieron a dicha invasión fueron la primera y segunda guerras, donde más que ganar la batalla, las ciudades helenas impidieron el avance de los persas, sin que eso hubiera significado el fin del enfrentamiento, pues hubo otras en menor medida.

El dominio persa significó un peligro latente para diversas ciudades helenas, pero también para aquellos grupos en la región jónica que

vivían la opresión en su vida cotidiana. Histiero y Aristágoras, tiranos en la ciudad de Mileto, buscaron capitalizar la animadversión contra los persas e intentaron generar una alianza helena en contra de los invasores, sin embargo, sólo Atenas y Eritrea apoyaron, mientras que Esparta planteó sus fiestas religiosas como un impedimento para participar, por lo que la defensa recayó fundamentalmente en otras ciudades (Zaccarini, 2019).

Eritrea y Atenas ambas democracias, fueron las ciudades que respondieron al llamado de Aristágoras, generando algunos triunfos para los helenos que obligaron a los persas a retroceder, pero el rey persa, Darío I, lanzó una contraofensiva que acabó con el ejército heleno y buscó avanzar más allá de sus posesiones iniciales, tratando de recuperar no únicamente la parte jónica sino también someter a la región helena que había ayudado a Mileto, que ya había sido arrasada (Bažant, 1983).

Debido a ello, varias ciudades helenas comenzaron a prepararse ante la posibilidad de una invasión por parte de los persas. El arconte Temístocles, en Atenas, intentó fortalecer las bases de defensa de la ciudad, así como articular un ejército marítimo que pudiera hacer frente a la amenaza persa.

Por ello fortificó al puerto del Pireo, uno de los tres puertos de Atenas, para tratar de mostrar capacidades militares frente a los persas y el resto de las ciudades helenas. Dicho puerto es donde comienza el diálogo de Platón sobre la justicia, cuando Sócrates dice "bajamos al Pireo" como contexto de una discusión que implica el tratamiento de una idea que es fundamental para el gobierno y la convivencia cotidiana (Bažant, 1983).

Sin embargo, Temístocles confrontó la oposición de diversos grupos atenienses que planteaban como alternativa la ventaja de sus lanzas con respecto a las armas persas, además del alto costo en la construcción de una armada marítima para la defensa de Atenas. El líder de ese grupo, Milcíades, logró que su posición derrotara a Temístocles, por lo que se escogió la alternativa de la batalla por tierra como preponderante.

En 490 a. de C. inició la ofensiva persa contra Atenas y Eritrea como represalia por haberles atacado en la región jónica. Hipias, un tirano ateniense exiliado con los persas desde hacía veinte años, recomendó

a éstos atacar a la región del Ática a través del monte Maratón, para obtener ventaja sobre los atenienses. En su camino se hicieron de las islas Cícladas, donde desplegaron diversas estrategias militares y diplomáticas para someter a los principales territorios marítimos, y atacaron la isla de Eubea (Shrimpton, 2017).

Sin embargo, al desembarcar en Maratón enfrentaron a un ejército ateniense en alianza con los platenses con una fuerte ofensiva que logró desarticular a las tropas persas y hacerlas retroceder, con considerables bajas. Los persas se dirigieron a Atenas para buscar una mejor posición de combate y un blanco más sensible.

Debido a que los atenienses no habían recibido apoyo de Esparta porque estaban en fiestas religiosas, tuvieron que regresar a su ciudad para evitar el desembarco de los persas. Lo lograron haciendo que se retiraran, concluyendo con la primera Guerra Médica, días después del triunfo ateniense. Ya con las fiestas terminadas, los espartanos se involucraron en el conflicto con dos mil soldados.

El caso de Hipias es relevante, pues fue uno de los motivos de la confrontación ateniense y espartana con los persas. En 511 a. de C. Esparta había colaborado con la oposición ateniense para lograr la deposición de Hipias, quien llevaba 36 años como tirano y quien huyó a refugiarse con los persas, tratando de convencerles para que le ayudaran en su regreso al poder si les decía cómo vencer a los atenienses. Cuando éstos pidieron a los persas su entrega, se negaron, con lo que Atenas se involucró en la guerra junto con Eritrea en defensa de Jonia (Shrimpton, 2017).

Esta guerra resultaría en un esquema de propaganda interna y externa que permitió transitar a una posición política de mayor fuerza con respecto a grupos de la oligarquía interna, así como con respecto a Esparta. La lógica en que se dio la batalla y la coordinación militar ateniense, donde el lugar de cada soldado en la formación dependía de la tribu y la posición social que tenía de acuerdo con las leyes recientes, permitió una colaboración entre tribus y clases sociales que era producto, pero también base, de la consolidación democrática que entonces se vivía en Atenas (Zaccarini, 2019).

Esta guerra generó a Atenas una gran ventaja externa en el continente y el Mar Egeo, como el principal actor que logró el triunfo, independientemente de sus aliados. De hecho, otras versiones creadas

desde Atenas asumieron el hecho de que ésta había peleado sola una guerra contra los persas, sin la ayuda de ninguna otra ciudad, incluida Esparta, que se unió solo días después de haber logrado el primer triunfo.

De la misma forma, Atenas pudo ser vista desde una posición igual a la espartana, la cual era considerada la ciudad con mayor capacidad militar en el momento, con respecto a las demás ciudades helénicas, lo que le permitió reconfigurar las alianzas al interior de las islas con gobiernos afines que eventualmente pudieran ser aliados ante una confrontación interna, como efectivamente sucedió, años después, en las guerras del Peloponeso.

Lo contrario fue la posición persa, que únicamente veía el hecho como un error menor y que podía reconfigurarse como un espacio de conquista posterior, como sucedió en efecto (Gehrke, 2009; Vlastos, 1983).

Las Guerras Médicas, elemento de identidad política

La primera Guerra Médica fue entonces uno de los símbolos más importantes para el siglo V a. de C., pues otorgaba legitimidad a un gobierno que tenía fuertes confrontaciones internas, por lo que la guerra se convirtió en una amalgama que permitió un piso discursivo que hiciera definitivo el gobierno democrático sobre otros gobiernos en la región, además de que proveyó las bases para que Atenas se convirtiera en un nuevo imperio con la Liga de Delos, con capacidades militares suficientes para confrontar a Esparta o a otras polis de menor capacidad militar.

También permitió la conformación de una élite que incrementó la legitimidad democrática al haber sido parte no únicamente del ejército, sino que se integraba a los grupos que estaban en contra de los tiranos previos, así como de las negociaciones oligárquicas, pero también generó nuevas ambiciones que provocaron nuevas tensiones al interior del proceso de consolidación democrática que se vivía en Atenas (Gehrke, 2009).

Milcíades había sido el actor político victorioso en la batalla de Maratón. Decidió aprovechar la sinergia generada entre diversos grupos del ejército para buscar una nueva expansión y dominio de las diversas ciudades helenas que habían resultado debilitadas con la invasión persa.

En ese sentido, buscó hacerse del control de las islas Cícladas aún en poder de los persas, tratando de negociar con sus dirigencias helenas para que cayeran bajo el dominio ateniense a cambio de protegerles contra los persas. Sin embargo, no tuvo éxito, lo que le trajo desprestigio y se vio obligado a ceder el espacio político a otros actores que también habían participado de la batalla de Maratón.

Temístocles fue entonces quien sucedió a Milcíades después de su muerte, y quien ya le había disputado el cargo en oportunidades previas. De hecho, en 481 a. de C., se firmó un pacto con Esparta para protección mutua, ante la actividad persa cerca de las islas helenas. Con la muerte de Darío I, su hijo Jerjes tomó el poder y reinició las hostilidades contra las ciudades helenas, exigiéndoles su rendición.

Esparta y Atenas activaron su tratado y generaron una alianza a la que se incorporaron diversos grupos helenos en contra de los persas, quienes lanzaron una nueva expedición para someter nuevamente a las ciudades helenas. Diversas batallas famosas por el heroísmo y hazañas de los helenos, espartanos y atenienses fundamentalmente, marcaron el desarrollo de esta segunda Guerra Médica que, a pesar de la derrota espartana en las Termópilas, tuvo nuevamente en los atenienses a sus héroes después de la guerra de Salamina, lo que sirvió para alimentar a la identidad ateniense, que fue también uno de los pilares de su condición cívica y una democracia que se consolidó después de las derrotas persas en Platea y Mícala (Bažant, 1983).

Finalmente, la tercera Guerra Médica enfrentó a dos figuras de la democracia ateniense: Temístocles y Cimón, hijo de Milcíades. Temístocles fue exiliado y se refugió en la corte persa, con Artajerjes I como rey, a quien aconsejó sobre una nueva invasión a Atenas y someter a los gobiernos helenos, apoyados en sus viejos aliados. Ante ello, Cimón comandó al ejército heleno, venciendo al ejército persa una vez más.

Sin embargo, la lucha de facciones al interior de Atenas seguía determinando las decisiones, a pesar de los méritos en la guerra de diversos actores. Cimón fue exiliado por buscar un acuerdo de paz con los lacedemonios, a instancias de Efialtes, un aliado de Pericles y precursor de diversas reformas que consolidaron a la democracia en Atenas.

Si bien las Guerras Médicas configuraron los mecanismos de identidad y cohesión de las ciudades helenas, particularmente Atenas y Esparta, la mayoría del resto de ellas giraron en torno a estas dos polis, articulando áreas de influencia que desembocaron en los bloques militares que se confrontarían después en las Guerras del Peloponeso (Gehrke, 2009).

La consolidación de la democracia griega

La reestructuración social y política, basamento de la democracia en Atenas al inicio del siglo V a. de C., se apoyó en Clístenes, quien vivió de 570 a 507 a. de C. y fue uno de los actores que dio seguimiento a las reglas planteadas por Solón. Además de pertenecer a los Alcmeónidas, fue tío abuelo de Pericles.

Dicha base política estaba constituida por *genes*, o familias que eran grupos que reclamaban un linaje noble y, por lo tanto, una condición de ventaja en el dominio de los espacios de decisión atenienses. Esta base noble generaba la condición oligárquica del gobierno, que se expresaba también en espacios de dominio social como el control de grupos subalternos, muchos compuestos por ciudadanos atenienses plebeyos que podían terminar como esclavos si no pagaban sus deudas laborales que la nobleza les imponía.

La base social de la nueva democracia implicaba una interacción entre diversos grupos que habían sido nombrados por Teseo en la época monárquica, donde estaban los *eupátridas*, que eran las familias nobles de la región; los *alcmeónidas,* de donde provenían Clístenes y Pericles; los *demiurgos,* que eran los artesanos, y los *geomoros,* que eran los campesinos. También había *metecos* o extranjeros, mujeres e *ilotas* o esclavos. La unión de los demiurgos y los geomoros resultó en los *demos*, que se configuraron como la base de la estructura político-social de Atenas y su nueva condición democrática.

Clístenes reconfiguró dicha organización social, ubicando tribus creadas exprofeso, cuidando que no coincidieran con áreas dominadas por los clanes e integrando áreas rurales, costeras y urbanas para que hubiese una pluralidad de intereses y no dominara alguno de ellos sobre los demás.

La *pitia* (sacerdotisa del oráculo*)* en Delfos asoció cada tribu a un héroe histórico para darles identidad. Las diez tribus eran Egea, Leóntida, Erectea, Hipopóntide, Ayántide, Acamántide, Enea, Pandionisia, Antioquea y Cecropia. Cada una elegía a sus propios magistrados que organizaban el gobierno interno, así como a diez representantes, llamados *filarcos*, que iban al consejo legislativo o *Boulé*, integrado por 500 personas en total. Era un espacio donde se conformaban las leyes que después iban a ser aprobadas por la asamblea popular (Irwin, 1989).

Dicha estructura social evitaba el control por parte de los *genes*, pues la articulación de intereses diversos constituía un contrapeso al dominio de los ciudadanos ricos, por lo que este sistema que generaba igualdad entre las estructuras sociales se llamó *isonomía*, que significó igualdad de derechos ante la ley, independientemente de su posición social, riqueza, antigüedad o cargo. Esta mezcla de intereses y tipos de ciudadanos permitió eliminar las divisiones y configurar una nueva estructura social, donde el poder se compartía de manera más horizontal.

Instituyó el sorteo[97] de los cargos en diversos espacios de decisión, a diferencia de la elección por méritos, propio de la aristocracia, pues ante una condición de igualdad, todos los ciudadanos tenían la misma capacidad y posibilidad para ejercer cargos de gobierno.

Las magistraturas que se sorteaban eran para los *bouleutas* y los *arcontes*. Los primeros eran parte de la Boulé, mientras que los segundos eran magistrados que ocupaban espacios de decisión, pero normalmente accedían a ellas ciudadanos de los antiguos *eupátridas*, así como a las tesorerías, aunque teóricamente cualquier ciudadano podía acceder a cualquier cargo (Manville, 2014).

---

97 Para el sorteo había una piedra en forma de estela vertical con hileras de ranuras verticales, donde las personas metían un token en cada celda, que contenía la letra inicial del nombre de la persona. En el extremo superior se ponían unas pelotas blancas y negras que descendían a través de un canal en el costado, donde si salía una pelota blanca se asignaba a la primera hilera completa a los cargos en elección, mientras que si salía negra se liberaba de cualquier labor de gobierno a las personas cuyos tokens estaban en esa hilera.

El *Areópago,* que en su momento había sido uno de los espacios más importantes de decisión en la estructura oligárquica, se componía por exarcontes que eran designados por la *Ekklesia* (Asamblea), ya mencionada, y se dedicaban fundamentalmente a resolver temas relacionados con acciones criminales.

La *Ekklesia* era la asamblea compuesta por todos los ciudadanos que, en tiempos de Clístenes, eran hombres mayores de 18 años que habían nacido en Atenas. Este órgano contenía las funciones de gobierno y podía ejercerlas a través de diversas designaciones, la mayor parte de ellas se hacían por medio de sorteos (Vlastos, 1983).

Así se elegían a las magistraturas de la estructura superior de gobierno, como los arcontes y tesoreros, salvo los *estrategoi* (ejército) que eran designados nominalmente.

Pero también designaba a los *heliastas,* quienes integraban el área de justicia llamada *Heliea* o tribunal de justicia, compuesta por seis mil ciudadanos mayores de 30 años. Este órgano era también el principal contrapeso de la estructura de la *Ekklesia*, pues tenía atribuciones para derogar leyes aprobadas por ella, cuando iban en contra de la Constitución de Atenas.

Clístenes también instauró el *ostracismo*, una práctica donde se exiliaba a una persona que se considerara un riesgo para la democracia. A partir de una propuesta hecha a la *Ekklesia*, en el segundo mes de sesión se establecían los nombres de las personas que podrían ser desterradas, para hacer la votación dos meses después.

En una *ostrsaka,* o pedazos de cerámica, escribían el nombre de las personas candidatas al destierro, mismas que se clasificaban por nombre y eran contadas por nueve arcontes y supervisadas por la *Boulé*. Si una persona obtenía por lo menos seis mil votos, entonces quedaba desterrada de Atenas y no podría regresar sino hasta por lo menos diez años después. Si intentaba retornar antes se le podrían imponer penas adicionales, como la muerte. Al regresar podía disponer de todos sus bienes y recuperar su nombre, por lo que no era en sentido estricto una pena, sino una acción preventiva o cautelar en bien de la comunidad, al declarar a una persona como no grata para el resto de ellas (Zaccarini, 2019).

Si bien el ostracismo se utilizó en términos de los intereses de las facciones más importantes de la política ateniense para alejar a los

enemigos o actores que acumulaban poder y se podían hacer más fuertes que otros, también se usó como un mecanismo de confrontación entre los *demos* y los grupos oligárquicos.

También había otras herramientas de presión, como la *eisangelia*, que era una forma de denuncia judicial para perseguir delitos que no estaban codificados en las leyes o que podrían poner en peligro al gobierno. Se iniciaba con una denuncia a la *Boulé,* si era sobre magistrados, o a la *Ekklesia,* si era a cualquier ciudadano.

La *atimia* era un mecanismo de suspensión de derechos ciudadanos que no se podía recurrir ante ninguna instancia. Se generaba cuando una persona cometía delitos que atentaban contra la ciudad, como no pagar una multa o faltar a los valores públicos, por haber perdido su fortuna, por haber cometido delitos contra su familia, quien hubiera hecho una falsa *eisangelia* (denuncia) o que no hubiera obtenido los votos necesarios ante un jurado en una acusación realizada, por lo que se convertían en *atimoi* o personas sin derechos políticos.

En el caso de las acusaciones, había personas expertas en generarlas falsamente, llamadas *sicofantas*, para dañar a otros ciudadanos, que eran contratadas para armar casos. Cuando eso ocurría, también perdían el derecho a participar en la *Ekklesia* o en cualquier espacio de acción pública, como las magistraturas o los jurados, perdiendo también el pago que recibían los ciudadanos por servir.

Quienes administraban los juicios eran los *tesmótetas,* que integraban el *tesmosteteo*, o un tribunal que asignaba a los jurados en diversos procesos judiciales. Este grupo convocaba a los jurados que resolverían el caso dependiendo de la gravedad o condiciones de las acusaciones. Podían convocar a jurados compuestos por 501, 1001 o 1501 ciudadanos, para asegurar votaciones que configuraran mayorías o que dispersaran el poder de los grupos que interactuaban en Atenas.

El juicio de Sócrates giró en torno a estas estructuras de la democracia ateniense, así como a algunos acontecimientos que se habían sucedido de manera previa, como una amnistía que se había aprobado para perdonar todos los delitos de índole política, como un mecanismo que favoreció la reinstauración de la democracia después de los Treinta Tiranos.

Las instituciones democráticas funcionaban a partir de un esquema donde los ciudadanos participaban de manera directa en los

diversos espacios de decisión. Para ello, las personas debían tener un perfil más allá de su personalidad, que les dotaba de una condición política, pero no necesariamente de libertades y derechos como en la configuración moderna.

Otro espacio de decisión relevante en Atenas era la capacidad de los ciudadanos de poder iniciar discusiones sobre temas específicos en los órganos de gobierno. De esta forma, los ciudadanos podían iniciar juicios, leyes y proponer mejoras a las distintas áreas del gobierno, sin necesidad de justificarse.

Esta capacidad ciudadana era una de las instituciones más relevantes de la democracia ateniense y de la que discutimos poco en la actualidad, pues la ciudadanía no es sólo una condición adquirida en el contexto social, sino que es una capacidad que se ejerce, pero si los instrumentos para hacerlo se limitan al voto o la participación en la asamblea con una agenda controlada, entonces el ejercicio se limita por los propios procedimientos y las autoridades que los controlan (Jedan, 2010).

La ciudadanía

En su argumentación de la *Apología*, Sócrates plantea su condición de ciudadano para aceptar la sentencia que le impuso el tribunal. Esa condición implicaba cumplir con un conjunto de requisitos que no todas las personas podían tener, incluidas aquellas nacidas en Atenas, para el momento en que Sócrates se defendió ante el jurado que lo encontró culpable. De hecho, los requisitos para la ciudadanía se modificaron en varios momentos dependiendo del grupo o grupos que se buscaban excluir o contrapesar.

En la época de Sócrates esos requisitos eran: ser hombres, mayores de 18 años y que hubieran completado su entrenamiento militar, que no fueran *atimoi* por tener deudas contra la ciudad u otras faltas que les hubieran generado una suspensión de sus derechos ciudadanos (Irwin, 1989).

Después de las reformas instrumentadas por Cimón y Pericles, alrededor de 450 a. de C., para tener la condición de ciudadanía también se requería haber sido descendientes legítimos de ciudadanos atenienses, tanto padre como madre, por lo que una cantidad im-

portante de personas se podían excluir por no ser ciudadanos o no tener la condición de legitimidad.

La ciudadanía era, entonces, la base política que permitía la participación de los ciudadanos en las discusiones públicas y en los espacios de decisión, además de que les daba una característica de poder que el resto de las personas no tenían y que hacían una diferencia en términos de la forma en que otras ciudades asignaban capacidad política a las personas.

La asamblea, demagogia y sofistas

En el contexto de esta distribución de poder, las divisiones al interior de los espacios de deliberación atenienses fueron relevantes para determinar, entre otras cosas, la aprobación de leyes y la resolución en los juicios. De hecho, el juicio de Sócrates se da en el contexto de esa deliberación intestina, donde diversos grupos se aliaron para iniciar el juicio y condenarle.

Sócrates vivió en un contexto de confrontación al interior de la *Ekklesia,* inspirada no únicamente por las pugnas entre grupos que giraban en torno a las posiciones del *demos* o de la oligarquía, sino también por las divisiones que había al interior de ellas y que formaban organizaciones políticas que fueron, en algún momento, también estructuradas como facciones y grupos que tenían liderazgos y áreas de interés adecuadamente organizadas.

Sin embargo, se puede observar la dinámica de la *Ekklesia* y de los tribunales influida por diversos grupos de poder que la democracia había generado. Muchos de ellos encontraban su motivación en conflictos personales, como el de Melito contra Sócrates, pero la mayor parte consistían en espacios de redistribución de poder a partir de las decisiones que los grupos tomaban sobre las propuestas de los ciudadanos involucrados en el gobierno.

Diversos autores han planteado nombres para estos grupos, algunos les han llamado clubs o también partidos, sin embargo, es aventurado, además de que puede ser conceptualmente difuso plantear la existencia de partidos, más aún cuando se pueden confundir con los partidos actuales (Jedan, 2010; *When Implanting Democracy Consult Socrates and Survivor - The Wry Side*, 2004).

Si bien estos grupos obedecían a liderazgos específicos, plantearlos únicamente como demagogos sería reducir ampliamente las capacidades de influencia de los mismos, pues si bien la persuasión o el engaño eran parte relevante de la estructuración en sus debates, en muchos casos contaban con la formación y el conocimiento necesarios para poder plantear evidencias en torno a la discusión que se generaba sobre diversos temas que la asamblea debía decidir, y sobre lo cual convencían a otros ciudadanos para votar en un sentido determinado.

Las bases de argumentación que dichos grupos tenían, tanto en la asamblea como en los juicios, podían partir de la preparación generada a diversos voceros que participaban activamente de los debates, que en buena medida era responsabilidad de los sofistas, o personas encargadas de la formación intelectual y retórica de diversos grupos de ciudadanos atenienses, a cambio de una gratificación por el conocimiento que tenían y transmitían.

En realidad, los sofistas tenían una función en el contexto del funcionamiento de la democracia (como fue expuesta y explicada en el capítulo precedente de los presocráticos), pues los ciudadanos comunes no tenían el dominio de habilidades para la interacción pública, como pensamiento crítico, argumentación, oratoria, mismas que enseñaban a quienes buscaban tener alguna participación política (Vlastos, 1983).

Puesto que cobraban por estas enseñanzas, no todos los ciudadanos tenían dinero para pagar por ellas, por lo que se generaba una primera condición de desigualdad en la participación política. A esto se unían diversas situaciones como el reconocimiento de las personas, el prestigio, la capacidad de incidir en las decisiones, etc., por lo que los alumnos de los sofistas tenían mayor reconocimiento público que aquellos que no podían pagar por sus servicios.

De la misma forma, sus estrategias de enseñanza se basaban en el conocimiento de la historia como base de la configuración de los debates, así como en el desarrollo de razonamiento básico, pero buscando incidir en las emociones, para atraer a sus audiencias. Si bien su práctica estaba alejada y en contra de la religión, sus bases de conocimiento se ubicaban en las historias de los poetas, desde donde planteaban la idea de virtud como base de la condición humana (González Varela, 2021).

Por otro lado, la participación de los ciudadanos implicaba también la comprensión de los problemas públicos para poder decidir en torno a ellos. Debido a que los espacios de decisión eran masivos, como la *Ekklesia* o los juzgados, era importante tener conocimientos mínimos que permitieran contextualizar los problemas, así como los argumentos en torno a ellos.

En términos orales, esa condición argumentativa se expresaba en una retórica formal que reivindicaba diversos elementos valorativos como base de las emociones y el apego a la patria que los helenos tenían, en recuerdo a su papel en las diversas guerras con enemigos no helenos, que eran pilar de la identidad y de la existencia de la ciudad y la democracia.

Este recuento sobre las instituciones históricas de la Atenas socrática es relevante para poder comprender el contexto y las necesidades de Sócrates, así como los acontecimientos en torno a su juicio y muerte. Si bien Sócrates no era un entusiasta de la democracia de su época, participó en algunas magistraturas y fue militar en diversas guerras helenas, apoyando a Pericles.

Por un lado, podemos encontrar el juicio en sí, donde si bien no tuvo acusaciones políticas sino fundamentalmente religiosas y de atentar contra valores públicos, la base legal de su proceso sí tuvo una condición política, alimentada por los diversos grupos de interés que estaban en contra de la argumentación socrática y sus críticas, porque desestructuraba la forma en que se pensaba en la época (Silvermintz, 2007; Tyrrell, 2012).

El juicio de Sócrates es uno de los espacios más relevantes de la democracia ateniense y en él hubo un acusador que inició la acción a partir de su derecho de señalar a otro ciudadano o grupo de ciudadanos por realizar acciones en contra de los valores públicos, así como de la democracia en sí, como consta en la *Apología* de Platón y en la historia de Jenofonte sobre el tema. En el siguiente apartado se analizará con más detalle el juicio y muerte de Sócrates.

2.-CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

A diferencia de los presocráticos que provenían de la periferia de Atenas, tanto del extremo oriental en Asia Menor (Turquía) como en Magna Grecia (sur de Italia o Sicilia), o bien del norte en Macedonia, Sócrates

nació y creció en Atenas, de la que nunca salió salvo para su servicio militar al inicio de las Guerras del Peloponeso.

Caminando un día con un joven amigo, Fedro, éste le censuró por no salir siquiera a pasear en los alrededores fuera de la ciudad, a lo que Sócrates le replicó: *Así es porque quiero instruirme. Los árboles y los campos nada me enseñan, pero los hombres de la ciudad sí*[98].

Esta respuesta ya nos revela su desinterés por la filosofía natural de los cosmólogos y su interés por la filosofía humanista de los sofistas, con quienes habría de convivir intensamente.

En el momento de su nacimiento, Atenas vivía su edad de oro y después de la victoria sobre el imperio persa en las Guerras Médicas (expuestas en la parte del contexto histórico), su época de esplendor, era la ciudad-estado más grande de la Hélade[99], con una población de 350 mil habitantes, de los cuales casi la mitad eran esclavos, 30 mil metecos (extranjeros), 170 mil ciudadanos, y con derechos políticos activos y pasivos únicamente eran 40 mil hombres[100].

Después de las reformas de corte social de Solón, Atenas, se preparó para el advenimiento de la democracia al que contribuiría en esa época el surgimiento de un producto exclusivamente ateniense: el teatro, con sus concursos de comedia y tragedia, las Grandes Dionisiadas[101] en honor al dios Dionisio y donde brillaron Esquilo, Sófocles y Eurípides en el drama y Aristófanes en la comedia. Este último daría a conocer a un hasta entonces desconocido Sócrates, al incluirlo junto

98 Silverberg Robert, op.cit 1976, p. 43.

99 En realidad, la grandeza de Atenas inicia unos ciento treinta años antes del nacimiento de Sócrates, aproximadamente en el año 600 a. de C., cuando empezó a absorber varias ciudades del Ática, la península que irrumpe en el Mediterráneo como una mano entre el Mar Egeo al oriente y el Mar Jónico al occidente. Hacia el siglo VII a. de C., dos grandes legisladores intentan poner orden en una ciudad amenazada por la guerra civil entre la aristocracia y el pueblo: Dracón, con leyes muy severas, y Solón, que en 594 a. de C. restringe el poder de los aristócratas al permitir que cualquier ciudadano pudiese llegar a ser arconte, el mayor cargo directivo en Atenas, y además tener acceso a la Asamblea y crear el Consejo de los Quinientos como órgano deliberativo y los tribunales de justicia.

100 Silverberg Robert, 1976, pp. 18-9.

101 Véase Rabasa Gamboa Emilio, 2020.

con los sofistas en su obra *Las Nubes,* exhibiéndolo como un hombre que profesa una doctrina alejado de la realidad terrenal y que enseña la forma de argumentar para convertir una causa mala en otra buena.

Como se dijo anteriormente, con Clístenes, Atenas entra de lleno a la democracia mediante una reforma, ya a fines del siglo VI y comienzos del V, por la cual dividió el Ática en cien distritos denominados *demos*, rompiendo con las antiguas líneas aristocráticas/familiares y conjuntando a los *demos* en diez tribus que abarcaban las tres grandes regiones de la montaña, la ciudad y la costa, además de extender los derechos de ciudadanía y los derechos políticos.

La estructura política de Atenas[102] comprendía básicamente la Asamblea General, en la que se debatían y discutían los temas fundamentales de la política ateniense, siempre al aire libre, guiada por el Consejo de los Quinientos (Boulé) electo por los ciudadanos de los *demos* y las Cortes con jurados numerosamente integrados.

El acceso de los ciudadanos a estas instituciones era permanente y mediante un sistema rotativo que funcionaba con sorteos para evitar los nombramientos por privilegios. Clísitenes, como se expuso antes, también introdujo la figura del *ostracismo* para expulsar como castigo a aquellos ciudadanos que habían cometido graves faltas contra su polis. Como lo había señalado con maestría en su célebre oración fúnebre[103], citada más arriba en este texto, Pericles definió a la democracia ateniense como la maestra para propios y extraños de su tiempo, y para el porvenir.

Fue él también uno de los *estrategoi* que condujo a los atenienses a la guerra y victoria contra el imperio persa[104], hechos de los que daría cuenta Herodoto[105] en su obra *Historias,* que más o menos coincidía

---

102 Véase al respecto Rabasa Gamboa Emilio 2021, pp. 20-28.

103 Contenida en la "Historia de las Guerras del Peloponeso", de Tucídides.

104 En el capítulo anterior correspondiente a los presocráticos, y concretamente los historiadores, se ha dado cuenta de lo que fueron las Guerras del Peloponeso, obra de Herodoto que llegaría a escribir en Atenas para describir las batallas desde la primera en Maratón hasta la última en Platea, por lo que no es necesario repetirlas aquí.

105 Historiador nació en Halicarnaso, en 484 a. de C., y murió en Macedonia, en

con la presentación de la obra *Los Persas,* con la que Esquilo era aclamado en el teatro griego.

La euforia por la victoria ateniense sobre el que era en aquella época el mayor imperio del mundo, el imperio persa, se tradujo en una ebullición política, económica y cultural para Atenas. Políticamente con la integración de la Liga de Delos[106], creada en 476 a. de C. para defenderse de los persas, capitaneada por Milcíades primero, el general victorioso de Maratón y su hijo Cimón después, y durante el imperio ateniense por Pericles, abarcando a más de doscientas ciudades griegas.

Económicamente fluyeron mercaderes de todo el mediterráneo, generando una enorme riqueza a la ciudad que Pericles aprovechó para embellecerla con la Acrópolis, las esculturas de Fidias y el Partenón. Culturalmente con el esplendor del teatro griego sobre todo en las obras *Edipo Rey*, *Antígona*, *Electra* de Sófocles y la enorme afluencia de los cosmólogos primero y los sofistas después, a quienes atrajo Pericles a su ciudad.

Este fue el clima político, económico, social y cultural en el que nació y creció Sócrates en Atenas.

Nació en 470 a. de C. y fue hijo de un cantero de nombre Sofroniscio y de una partera, Fenarete. Ambos padres habrían de desempeñar una poderosa influencia muy simbólica en su doctrina al considerarse escultor[107], como su padre, y partero, como su madre, pero del alma de los jóvenes, esto es, de su conocimiento, de la generación de ideas. Con la siguiente metáfora nos comunica Sócrates su misión fundamental en la vida como partero de las ideas:

---

425 a. de C., a los 59 años.

106 Cuyo cuartel general estaba en Delos, lugar del dios Apolo.

107 Incluso durante algún tiempo aprendió y ejerció el oficio de escultor de su padre, dejando algunas obras sin mayor importancia, como las estatuas de Las Tres Gracias Vestidas, que según Diógenes Laercio estuvieron en la entrada de la Acrópolis. Rodríguez José, *Sócrates*, Grandes Filósofos, editores mexicanos unidos s.a., 2006, p. 10.

El oficio de partear, tal y como yo lo desempeño, se parece en todo lo demás al de las matronas, pero difiere en que yo lo ejerzo sobre los hombres y no sobre las mujeres, y en que asisten al alumbramiento no los cuerpos, sino las almas. La gran ventaja es que me pone en un estado de discernir con seguridad, si lo que el alma de un joven siente es un fantasma, una quimera o un fruto real. Por otra parte, yo tengo de común con las parteras que soy estéril en punto a sabiduría, y en cuanto a lo que muchos me han echado en cara diciendo que interrogo a los demás y que no respondo a ninguna de las cuestiones que se me proponen, porque yo nada sé, este cargo no carece de fundamento. Pero he aquí que obro de esta manera. El Dios me impone el deber de ayudar a los demás a parir, y al mismo tiempo no permite que yo mismo produzca nada. Esta es la causa de que no esté versado en la sabiduría y de que no pueda alabarme en ningún descubrimiento que sea una producción de mi alma[108].

Fue educado en Atenas, en la tradición curricular de la juventud ateniense que incluía la poesía de Homero, Hesíodo y los otros poetas; en las obras de teatro de los dramaturgos Esquilo, Séneca y Eurípides y el comediante Aristófanes; en la filosofía naturalista de los cosmólogos y, desde luego, las doctrinas de los sofistas. Pero, no obstante ese bagaje cultural que no conquistó ni absorbió su mente, su atención se fue perfilando hacia dos cuestiones fundamentales que le darían un giro monumental al pensamiento político: la epistemología o el conocimiento y la ética o búsqueda de la justicia, ambas íntimamente relacionadas.

Preguntas como: ¿qué es la verdad y cómo se puede llegar a ella?; si un hombre es virtuoso en la medida en que conoce y practica la verdad, ¿puede enseñarse la virtud?; incluso virtudes prácticas como la política, y otras cuestiones esenciales para el hombre y la mujer como el amor, la amistad, la ciencia, lo bello para sobre todo afianzar

108 Diálogo *El Teetetes o de la Ciencia* en Platón, 2007, p. 424.

el tema de la justicia, ¿qué es lo justo y cómo se aplica al individuo y al Estado? Preguntas profundamente éticas, las segundas, y epistemológicas las primeras, por lo que su teoría del conocimiento estaría indisolublemente ligada a la moral. Platón, su alumno, se encargaría de llevar este dualismo a sus últimas consecuencias.

¿Cuándo y cómo dio Sócrates un giro del foco de su formación humanista tradicional al tema del conocimiento y de la justicia?

Durante una juventud placentera, cuando su ciudad florecía y se encontraba en paz con el mundo después del triunfo sobre los persas, dos fueron sus principales actividades: las enseñanzas del cosmólogo Anaxágoras, que recibiría de su discípulo Arquelao[109], y su enlistamiento en el ejército cuando ya se avecinaba el conflicto con Esparta que llevaría a las Guerras del Peloponeso.

¿Y qué fue lo que atrajo al joven Sócrates de las doctrinas de Anaxágoras?

Precisamente ese dualismo de su doctrina, ya referido antes en este texto, sobre la parte material visible de la realidad y la invisible a los sentidos, pero que influye en la primera y a la que el maestro le había denominado "*nous*", esto es, la mente, el intelecto y orden que había puesto fin al caos del universo. No en la materia, no en el cosmos tangible, no en el cuerpo, sino en la parte intangible pero no menos real, del alma[110] es lo que capturó finalmente el interés que nunca abandonaría al joven Sócrates, dando el trascendental paso de su formación convencional a los cimientos de su propia filosofía. El alma como el receptáculo del conocimiento y de la virtud.

La otra actividad de su juventud fue la participación en el ejército, mas no propiamente en las Guerras del Peloponeso, sino en sus prolegómenos cuando algunas ciudades griegas quisieron rebelarse y desafiar el poder ateniense que se desplegaba en la Liga de Delos.

---

109 Para quien las cuestiones morales, las leyes, la justicia y el bien eran temas fundamentales que interesaban enormemente al joven Sócrates. Sobre la relación de Sócrates con Arquelao véase a Rodríguez José, op.cit. 2006, p. 46.

110 Dualismo cuerpo-alma mencionado antes en este texto en la parte correspondiente a Pitágoras, otro pensador que influyó poderosamente en el pensamiento de Sócrates.

Una de ellas fue la isla de Samos, en la costa occidental de hoy Turquía, que había golpeado a su vecina Miletos obligando a Pericles a acudir con una flota de 40 navíos a someterla. En esa flota iba Sócrates, al igual que Sófocles, compañeros de batalla, el filósofo y el dramaturgo-trágico se conocieron y desarrollaron una buena amistad.

La otra batalla en la que participó Sócrates fue el sitio de Potidea, ciudad más al norte, cerca de Macedonia, y colonia de un acérrimo rival de Atenas, Corinto, quien resentido contra ésta por un castigo que le había infringido la Liga debido a un conflicto previo, había acudido al apoyo de Esparta. En esa batalla conoció e incluso salvó la vida a Alcibíades, destacando el valor de Sócrates en el combate al que los generales quisieron darle una condecoración en reconocimiento a su desempeño militar y el filósofo rechazó a favor de su amigo.

Consecuentemente en las batallas, principalmente[111] de Samos y Potidea, y al lado de Pericles, Sócrates se desempeñó como *hoplita* (soldado de infantería), portando una pesada armadura de bronce, combatiendo en una formación creada por el ejército ateniense conocida como *falange*, que resultaría letal en la guerra contra los persas. Hasta ahí, y en su participación en un Consejo para juzgar a unos generales, llegaría su servicio público. El resto de su vida estaría dedicado a la filosofía[112], no obstante que el clima de paz y tranquilidad social del florecimiento de Atenas se ensombrecía con los nubarrones de una guerra desastrosa para la ciudad natal del filósofo: la guerra entre Esparta y Atenas, conocida como las Guerras del Peloponeso[113].

Esparta y Atenas habían sido aliadas en las guerras Médicas, incluso la primera se destacó durante la segunda guerra médica en la famosa batalla de las Termópilas, en 480 a. de C., para bloquear y detener al ejército persa de Jerjes I bajo el mando del general espartano Leónidas, en el único paso para la conquista de Grecia. Sin embargo, el desarrollo militar, político e incluso cultural tan opuesto entre ambas[114]

---

111 También estuvo en la de Delio en 424 y Anfípolis en 422 a. de C. Rodríguez José, 2006, pp. 17-18.

112 Silververg, 1976, pp. 29-42.

113 Narradas por el historiador Tucídides.

114 Sobre las enormes diferencias, sobre todo en el orden político y militar, entre

polis griegas que habían constituido sus respectivas Ligas (Atenas, la de Delos y Esparta, la del Peloponeso) despertó en ambos bandos la preocupación por la expansión del otro hacia su territorio, y las tensiones entre ellos fueron creciendo.

En un par de ocasiones celebraron tratados de paz y no agresión mutua reconociendo sus respectivos territorios, como el Tratado de Paz de Treinta Años suscrito cuando Sócrates ya contaba con 34 años de edad. Sin embargo, pudo más la rivalidad entre ambas potencias y hacia 431 a. de C. estallaría la guerra entre ellas que habría de extenderse por 27 años. Sócrates viviría toda la duración de este conflicto, que brotaría al año de haber regresado de su participación en Potidea, hasta ver sucumbir a su natural Atenas frente a los espartanos en 404 a. de C.

Separación de los sofistas

Sócrates escuchó y aprendió mucho de los sofistas, incluso bastante de algunos como Pitágoras y su dualismo metafísico de materia y forma, cuerpo y alma y, desde luego, Anaxágoras y el elemento inobservable por los sentidos, pero determinante del orden de la realidad del caos, el *nous* o la mente,[115] que luego él tradujo en el alma, mencionado anteriormente.

Sin embargo, también entendió que con ellos había llegado a un límite, pues finalmente regresaban e insistían en la filosofía de la naturaleza que para Sócrates era un punto muerto. Ya no le enseñaba o decía nada sobre lo que quería encontrar en el alma, el bien para hacer justos a los hombres y pudiesen vivir en armonía en un mundo que se desplomaba por las guerras del Peloponeso a pasos agigantados.

Al separarse de los sofistas y después de que el oráculo de Delfos lo había señalado como el más sabio entre los hombres, se aplicó entonces a buscar activamente esa sabiduría y para ello instrumentó el método dialéctico que había aprendido de Zenón, la mayéutica (que en

---

Esparta y Atenas, véase Silververg Robert, 1976, pp . 29-33.

115 Fue para él una revelación un pasaje de un libro de Anaxágoras en donde decía que la Razón era la causa de toda ley y orden natural, al igual que el orden y coherencia de la acción humana, consecuentemente la Razón era la causa de la estructura del mundo. Véase Taylor, A.E 1964, pp. 52-3.

griego significa la técnica de asistir en los partos u obstetricia) y que consistía en cuestionar, en preguntar incesantemente. *Una conversación que levantaba, perturbaba, compelía el alma interior de los hombres. Conversación, diálogo, era necesario para la misma verdad, que por su propia naturaleza se abre al individuo solamente mediante el diálogo con otro individuo. Para conseguir claridad, Sócrates necesitaba a los hombres, y estaba convencido que ellos lo necesitaban a él*[116].

Su enseñanza y filosofía sería profundamente individualista, no se podía presentar ante una asamblea como la que se reunía en el ágora y para la cual entrenaban los sofistas. Lo suyo no era el arte de la elocuencia, no pretendía convencer mediante el uso habilidoso del lenguaje. La política, como se practicaba en la Atenas de Pericles, en espacios abiertos, el ágora o las magistraturas, no le resultaba un espacio útil para encontrar la verdad.

Aquí reside seguramente su mayor separación y distanciamiento de los sofistas. Como buscador de la verdad, debía dirigirse al alma individual a efecto de asistirla en el parto de las ideas, por lo tanto, la suya fue *una vida de conversación con cualquiera*[117], en tanto que la de los sofistas era de entrenamiento, sobre todo de los jóvenes, para la política mediante la retórica.

En el diálogo *Georgias o de la Retórica*, Sócrates le dice a su interlocutor Polo:

> *La Retórica, Polo, no nos es de ningún uso para defender, en caso de injusticia, nuestra causa, como tampoco la de nuestros padres, de nuestros amigos, de nuestros hijos, de nuestra patria; yo no veo que sea útil para otra cosa que para acusarse a sí mismo antes que a nadie*[118].

Esa era exactamente la postura opuesta a la que pretendían los sofistas con la retórica: la habilidad para defenderse en las Cortes, sólo que para Sócrates la justicia o la injusticia no estaba en los tribunales,

116 Jaspers Karl, op.cit 1957, p. 6.

117 Ibidem, p. 7.

118 Platón 2007, p. 235.

sino en la propia conciencia o alma, por lo tanto, la procuraba en sitios distintos.

Como partero de ideas, Sócrates ayudaba a los hombres a encontrar el conocimiento verdadero en ellos mismos, de manera individual. No es un bien o un producto que pueda transmitirse de uno a otro o a la comunidad, debe buscarse al interior, en el alma, de cada hombre por sí mismo. *La fascinante personalidad de Sócrates, [consistía] en su poder de hacer mejor a los otros, ese era su fin y objetivo: el mejoramiento moral de la humanidad*[119].

Y a ese objetivo subordinó todo lo demás de su existencia, incluyendo familia[120] y hasta su figura y atuendo personal. Era un hombre de estatura baja, ojos saltones, nariz chata, gruesa boca y prominente estómago o diafragma. *Parecía, dice Alcibíades en el Banquete de Platón, algo grotesco, un sátiro o un sileno*[121] *(criatura mitad humana, mitad animal).*

A pesar de su robustez y capacidad de resistencia[122] no tenía interés alguno en mejorar su cuerpo, no obstante vivir en una ciudad como Atenas en donde el ejercicio en los gimnasios era una práctica común; como tampoco cambiar la misma túnica y sandalias que incluso a veces no usaba para poder caminar descalzo, aun en el invierno, todo lo cual no era azaroso o resultado de un permanente descuido personal, sino que formaba parte de su enseñanza del desprecio por lo material (el cuerpo incluido) ante el fin supremo de cultivar el espíritu, la mente y el alma, lo único verdaderamente importante.

Consecuentemente, había que liberarse de la búsqueda y satisfacción de bienes materiales, libre era el que podía prescindir de ellos. En el diálogo *Fedón* o el Alma, Sócrates replica a su interlocutor Simmias: *todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo, y que, por el contrario, procura separarse de él cuanto le es posible,*

---

119 Zeller Eduard, op.cit, 1980, p. 100.

120 Se casó con Xantipa, mujer de extremo y difícil carácter, y tuvo tres hijos: Lamprocles, Sofronisco y Menexeno. Taylor, A.C. op.cit 1961, p. 75.

121 Ibidem pp. 35-6.

122 Ampliamente descrita por su compañero de armas, Alcibíades, en la batalla de Potidea, arriba mencionada.

para ocuparse sólo en su alma[123]. Esta convicción íntima y personal fue el resultado de su experiencia con el oráculo de Delfos, así como la justificación de renunciar a todo que lo desviara de su misión oracular: *Esto me preocupa tanto que no tengo tiempo para dedicarme al servicio de la república ni al cuidado de mis cosas, y vivo en una gran pobreza a causa de ese culto que rindo a Dios*[124].

El Oráculo de Delfos[125]

Al noroeste de Atenas, en la comarca de Fócida, en una entrada del Mar Adriático, junto al monte Parnaso, se localiza el Oráculo de Delfos, dedicado al dios Apolo. Era el Parnaso sitio de congregación de las musas y las ninfas que cantaban al son de la lira de Apolo, según la leyenda y mitología griega.

Ahí se encontraba una gran serpiente o dragón, la Pita, guardiana del sitio sagrado, de donde se derivó el término "pitón" que a su vez originó el de "pitonisa", la sacerdotisa dedicada toda su vida al oráculo que entraba en trance o éxtasis por los vapores que despedían las grietas del monte. Apolo mató al guardián pitón y se hizo del oráculo. Entonces se rendían sacrificios al dios antes de la consulta que respondía la pitonisa al consultor del designio divino, inspirada en los vapores emergentes de la roca donde estaba el santuario.

Querofón, un discípulo de Sócrates cuando éste tenía apenas treinta años, impresionado por la sabiduría del maestro acudió al oráculo de Delfos para consultarle si había un hombre más sabio que aquel, y la pitonisa replicó: *No hay hombre más sabio que Sócrates*.

El destinatario de la profecía oracular, Sócrates, lo tomó no como una verdad sino como un acertijo a resolver y poder demostrar el error del oráculo si encontraba a un hombre más sabio que él. Así empezó su peregrinar, preguntando y cuestionando sobre todo a aquellos que se decían sabios, comenzando con los políticos, luego los poetas y los artesanos después, y descubriendo que ninguno era más sabio que él.

---

123 Platón, *Diálogos*, *Fedón o el Alma*, 2007, p. 548.

124 Platón La Apología, p. 6.

125 Silververg Robert, 1976, pp. 44-46.

Fue entonces que creyó haber decodificado el mensaje del oráculo. *El significado era que la humanidad ignoraba lo único que importa en verdad saber: cómo conducir rectamente la vida, cómo cuidar su propia alma y hacerla tan buena como fuera posible, y todos padecían una ceguera universal sobre esta cuestión*[126].

Y como ninguno resultó ser más sabio que él y Sócrates estaba convencido de no saber nada, llegó a la concusión que lo que el dios le mandaba era buscar la sabiduría escondida en el alma de los hombres, ayudarles a sacarla desde su interior, a parir ideas, a pesar de que a él, el dios no le había permitido tener las suyas propias, como las matronas que son estériles pero ayudan a las mujeres fértiles a parir a sus hijos. Este alumbramiento de ideas significaba conocimiento y sobre todo conocimiento de uno mismo, de su interior, lo que estaba en consonancia con la máxima expresada en la entrada del oráculo: "conócete a ti mismo" y que Sócrates hizo totalmente suya como la divisa principal de su existencia y a la que dedicaría los siguientes treinta años de su edad madura.

La enseñanza socrática

Alejado, por lo tanto, de los cosmólogos, cuya filosofía de la naturaleza (si bien Anaxágoras le había proporcionado la idea del *nous* como razón y finalmente él había identificado en el interior del hombre como el alma) ya no tenía más que ofrecerle; distanciado de los sofistas, cuya retórica le resultaba una mercancía que se enseñaba a cambio de dinero y cuyo objetivo era la persuasión, más no la verdad, además de que difería de su subjetivismo y relativismo, amén de que no estaba interesado en la actividad en la que ellos eran maestros: la política por medio de la retórica; y después de que el oráculo de Delfos le había encargado la misión de buscar la sabiduría entendida como el conocimiento del bien y llevar una vida virtuosa, ¿qué le quedaba hacer?

Paradójicamente, esa Atenas que vivía su época de esplendor democrático con Pericles, en donde florecían las artes, la literatura, el cultivo del cuerpo con los juegos olímpicos, los debates, la argu-

126 Taylor A.E. op.cit. 1961, p. 67.

mentación y definición mayoritaria de las políticas públicas en el espacio abierto del ágora, esa Atenas pujante que conducía la Liga de Delos y había asegurado su dominio marítimo en el Egeo, carecía de una educación moral que le enseñara a los helenos el camino de una vida virtuosa, tanto más necesaria cuanto que tanto los jónicos como los sofistas habían restado toda autoridad moral a la religión.

Fue precisamente la necesidad de dar solución a esa orfandad ética lo que entendió Sócrates era la misión que le había encomendado el dios Apolo en el oráculo de Delfos. La pregunta clave sería: ¿cómo puede enseñarse?

La respuesta a esta interrogante resultaba aún más complicada cuanto que no tenía Sócrates en el bagaje cultural que había recibido en su formación en Atenas, las herramientas para dar cumplimiento a su misión. Únicamente contaba con el método de la dialéctica que había aprendido de Zenón[127] y su práctica al darse a la búsqueda de un hombre más sabio que él con los políticos, poetas y artesanos. Provisto solamente de estos dos elementos, se daría a la tarea de perfeccionar su método para conseguir el objetivo que se había propuesto lograr: la verdad, y con ella la justicia.

En el diálogo *Fedón o del Alma Sócrates indica a su interlocutor Simmias que*: *es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad*[128], y ese razonamiento consiste en *el hábito de disputar sosteniendo el pro y el contra… que todo está en un flujo y reflujo continuo*[129].

En otras palabras, este ejercicio de conversación argumentando por medio de los contrarios consistía en la dialéctica. *Soy de aquellos que gustan que se les refute,* –afirma Sócrates– *cuando no dicen la verdad; que gustan también en refutar a los demás, cuando se separan de lo verdadero… porque no conozco en el hombre un mal mayor que el de tener ideas falsas sobre la materia que tratamos*[130].

---

127 Zenón de Elea, filósofo presocrático nacido en 480-490 a. de C. en Elea, Italia, y a quien Aristóteles reconoce haber sido el inventor de la dialéctica como técnica de una conversación a base de proposiciones contradictorias.

128 Platón, op.cit. 2007, p. 549.

129 Ibidem, p. 576.

130 Sobre esta caracterización del método dialéctico, véase el *Georgias o de la*

Ahora bien, aclarado el método del conocimiento de la verdad, que en eso consiste la virtud, Menón, otro interlocutor de Sócrates quiere averiguar si esa virtud puede enseñarse, si se adquiere con la práctica o si se encuentra naturalmente en el hombre. Con él desarrollará Sócrates la epistemología según la cual conocer es recordar, y la forma de recordar es precisamente cuestionando, preguntando.

Para demostrarlo hace llamar a un esclavo a quien interroga sobre geometría y lo hace recordar sus conocimientos básicos para llegar a conclusiones válidas[131]. Este ejercicio supone la presencia de un maestro que sepa interrogar, pero ¿acaso hay maestros de la virtud?, pregunta Sócrates, y como no existen, entonces la virtud no puede enseñarse, no se adquiere por la ciencia, es un don divino que tienen los hombres que quieren descubrirla por medio del razonamiento.

Y aquí desarrolla Sócrates su crítica política del gobernante como un hombre no instruido, porque no ha tenido un maestro que le enseñara la verdad, y a pesar de lo cual maneja los asuntos públicos[132].

> *Si no es la ciencia, solo la conjetura verdadera puede ser la que dirige a los políticos en la buena administración de los Estados, y entonces, en razón de sus conocimientos, en nada se diferencian de los profetas y de los adivinos inspirados. En efecto, estos anuncian muchas cosas verdaderas, pero no saben ninguna de las cosas de que hablan*[133].

La idea del gobernante ignorante que no conoce el bien y, por lo tanto, no puede transmitirlo a la comunidad que gobierna ni hacer justicia a su pueblo, es uno de los problemas capitales que iniciado con Sócrates tendrá en Platón su mayor respuesta. El primero había planteado el problema, su alumno, el segundo encontraría una solución.

Retórica en Ibidem, pp. 197-286.

131 Menón o de la virtud, ibidem, pp. 300-305.

132 Y que servirá más tarde a Platón para desarrollar su teoría política del filósofo-rey.

133 Ibidem, p. 320.

Con igual razonamiento sobre la virtud va a desarrollar una profunda crítica de la democracia ateniense. El pueblo en su gran mayoría no ha sido instruido para gobernar, ya que no tiene conocimiento del bien, y por ello *su destino normal es caer en manos de un dictador capaz y sin escrúpulos (o como lo llamaban los griegos, un tirano)*[134].

En el diálogo *Georgias o la Retórica,* critica acremente al gobernante que satisface las necesidades materiales de su pueblo, como Temístocles, Milcíades o Pericles. *Han engrandecido el Estado, dicen los atenienses; pero no echan de ver que este engrandecimiento no es más que una hinchazón, un tumor lleno de corrupción y que esto es todo lo que han hecho los políticos antiguos con haber llenado a la ciudad de puertos, de arsenales, de murallas, de tributos y otras necesidades semejantes [pero] sin unir a esto la templanza y la justicia*[135]. En otras palabras, un gobernante que únicamente satisface las necesidades materiales de su pueblo, pero nada hace por la moral del mismo.

Estos juicios sobre la política, los políticos más apreciados en Atenas y la democracia misma, irían generando una tensión creciente entre el filósofo y una buena cantidad de ciudadanos y miembros de la clase política que, como lo podemos advertir en la oración fúnebre de Pericles arriba citada, tenían en alta estima a su hábitat democrático, por lo que la práctica filosófica del maestro les resultaba no sólo molesta, sino indignante, y por lo tanto inaceptable, contraria a los valores democráticos que tanto defendían, ya que sus enseñanzas *demolían las creencias al uso y los valores tradicionales, sobre todo los de la religión y la moral*[136].

Un giro dramático en la situación política prevaleciente hacia el final de las Guerras del Peloponeso, casi al cierre del siglo V a. de C., elevó esa tensión a un nivel explosivo para Sócrates, al punto de ser detenido y sometido a juicio.

---

134 Taylor A.E. op.cit 1961, p. 126.

135 Platón, 2007, p. 276.

136 Finley, M.I. 1975, p. 93.

El juicio y muerte de Sócrates

La Apología de Sócrates[137], texto con el que se inician *Los Diálogos* de Platón, es sin duda una de las obras torales en la historia del pensamiento político. No se trata exclusivamente de dar cuenta del proceso judicial que se instauró en Atenas a este filósofo, ante un tribunal compuesto por más de 501 miembros del jurado, acusado de impío y corruptor de menores, sino de la obra que sintetiza el núcleo del pensamiento socrático y que, como bien señala Alan Ryan:[138] *con el juicio de Sócrates comienza la Historia del Pensamiento Político de Occidente*[139].

Como veremos a continuación, Sócrates habría de emplear este proceso ante el jurado para exponer ante Atenas el sentido y la razón histórica de su filosofía política, y por lo tanto de su vida[140], al punto de no temerle, sino incluso darle la bienvenida a la muerte. *En otras palabras, puede decirse que la gran enseñanza de su vida fue su muerte*[141].

Los sucesos que provocarían su detención fueron una serie de eventos que se concatenaron en un ambiente con una fuerte carga negativa hacia el filósofo, como queda demostrado con la burla que públicamente hace de él y su enseñanza Aristófanes en su comedia, *Las Nubes*, en la que lo presenta flotando alejado de los dioses tradicionales y de la realidad terrenal en un mundo celestial fuera del ámbito humano, y además corrompiendo a los jóvenes al enseñarles cómo convertir una causa mala en otra buena.

---

137 Ibidem, pp. 1-25.

138 Profesor de teoría política en las universidades de Oxford y Princeton por más de cincuenta años y autor del libro en dos volúmenes, *On Politics*, 2012.

139 Ibidem, p. 29.

140 En realidad se trata de la versión de Platón, su alumno, quien estuvo presente durante todo el juicio, ya que Sócrates no escribió nada ni dejó nada escrito, por lo que *La Apología* es, por el contrario, una brillante obra dramática en la que la mano de Platón resulta visible en cada párrafo.

141 Barker Ernest, 1970, p. 110.

De esta manera el comediante más destacado de Atenas buscaba exhibir y difamar a un hombre cuya filosofía había pretendido precisamente lo contrario: bajar del olimpo de los dioses y héroes (de los poetas como Homero y Hesíodo) y del cosmos (los presocráticos cosmólogos) hacia la tierra el verdadero sentido de su pensamiento, y especialmente centrarlo en el hombre como medida de todas las cosas, según había dicho el sofista Protágoras. Pero no para educarlos en el arte de la persuasión (los sofistas) sino en el examen de su alma para encontrar el bien y vivir una vida virtuosa. Detengámonos brevemente en su circunstancian histórica antes del juicio.

Después de muchos años de permanente lucha entre Esparta y Atenas, se logra la paz gracias a un estratega ateniense, Nicias, en 421 a. de C. En realidad se trataba de una suerte de tregua por cinco años, pues ambos bandos sabían que el contrario podría atacar en cualquier momento, por lo que dedicaron sus energías a su respectivo fortalecimiento estratégico y militar.

Es en ese momento cuando el amigo de Sócrates, Alcibíades, concibe la idea de atacar Siracusa[142] en Sicilia, Magna Grecia, no obstante que la fortaleza ateniense estaba en el lado opuesto, en el Egeo. Erróneamente supuso que así se debilitaría el flanco occidental del Ática que podría eventualmente, junto con Corinto, apoyar a Esparta y dañar a Atenas, por lo que logró la aprobación de la Asamblea para dedicar una gran cantidad de recursos a la construcción de una enorme flota y así partió al mar Jónico en 415 a. de C., en lo que habría de ser una expedición desastrosa y la causa inmediata de la derrota Ateniense frente a Esparta.

Apenas acababa de zarpar cuando fue acusado de haber cometido un sacrilegio a los misterios de Eleusis[143], juzgado en ausencia y condenado a muerte, se le ordenó regresar a Atenas. Alcibíades desertó nada menos que con el enemigo, Esparta, y se convirtió en un traidor que daba información y consejos estratégicos a los militares espar-

142 Sobre la expedición ateniense de Alcibíades a Siracusa y su rotundo fracaso véase, ibidem pp. 25-28 y Taylor A.E. op.cit. 1961, pp. 78-85.

143 Se habían mutilado los órganos masculinos de las esculturas alrededor de la ciudad.

tanos contra los atenienses de su patria. Dejada la flota en manos del inexperto Nicias, fue devastada en Siracusa, lo que facilitó la entrada de Esparta a Atenas, su derrota final y capitulación en 404 a. de C.

La derrota ateniense impactaría negativamente a su democracia con un golpe de Estado oligárquico por los Treinta Tiranos[144], entre los que se encontraban Critias y Cármides, también amigos de Sócrates. Al poco tiempo se restauraría la democracia con una Ley de Amnistía que impedía juzgar políticamente a quienes se estimaba habían sido enemigos del régimen democrático.

Sócrates era uno de ellos, por los antecedentes de crítica antidemocrática antes mencionados, el desagrado con su forma de hacer filosofía en los lugares públicos[145] y haber sido amigo de tres declarados traidores de Atenas y su democracia (Alcibíades, Critias y Cármides).

Cabe recordar que *en el año 431 a. de C. Atenas era la primera potencia del mundo griego, la cabeza de un imperio muy considerable y una ciudad próspera y orgullosa –orgullosa de su posición, de su cultura y por encima de todo, de su sistema democrático–. "Escuela de la Hélade" la llamó Pericles, y los atenienses temían y amaban esta denominación. Por el año 404 ya había terminado todo: el Imperio, la gloria y la democracia. En su lugar estaba una guarnición de lacedemonios y una brutal junta de dictadores (junta que pasó a ser conocida con el nombre de los Treinta Tiranos). El golpe psicológico fue incalculable y ningún hombre del jurado del año 399 lo había echado al olvido*[146].

144 La victoriosa Esparta había decidido que una Comisión de treinta personas redactaran una nueva constitución para Atenas, pero ésta acabó por tomar el poder y establecer un gobierno oligárquico.

145 En el juicio durante su Apología, Sócrates mismo reconoce que al demostrar la ignorancia sobre todo de los políticos que se creían sabios se hacía odioso para ellos. Platón, 2007, p. 5.

146 Finley, M-I. *1975, p. 86.*

Sin embargo, como no se le podía juzgar por esos motivos políticos (subyacentes en la denuncia) en virtud de la Ley de Amnistía, se le inventaron cargos de carácter religioso: desconocer a los dioses de la ciudad, esto es, impiedad, y corromper a los jóvenes. Este fue el texto de la denuncia:

> *La presente acusación y declaración las jura Meleto, hijo de Meleto, del demo Pitthos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo Alopece. Sócrates es culpable de no creer en los dioses en los que cree la ciudad y de introducir divinidades nuevas. También es culpable de corromper a los jóvenes. El castigo propuesto es la muerte*[147].

En síntesis, por motivos claramente políticos se acusó a un hombre apolítico (aunque crítico del orden político establecido) con cargos inventados de carácter religioso, y así Sócrates fue llevado a juicio ante un tribunal (*dikasteria*) compuesto, como ya se dijo arriba, por un jurado de más de 500 ciudadanos, mayores de 30 años (*los dikasts*) elegidos por sorteo. La mayoría de ellos eran granjeros que reflejaban la composición social de Atenas[148].

De cualquier manera, no es difícil entender la íntima relación que en Atenas existía entre la política y la religión. En Grecia en general, y en Atenas en particular, *el Estado y su religión estaban totalmente identificados […] [al punto que] religión y patriotismo eran la misma cosa*[149]. El Estado estaba unificado y limitado mediante la adoración a los dioses cívicos, de tal suerte que el ser acusado de ser enemigo de esa veneración divina equivalía a ser un enemigo del Estado. Sócrates *murió poque supuestamente era peligroso al orden político del Estado*[150].

Aprovechando el escenario del juicio, Sócrates no se limita a responder a sus acusadores presentes, Antino, Melito y Licón, sino a los

---

147 Ibidem, pg. 80.

148 Colaiaco James A. 2001, pp. 13 y 14.

149 Guthrie W.K.C. 2005, p. 94.

150 Barker, 1970, p. 109.

críticos anteriores, entre los que destaca a Aristófanes y su comedia en *Las Nubes*. En ella el dramaturgo hace decir a Sócrates, en un supuesto diálogo con su interlocutor Estrepsiades, que *camino por los aires y contemplo al sol*[151]. Asimismo, que *son las celestes Nubes, grandes divinidades para los ociosos; ellas nos proporcionan sabiduría, dialéctica, entendimiento, fanfarronería, locuacidad, el arte de golpear y de recibir*[152]. Según el comediante eran el aire, el éter, las nubes las divinidades que Sócrates había introducido en Atenas para sustituir a las tradicionales[153].

Esto es una evidencia más, de que el juicio no se limitaría a la litis del caso, sino que era un magnífico escaparate para confirmar en forma clara y sintética su filosofía y razón de vida. Comienza pues por precisar la naturaleza de la acusación del comediante:

> *He aquí la acusación; ya la habéis visto en la comedia de Aristófanes, en la que representa un cierto Sócrates que dice que se pasea por los aires y otras extravagancias semejantes, que yo ignoro absolutamente [...] para haceros ver que yo jamás me he mezclado en tales ciencias, pudiendo poner por testigos a la mayor parte de vosotros*[154].

Esta entrada en su propia defensa, es la introducción a su ataque a los sofistas por cobrar el arte de la persuasión, *en lugar de dar lecciones sobre los deberes del hombre y del ciudadano*[155]. Con esta frase clara de contenido ético comienza la exposición del contenido de su filosofía, que finalmente era lo que le interesaba destacar en

151 Aristófanes, 1972, p. 57.

152 Ibidem, p. 61.

153 Ibidem, p. 59.

154 Platón, 2007, p. 3.

155 Crítica para la que utiliza la metáfora de Callias un dueño de caballos a quienes pondría bajo cuidado de un hombre entendido para hacerlos buenos como a sus hijos. Ibidem, p. 3.

su apología y no tanto limitarse a confrontar la acusación y recordar los servicios que había prestado a su patria en las batallas en las que participó del lado de Pericles, lo que probablemente le hubiese evitado ser declarado culpable de esos cargos y evitar la sentencia de muerte.

Por lo tanto, durante todo el juicio no quiso dejar duda alguna de que su filosofía consistía en una sabiduría que procedía del oráculo de Delfos y fue conocida gracias a la consulta de Querofón[156].

Hizo el centro de su discurso la historia del oráculo que lo había declarado el más sabio de los hombres y describió sin la mayor reserva como aquello lo había llevado a tomar sobre sí la tarea de convencer a unos y a otros, desde los principales hombres de Estado hacia abajo, de su vergonzosa ignorancia del único género de conocimiento que es de suprema importancia: el saber cómo hacer el alma de uno mismo y las de los demás tan buenas como sea posible. Desistir de su misión, decía él sería rebelarse contra Dios, y el tribunal podía estar seguro de que sólo la muerte lo apartaría de proseguirla[157].

En otras palabras, su misión en la vida es ser un reformador del alma humana afectada por la ignorancia y por lo mismo, carente de virtud.

Al comentar in extenso ante el jurado su historia del oráculo, que incluía su periplo por los políticos, los poetas y artistas para tratar de encontrar a un hombre más sabio que él, y no haberlo logado, concluye que: *de esta indagación atenienses, han nacido contra mí estos odios y estas enemistades peligrosas que han producido todas las calumnias que sabéis y me han hecho adquirir el nombre de sabio*[158]. Pero él

156 Presentada ante el Oráculo de Delfos para saber quién era el más sabio entre los hombres.

157 Taylor, A. E. 1961, pp. 97-8.

158 Platón, 2006, p. 6.

niega serlo, porque sabio sólo es Dios, quien se ha valido de él para demostrar la ignorancia de los hombres: *El más sabio entre vosotros es aquel que reconoce como Sócrates que su sabiduría no es nada*[159].

Habiendo respondido a sus acusadores antiguos con la historia del oráculo, ahora sigue con los actuales que presentaron la denuncia penal: Melito que representa a los poetas, Anito a los políticos y artistas y Licón a los oradores.

De la acusación de Melito señala:

> *Sócrates es culpable, porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los dioses del Estado y porque, en lugar de estos, pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios*[160]. Se trataba de cargos por crímenes cometidos contra la misma ciudad y no contra un particular, por lo que consistía en un proceso público. *Sócrates sería la primera persona en los récords históricos atenienses de haber sido ejecutado por impiedad y corrupción de la juventud*[161].

Recurriendo aun dentro del tribunal y frente a sus juzgadores a su conocida dialéctica que la ley le permite (equivalente a un contra-interrogatorio), advierte al jurado que los fiscales, que le precedieron en el uso de la palabra ante el jurado, han usado la retórica aprendida de los sofistas para persuadirlos del mérito de sus denuncias, pero en cambio él les hablará con la verdad y demostrará sin duda alguna lo calumnioso de la acusación con los siguientes razonamientos:

1. Melito acepta que todo mundo es capaz de hacer mejores a los jóvenes y no corromperlos, consecuentemente, ¿sólo un hombre, Sócrates, es capaz de corromperlos?: *Porque sería una gran fortuna y una gran ventaja para la juventud que sólo hubiese un hombre capaz de corromperla y que todos los demás los pusiesen en buen camino*[162].

---

159 Ibidem, p. 6.

160 Ibidem, p. 7.

161 Colaiaco James A, 2006, p. 16.

162 Platón, 2006 pp. 7-9.

2. Le demuestra que no es posible que haga mal a los jóvenes corrompiéndolos sin hacerse mal a sí mismo: *Una de dos: o yo no corrompo a los jóvenes, o si los corrompo, lo hago sin saberlo y a pesar mío, y de cualquier manera que sea eres un calumniador*[163]. Esto en virtud de que no se podía citar a un tribunal por faltas involuntarias.
3. Sobre los dioses falsos demuestra ante el jurado que Melito lo considera un ateo: lo acusó de no reconocer a dios alguno, sin embargo, al aceptar que los demonios son hijos bastardos de dioses, entonces sí acepta la existencia de la divinidad, contrario lo que había denunciado su acusador: *puesto que yo creo en los demonios según tu misma confesión, y que los demonios son dioses, he aquí la prueba de lo que yo decía, de que tú nos proponías enigmas para divertirte a mis expensas diciendo que no creo en los dioses, y que sin embargo creo en los dioses puesto que creo en los demonio*[164].

En seguida se refiere a la insistencia de Anito sobre la necesidad de juzgarlo para evitar que siga corrompiendo a los hijos de los atenienses y evitar que lo haga con su muerte. Elabora todo un razonamiento para demostrar que se equivoca, pues no teme a la muerte, ya que no se le conoce y no se puede temer a lo desconocido.

Por el contrario, lo que sí sabe, es cuál es su misión divina y que nada podrá detenerlo en cumplirla: *ahora que el Dios me ha ordenado porque así lo creo, pasar los días en el estudio de la filosofía, estudiándome a mí mismo y estudiando a los demás […] yo no temeré ni huiré nunca de males que no conozco y que son quizás verdaderos bienes; pero temeré y huiré de males que sé con certeza que son verdaderos males*[165] (como la ignorancia y pretender saber cuando no se sabe, o ser injusto).

En esta parte de la Apología, Sócrates hace una fuerte defensa de su filosofía y sobre todo de que mientras viva no dejará de filosofar, por lo que no aceptaría una absolución de su condena al precio de

163 Ibidem, p. 9.

164 Ibidem, p. 11.

165 Ibidem ,p. 13.

dejar de hacerlo, puesto que: *Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros y mientras yo viva no dejaré de filosofar*[166].

Este argumento es exactamente el mismo que usa Sófocles en voz de Antígona cuando se enfrenta al rey Creonte y le justifica el entierro de su hermano que el monarca había prohibido, porque ella estima, como después Sócrates, que por encima de las leyes humanas está la ley divina.

Sócrates pudo haberse salvado de la sentencia de muerte si ante el jurado hubiese reconocido la superioridad de la ley humana sobre la divina, pero ante esa disyuntiva no dudó en mantener su postura ético-política: entre el designio divino y la obediencia a los hombres conscientemente escogió lo primero, y estuvo más que dispuesto a sufrir las consecuencias de su elección con su muerte.

Asienta ante los jueces que toda su ocupación ha sido:

> […] *trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, [principalmente a los ciudadanos] que antes que el cuidado del cuerpo y las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y su perfeccionamiento, porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino por el contrario, las riquezas vienen de la virtud y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares*[167].

Es en función de esa tarea que se ha impuesto a sí mismo, en cumplimiento del designo de Apolo en Delfos, que su voz interior, una suerte de demonio que lleva dentro desde la infancia, *que se me ha opuesto cuando he querido mezclarme en los negocios de la república*[168]. Y en las dos ocasiones que lo ha hecho ha disentido a favor de

166 Ibidem ,p. 13.

167 Ibidem, p. 14 .

168 Ibidem, p. 14.

la justicia.[169] Es la misma voz que durante todo el proceso judicial ha callado, lo que interpreta como un asentimiento de lo que ha hecho frente al jurado y aceptar su sentencia era lo que debía hacer en su juicio y que ha conducido su apología, de acuerdo con su conciencia.

De tal suerte que sentenciarlo a muerte sería ofender al dios que le ha ordenado hacer lo que ha hecho toda su vida y la consecuencia de ello sería *que pasareis el resto de vuestra vida en un adormecimiento profundo a menos de que el dios no tenga compasión de vosotros y os envíe otro hombre que se parezca a mí*[170], ya que *¡una vida sin examen no es vida!*[171]

La sentencia le sería adversa por seis votos de un jurado de 501 jueces, 281 votaron en contra de su inocencia y 220[172] a favor, lo que demuestra la polarización existente en la sociedad ateniense en torno a la revolución intelectual que estaba generando Sócrates.

Ante la posibilidad de escoger una pena alternativa que le permitía la ley, Sócrates deshecha la multa por ser pobre, salvo que esta fuera exigua, y desde luego descarta la prisión perpetua que le impidiera filosofar en las calles y sobre todo el destierro que lo sacara de Atenas e imposibilitara de cumplir su misión divina. Propone ser alimentado en el Pritaneo[173] y que pueda seguir filosofando. Considerada ofensiva su contraoferta, es rechazada ahora por una gran mayoría (361-140) de

---

169 Cuando formó parte de un jurado para juzgar a los generales que no habían enterrado a ciudadanos muertos en un combate naval y cuando los Treinta Tiranos quisieron obligarlo a ejecutar al León de Salamina como muestra de su poder. Ibidem , p. 16.

170 Ibidem , p. 1.

171 Ibidem, p. 22.

172 Finley, M.I. 1975, p. 81.

173 Lugar sagrado en el ágora donde se reunían magistrados y ganadores de los juegos olímpicos

los miembros del jurado[174], Sócrates es condenado a muerte mediante el veneno de la cicuta.

La Apología nos ofrece por primera vez en la historia del pensamiento político la confrontación entre la filosofía, representada por Sócrates, y la política, representada por sus acusadores y el tribunal. Un problema que habría de entretener las mentes de muchos filósofos y politólogos, a partir de entonces y por mucho tiempo.

Filosofía no en el sentido académico sino como forma de vida, filosofía no como una doctrina sino como pensamiento crítico, no como un desprendimiento de la realidad, sino profundamente comprometida con asuntos vitales para el Estado. La política en el siglo V a. de C en Atenas era la política del poder, en el que el eran considerados como el estado justo y la persona a quienes hacían amigos y dañaban a los enemigos…En contraste la visión de la política de Sócrates, estaba fundida con la ética, con el estado poniendo la virtud por encima del poder, la riqueza y la gloria[175].

Es también el enfrentamiento entre el individuo y la colectividad que representa el Estado, que ya habían planteado antes los dramaturgos trágicos, señaladamente Sófocles en *Antígona*, entre el mundo del ser individual y el del deber ser normativo de la colectividad, o bien, entre dos sistemas normativos opuestos: el positivo del Estado y el moral individual. Y precisamente en eso, a decir de Hegel, consiste la tragedia que condujo a la muerte de Antígona, en la oposición irreductible entre dos posiciones antagónicas, cada una con su propia razón y justificación.

El juicio de Sócrates, al igual que la tragedia de Antígona, puede ser visto como la escenificación en un tribunal del drama humano entre el individuo y la colectividad, puesto que en la Atenas democrática la tragedia y la política estaban íntimamente relacionadas. *La vida en la polis ateniense era profundamente teatral*[176].

Una primera lectura de la Apología quizás nos llevara a concluir que todo el juicio de Sócrates desde su detención, el proceso mismo,

174 Finley, M.I. 1975, p. 82.

175 Colaico James, 2001, p. 9.

176 Ibidem, pp. 6-7.

hasta su sentencia y muerte consistió en una serie de actos determinados por las circunstancias políticas del momento, que injustamente acabaron con la vida del entonces más justo y sabio de los hombres.

Esto equivaldría a tomar partido con el filósofo y en contra del Estado ateniense representado por el jurado, lo que no permitiría entender por qué el hombre que se rebela declarando su obediencia a un orden divino que estima superior al estatal, acaba por someterse a la sentencia del tribunal y pudiendo haber escapado[177], decide consciente y voluntariamente acatar la pena de muerte, esto es, el orden estatal mismo contra el que se había rebelado. Se trata, pues, de la *imagen paradójica del desobediente y al mismo tiempo respetuoso de la ley y el orden*[178]. Es el profundo conflicto entre la obediencia a la propia conciencia o la obediencia al Estado[179].

De modo que visualizar el juicio de Sócrates como un asesinato judicial en el que el filósofo es la víctima y el tribunal el victimario, nos evitaría entender mejor la dimensión histórica de este proceso judicial, y por qué la filosofía aparece o bien justificando al Estado y a una determinada forma de gobierno, o bien en oposición a él, independientemente de cuál sea la estructura del poder.

El segundo caso es precisamente el de la vida y juicio de Sócrates. Además, resulta fundamental entender que este juicio se da con el trasfondo de la derrota de Atenas frente a Esparta en las Guerras del Peloponeso, lo que había caldeado el ánimo colectivo sobre todo en contra de los culpables de ese fracaso bélico-político, entre los que se encontraban los conocidos y amigos de Sócrates Alcibíades, Critias y Cármides, mencionados anteriormente. Una serie de calamidades

---

177 Al respecto véase el diálogo *Critón* o del deber en Platón, 2007 pp. 27-38.

178 Colaiaco James, 2001, p. 4.

179 Se trata del similar conflicto de conciencia (entre obedecer al poder o a su propia conciencia) que en 1966 estalló en EE. UU con motivo de la negativa del célebre boxeador Muhammad Ali, mundialmente conocido como Cassius Clay cuando se niega a responder y enlistarse en el ejército para ir a pelear a Vietnam por sobreponer a la ley del Estado sus propios principios morales y religiosos antibélicos, sin importarle haber sido despojado de su título mundial y licencia de boxeador por Estado de Nueva York, condenado a cinco años de prisión y 10,000 dólares de multa. Fue hasta 1971 cuando la Suprema Corte falló a favor del boxeador.

políticas y sociales que habían hundido a la sociedad ateniense en una suerte de depresión colectiva. En ese estado de ánimo no podían olvidar a varios de los culpables, como los tres mencionados, todos amigos de Sócrates.

Esta circunstancia política específica cambió completamente el panorama ateniense de libertad absoluta y liberalidad que vivió Sócrates durante casi toda su vida con el nacimiento de la democracia directa y el engrandecimiento de Atenas con la Acrópolis, durante la llamada "Edad de Oro de Pericles", el periodo del florecimiento cultural de Grecia que le permitió, entre otras cosas, practicar y difundir su nueva filosofía.

Pero a sus más de setenta años vivió el inicio de la decadencia de la polis y, con ella, el desmoronamiento de los valores sociales de tolerancia y libertad con los que había crecido y vivido en esa ciudad. Se trataba, pues, de una atmósfera política diferente y adversa a él, lo que explica la procedencia del juicio instaurado en su contra.

Desde otra perspectiva, la vida y el legado de Sócrates representa la fundamental transición, esto es, el puente, *entre el mundo de Anaximandro y Heráclito, al mundo de Platón y Aristóteles*[180]. Incluso varios de los grandes desarrollos intelectuales de Platón, como su epistemología o célebre teoría de las ideas puras de la razón, (*episteme*) diferentes de las meras opiniones sensoriales (*doxa*), ya se encuentran en forma más que embrionaria en Sócrates, su maestro, en su teoría de los dos conocimientos, el superficial y sensorial, y el profundo o racional. Incluso el hecho de que Platón haya registrado todo el juicio y haberlo publicado en la *Apología* es indicativo del afán de resaltar el modo de vida de su maestro y defender su filosofía, un tributo y elogio a su guía intelectual y tutor.

Igual puede decirse que la preocupación por encontrar la clave del buen gobierno que tanto Platón como Aristóteles llevarían a alturas insospechadas, parte de las consideraciones que ya encontramos en Sócrates, concretamente en su crítica a la democracia ateniense, especialmente sobre la ignorancia tanto de la mayoría como sobre todo de sus líderes, lo que serviría a Platón para su conocida teoría

180 Barker Ernest 1970, p. 100.

del filósofo-rey.

Sócrates concibió todas estas ideas y teorías en forma primaria o elemental, y sus dos discípulos, primero Platón y luego Aristóteles, las desarrollaron para hacerlas crecer y madurar. Sin Sócrates ese tránsito entre un movimiento intelectual y una escuela (la Academia o el Liceo aristotélico) de filosofía, hubiese sido imposible, de ahí su lugar e importancia en la historia del pensamiento político. De esta manera Platón y Aristóteles, como se verá en los subsecuentes dos capítulos, representarán la institucionalización (y con ello su permanencia) del pensamiento filosófico-político socrático.

En síntesis, la trascendental e histórica contribución de Sócrates a la filosofía en general y a la historia del pensamiento político en particular fue, como lo dijo con gran precisión Cicerón: *hizo bajar la filosofía del cielo a la Tierra*[181], o para decirlo en términos de la mitología griega que primero nos ofreciera Hesíodo y luego Esquilo en su tragedia, fue el Prometeo del saber, al sacar la filosofía de la épica de los dioses y los héroes, y ponerla a disposición del hombre, demostrándole con la mayéutica que estaba en su propia alma y en el cuidado que diese de ella su salvación y la de la polis, cuya gloria y derrumbe le había tocado vivir.

181 Cicerón citado por Taylor, A.E, p. 114.

PLATÓN

1.-EL CONTEXTO HISTÓRICO

Durante la larga vida de Platón (427/429 al 348/347 a. de C.) el contexto político en general de Grecia, y sobre todo de Atenas, va a estar caracterizado por una constante y profunda inestabilidad política, consecuencia en gran medida de la derrota ateniense frente a Esparta en las Guerras del Peloponeso (431-404 a. de C.), y con ello de la pérdida de la hegemonía que había mantenido con la Liga de Delos en buena parte de la Hélade. Esta turbulencia política afectaría irremisiblemente a la estructura de las polis griegas que entrarían en una etapa crítica y de lento pero franco declive.

Consecuentemente, Platón pudo observar diversos acontecimientos que marcaron su pensamiento, no únicamente en el convulsionado contexto ateniense donde experimentó diversos hechos como el juicio y la muerte de su maestro Sócrates, con quien estuvo desde el 470 a. de C. hasta el 399 a. de C., cuando bebió la cicuta, así como también fluctuaciones en la forma de gobierno, sobre todo entre la democracia y la oligarquía.

El padre y la madre de Platón eran parte de las familias nobles de Atenas, su padre, Aristón, se decía descendiente de Poseidón, mientras que su madre era descendiente de Solón, aunque también se le relaciona con dos integrantes del grupo de los Treinta Tiranos, Cármides y Critias, primo y tío de Platón, respectivamente, que se hizo del poder en Atenas al concluir la Guerra del Peloponeso, hasta la reinstauración de la democracia.

Su nombre era Aristócles, pero se le conoció como Platón después de que un maestro le designara con ese calificativo por tener la espalda ancha (Tyrrell, 2012).

Platón vivió en las postrimerías de un sistema que alcanzó su gloria con Pericles, pero cuya súbita muerte, además de las condiciones en que se había dado el predominio de Atenas, hicieron insostenible la estructura política que fue resultado de las pugnas

internas entre la oligarquía y los líderes aristócratas que empoderaron a los *demos*, así como de las pugnas con Persia y otras ciudades helenas.

Imperio de Atenas

Al final de la guerra con Persia, Atenas se había convertido en la ciudad que lideraba uno de los bloques más importantes de su época, debido al dominio desarrollado no únicamente por su capacidad marítima y militar, sino también por su política de alianzas que le generaron una posición ventajosa con respecto al resto de las ciudades sometidas (Scheidel & Reden, 2002).

Si bien, como resultado de la guerra con Persia se habían generado formas de cooperación con otras ciudades en buena medida buscaban contrapesar la capacidad de Esparta y sus ciudades aliadas, lo que además benefició el desarrollo económico de Atenas, ubicándola como un centro económico que favoreció no únicamente a los atenienses, sino a diversas ciudades que, primero amenazadas militarmente, luego se unieron a la alianza.

Esta política de desarrollo y dominio imperial encontró eco en la *Ekklesia* ateniense y fue rápidamente apoyada por los diversos sectores de la ciudad. La democracia había generado condiciones de igualdad que habían sido relevantes no únicamente como medio de acceso político, sino también como un mecanismo de cohesión tanto social como militar.

Esto produjo ventajas en la forma en que el ejército podía organizarse en las batallas, a diferencia de otras armadas donde las divisiones de clase dañaban la disciplina y las estrategias militares por la imposibilidad de generar espacios de cooperación y solidaridad entre sus integrantes (Tucídides, 2004).

En ese sentido, la posición ateniense como imperio encontró una de sus causas en el liderazgo que asumió en las Guerras Médicas, pero también configuró una correlación de fuerzas que le permitió hacerse no únicamente de una relación costo-beneficio de quienes integraron dicha alianza, sino también del respeto militar de otras ciudades que comenzaron a verla también con recelo, como Esparta (Zaccarini, 2019).

En su posición imperial, Atenas tuvo incidencia importante en la

pacificación de diversas regiones de la Hélade, debido a las necesidades comerciales que desarrolló con las islas sometidas y sobre las que tenía cierta dependencia en productos, así como por la conformación de colonias de origen ateniense que fueron relevantes como mecanismo de dominio y homogeneización del imperio.

El imperio ateniense se convirtió en un modelo que otras ciudades buscaron seguir, particularmente en lo referente al gobierno democrático, aunque las configuraciones específicas fueran distintas, en términos de estructuras políticas.

Si bien Persia siempre se mantuvo como una amenaza latente, la atención de las ciudades helenas se centró en el cambio del balance de poder que Atenas había generado a partir de su posición en la conquista, sometimiento o convencimiento de las ciudades que cayeron bajo su dominio, así como en la forma en que reprimían a aquellas que buscaban salirse del mismo y asumirse como neutras o que consideraban unirse a Esparta.

Junto con el desarrollo de las capacidades militares, Atenas desplegó recursos para asegurar ciertas condiciones que le permitieran mantener la ocupación del territorio asumido (Starr, 1982a).

Así, Atenas se convirtió en el benefactor de su alianza, generando condiciones de seguridad para el comercio, enfrentando a piratas y grupos que buscaban hacerse de las mercancías que salían de las comunidades controladas. Pero también construyó infraestructura para asegurar los corredores comerciales, así como la producción tanto en las colonias que había generado como en aquellas en las que dominaba, lo que también beneficiaba a los grupos que estaban bajo su dominio.

Pericles y la evolución de la democracia

Ubiquemos el momento de Pericles para comprender el espacio político que en Atenas le heredó a Platón y en el que configuró el inicio de sus experiencias y pensamiento, mismo que también coincidió con Sócrates en una primera instancia. De esta forma, podremos comprender la animadversión de Platón por la democracia, así como la búsqueda de una forma de gobierno que incorporara elementos de su propia racionalidad.

La democracia de Pericles estuvo precedida por los cambios promovidos por Solón, pero también por la familia de tiranos de Pisístrato,

sus hijos Hippias e Hipparco, como se expuso en el capítulo anterior.

Este último fue vencido por Clístenes, quien configuró la democracia y estableció las reglas más relevantes hacia el futuro, mencionadas anteriormente. Posteriormente Efialtes, y específicamente Pericles, fueron quienes impulsaron las reglas democráticas que caracterizaron esta época. La presencia de Pericles en la democracia ateniense se extendió por cuarenta años, desde el 460 hasta el 420 a. de C.

Pericles tuvo su origen en una familia que aportó mucho a la configuración democrática de su ciudad. Su madre fue Agaristé, sobrina de Clístenes y parte de los Alcmeónidas, mientras que su padre fue Jantipo, quien como estratega condujo varias batallas en las Guerras Médicas contra los persas, con lo que tenía también el reconocimiento hacia su familia y la expectativa de sus habilidades políticas y de liderazgo (Moro Albacete, 2017).

Pericles fue fundamentalmente un estratega que fue reelecto varias veces debido a su eficiencia en las guerras que libraba Atenas, pero también porque logró desarrollar una influencia determinante en la *Ekklesia*. Esto le permitió asegurar los fondos para financiar varios proyectos que hicieron de Atenas un espacio de vanguardia entre las ciudades helenas, a pesar de que esos fondos no eran propiedad de Atenas sino de la comunidad de ciudades que estaban bajo el dominio de ella en la Liga de Delos.

Pericles estudió con Anaxágoras y con Zenón, así como con Protágoras, quienes influyeron ampliamente en su pensamiento en varios sentidos, lo que después le generó ventajas en el contexto político, pues favorecía el pensamiento filosófico como mecanismo para fundamentar los procesos de la toma de decisiones. También fue afecto a la música y al teatro, e incluso compuso obras de teatro para su representación en diversos espacios (Taylor, 2010a).

En el contexto social, Pericles redujo las cargas impositivas para adquirir la ciudadanía, al mismo tiempo que comprimió el monto de propiedad para poder acceder a las posiciones de Arconte o como integrantes de la *Heliea* o jurado popular. Con ello, recibió acusaciones de estar degradando la integración de los cuerpos de gobierno de la democracia, al mismo tiempo que incrementaba la capacidad política de los grupos de los estratos más bajos, pero obtuvo un apoyo político importante que le permitió impulsar otros cambios de relevancia para

el funcionamiento de la democracia (Manville, 2014).

Así, Pericles se convirtió en el líder del grupo democrático que contribuyó a mantener parte de la agenda de cambios de su antecesor, exacerbando la posición de los grupos previamente marginados. Tucídides lo muestra en toda su dimensión cuando plantea que en Atenas había oficialmente una democracia, pero en realidad era "un gobierno del primer ciudadano", siendo el mismo Pericles quien mantuvo una incidencia importante a lo largo de varios años, enfrentando incluso procesos de exilio mediante el ostracismo, que superó exitosamente.

Sin embargo, hay otras perspectivas que plantean que el mundo ateniense fue ampliamente inestable debido a que todos y nadie gobernaba al mismo tiempo. Esta condición de fuerte potencial anárquico fue resolviéndose a partir de diversas reformas, entre las cuales las promovidas por Pericles terminaron por consolidar una estructura democrática estable.

La estructura democrática se integró por la *Ekklesia*, el tribunal popular, la *Bulé* o Consejo de los Quinientos, las juntas de magistrados y los aerópagos. De todos ellos hemos hecho un recuento en las distintas épocas en que se integraron o sufrieron cambios, pero durante el momento de Pericles se dio un rebalance no únicamente al interior de varios como lo hemos mencionado, sino fundamentalmente entre los mismos, siendo el más relevante el declive de los arcontes y el aerópago, con el consecuente fortalecimiento de la *Ekklesia* y el tribunal popular, y con ello la recomposición del sistema judicial (Mogens Herman Hansen, 1999).

Pericles enfrentó triunfos importantes en la guerra contra Esparta y su liga, pero también derrotas que incluso lo llevaron a tener en contra a la *Ekklesia*. Sin embargo mantuvo su influencia para vencer a sus opositores, fundamentalmente ubicados entre los grupos oligárquicos. Además, su prestigio iba más allá de Atenas, pues generales de las ciudades enemigas lo respetaban como líder y militar, pero también como estadista y visionario. Durante su época se construyeron varias obras, como la Acrópolis, que perduran hasta la época actual, como símbolo del dominio de Atenas sobre la región (Brock & Hodkinson, 2000).

Pericles murió de fiebre tifoidea en 429 a. de C., a escasos dos años del nacimiento de Platón (427 a. de C.) y su muerte dejó a Atenas

en una posición vulnerable que se reflejó en la posterior derrota ante Esparta, que ya se venía articulando anteriormente a su fallecimiento (Taylor, 2010b).

Las figuras que sucedieron a Pericles, como Nicias, Cleón o Alcíbiades, familiar de Pericles, no pudieron controlar las pugnas que se sucedían al interior de la ciudad. Esta condición aceleró una lucha de los grupos que habían sido marginados de las estructuras de poder y que tuvieron la capacidad de rearticularse para dar un golpe de Estado que suspendió la democracia, con el gobierno de los Treinta Tiranos.

El gobierno tiránico incluyó a líderes oligárquicos que fueron apoyados por Esparta, justo al finalizar la guerra del Peloponeso en el 404 a. de C. e incluyó el desmantelamiento de las estructuras democráticas y cambios en las disposiciones legales que restablecieron aspectos del gobierno oligárquico y la exclusión de diversos grupos sociales de la toma de decisiones. Varios de sus instigadores habían sido exiliados o alejados de Atenas debido al peligro que representaban dadas sus posiciones políticas, que iban desde la abolición del gobierno democrático hasta la configuración de una democracia más limitada (Krentz & Press, 1982).

Al concluir la guerra, varios grupos buscaron revancha o llevar a juicio a aquellos que habían estado al frente de los ejércitos o que habían instigado a favor de ellos. Se propuso en la *Ekklesia* designar a un grupo de 30 personas para que revisaran la estructura legal y se regresara a una cercana a lo que había antes de la radicalización de la postura democrática, por lo que el primer paso fue la abolición de las reformas de Elfiates y la restitución del Aerópago y sus capacidades legislativas.

Este grupo se encargó de modificar la estructura de gobierno, reduciendo el poder de la Bulé, así como la sustitución de las magistraturas por diversas asambleas de gobierno que eran favorables a los intereses de los tiranos. Estos tenían la capacidad de exfoliar a las personas que no estuvieran en la lista de ciudadanos, así como de condenarles a muerte sin ningún juicio de por medio, lo que incrementó su riqueza de manera sustancial, así como el miedo de la población.

A pesar de los cambios que generaron para mantener el control de Atenas, no pudieron contener el avance de grupos prodemocráticos liderados por Trasíbulo, que asediaron a la ciudad hasta que lograron

entrar a través del Pireo, y aunque buscaron repelerlos con el apoyo de un grupo espartano, fueron derrotados gracias a los apoyos que recibieron por parte de varias ciudades y de partidarios atenienses, por lo que Los Treinta, tuvieron que refugiarse en Eleusis. En el 403 hubo intentos de reconciliación mediada por Esparta, hasta que en el 401 se decretó una amnistía a favor de los refugiados en Eleusis, reintegrándose a Atenas después de una votación favorable en la *Ekklesia,* buscando la reconciliación (Alwine, 2018).

Con este escenario entra el momento en que Sócrates, el maestro de Platón, es detenido y llevado a juicio por sus posiciones críticas a una democracia que se había reinstaurado, pero entraba a una crisis de legitimidad que era necesario mantener para evitar su caída, como había ocurrido unos años antes.

Pero había también diversos grupos que se habían beneficiado de la Atenas democrática, como ya lo hemos mencionado anteriormente, como los sofistas, quienes se hacían más indispensables a los grupos que buscaban incidir en la democracia reinstaurada, a partir de la especialización que el gobierno exigía y que se fue reflejando en el tipo de leyes que la *Ekklesia* aprobaba, así como por las necesidades retóricas que se requerían en los diversos espacios de decisión, donde la palabra era fundamental para convencer al resto de quienes votarían las decisiones a debate (Jedan, 2010).

Como puede advertirse en este breve relato del contexto político de Platón, su vida estaría marcada por la permanente inestabilidad política de su natal Atenas, que fluctuaba entre la democracia y la oligarquía, y a ratos, la tiranía, para retornar después a la dañada democracia. Y como veremos a continuación, en el apartado de su circunstancia específica y su pensamiento político, esa turbulencia fue lo que lo hizo alejarse de la política práctica a la que estaba predestinado por su condición de pertenencia a una familia aristocrática, pero también buena parte de lo que inspiró a su pensamiento político enfocado en la búsqueda de un Estado perfecto gobernado por filósofos que aseguraran un buen gobierno y con ello contuvieran la turbulencia política que tanto padeció Platón.

Consecuentemente, será pertinente iniciar el siguiente capítulo con la explicación que personalmente ofrece este filósofo sobre las situaciones concretas de su alejamiento de la política, entre las que

sobresale el enjuiciamiento y muerte de su querido maestro, Sócrates, y al mismo tiempo su acercamiento y permanencia en el estudio y práctica de la filosofía. Afortunadamente, esa explicación se conserva en una epístola, *La Carta Siete,* que nos dejaría Platón y que se pudo conservar, no obstante los más de veinte siglos de haberla redactado

2. CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

> *Mi experiencia fue la misma que la de otros muchos. Pensé que tan pronto tuviera yo el control de mi vida, entraría de inmediato a la vida pública. Pero resultó que cambios de la fortuna ocurrieron en la situación política.*
>
> *En el gobierno existente ocurrió una revolución. La revolución fue encabezada por 51 líderes […] De los cuales 30 formaron la máxima autoridad política con poderes ilimitados. De estos algunos eran mis parientes por lo que me invitaron a participar en su administración legitimado como estaba para hacerlo […] Ellos trataron de que mi viejo amigo Sócrates –a quien considero sin escrúpulo alguno, como el más justo hombre viviente– fuera llevado por fuerza y muerto si no participaba en sus actividades políticas, sin embargo, él se negó obedecer y se arriesgó a las peores penalidades en lugar de participar en sus prácticas profanas.*
>
> *De modo que cuando vi estas cosas y otras de similar naturaleza me causó repugnancia y me separé de esos males.*
>
> *Después de que cayó el poder de los Treinta […] una vez más pensé en participar en los asuntos públicos […] Sin embargo, la mala fortuna hizo que algunos hombres de la autoridad llevaran a Sócrates a los tribunales levantando contra él un cargo criminal que, de todos los hombres, no lo merecía. La acusación consistía en cargo de impiedad contra los dioses de la ciudad y los jueces mantuvieron el cargo, y fue sentenciado a muerte, el hombre que, al tiempo que ellos tuvieron el infortunio de estar en el exilio, rechazó participar en el arresto criminal de un simpatizante*

del partido exiliado.

Por lo tanto, cuando consideraba todo esto y el tipo de hombres que administraban los asuntos de Estado, y las leyes y las costumbres también, y mientras más crecía, resultaba más difícil la tarea de administrar correctamente los asuntos de Estado.

Aún más la corrupción en la legislación y las costumbres, aumentaron en un grado sorprendente. Entonces sucedió que yo, que en principio tenía un deseo ardiente de intervenir en los asuntos públicos finalmente resulté mareado cuando veía todo esto y veía que todo se desintegraba a mi alrededor.

De cualquier manera, no sólo continúe considerando que tipo de mejoría podría hacerse en relación con estos asuntos y en relación con el gobierno en su conjunto, pero sobre todo en relación con la actividad política.

Me mantuve esperando para un momento oportuno, hasta que finalmente, viendo a los estados que hoy existen, llegué a la conclusión de que todos y cada uno están mal gobernados y que su legislación será prácticamente incurable sin una extraordinaria preparación y con la suerte por aliada. Y fue entonces cuando me fui forzado a proclamar, en alabanza de la verdadera filosofía, que sólo con su luz puede reconocerse dónde está la justicia tanto en los negocios públicos como entre los individuos particulares.

Esta es la convicción que tenía cuando llegue a Italia y Sicilia en los tiempos de mi primera llegada[182].

Este extracto autobiográfico del manifiesto platónico denominado *"A los amigos y asociados de Dion*[183]*"*, comúnmente conocida como

182 Friedländer Paul, *1973* pp. 3-5.

183 Sobre la autenticidad de las cartas de Platón, véase ibidem, pp. 236-245.

la *Carta Siete*[184], nos revela tres cosas fundamentales para la vida y obra de Platón y la posteridad de su filosofía:

1. La razón por la que, asqueado de la política, decide renunciar a ella, en función de los eventos que como joven le tocó vivir, señaladamente la derrota de Atenas frente a Esparta en las Guerras del Peloponeso y como consecuencia de esto, el derrumbare democrático con el golpe oligárquico de los Treinta Tiranos; y posteriormente el regreso de la democracia. Esto generó una profunda inestabilidad política en su ciudad, acompañada de un alto grado de corrupción en las leyes y las costumbres, no obstante ser un joven ateniense aristócrata que, por la clase social en la que había nacido y a la que pertenecía, estaba destinado a participar en política.
2. La forma como la política en general y la democracia en particular habían tratado a su amado maestro Sócrates, a quien estimaba el más justo entre los hombres, detenido con acusaciones falsamente construidas, procesado y condenado a muerte. *Platón vio la desintegración de Atenas en el destino de Sócrates*[185].
3. Como consecuencia de las dos consideraciones anteriores, llegar a la conclusión de que los Estados estaban mal gobernados por políticos ignorantes del bien para aplicarlo a sus pueblos. Ante esta enfermedad generalizada era imperiosa la medicina de la filosofía, al punto de que, o bien debían gobernar los filósofos o los políticos hacerse filósofos. Esto es ni más ni menos la anticipación de la que sería una de sus teorías políticas cardinales: el gobierno del filósofo/rey.

Hay que advertir que, a diferencia de su maestro Sócrates, quien había decidido no dedicarse a la política (aunque no pertenecía a la clase aristocrática) porque estaba convencido de que debía atender el llamado del dios Apolo que le había transmitido Querofón a través del oráculo de Delfos, de hacer sabios a los hombres y no distraerse de este objetivo, Platón no tiene la misma motivación para alejarse de la actividad política.

184 Platón, *La Carta Séptima*, 2015.

185 Ibidem, p. 8.

La suya es un autodiagnóstico que realiza de la realidad convulsa que le había tocado vivir de joven, por el que concluye que las polis están mal gobernadas y sólo puede componerlas la filosofía.

Pero lo que hay en común entre ambos, maestro y alumno, es el potencial de la filosofía y sobre todo la ética, para mejorar el quehacer público, y con esta premisa Platón tratará de reconciliar a la filosofía con la política después del rompimiento entre las dos con motivo del juicio a Sócrates.

Además, como se verá a continuación, Platón jamás participaría en acción pública alguna, fuese la guerra o las magistraturas en las que (acabamos de ver en el apartado anterior) sí participó Sócrates. Pero, no obstante su carácter apolítico práctico, por lo nauseabundo que encontraba en el quehacer político, el fundador de la Academia habría de dedicar un considerable tiempo y energía precisamente a la filosofía política para regenerar al Estado. *Dejó a un lado la ambición política por la reflexión política, debatiendo en su mente cómo podría llevarse a efecto una profunda reforma de la constitución del Estado*[186].

En el contexto histórico que vivía Atenas, y con la fundación de la Academia, ¿no era esto una forma de hacer política?

Vida de Platón[187]

Como se indicó en el apartado anterior, Platón, nació en Atenas en el año 427 a. de C. Fueron sus padres Aristón, cuyo ancestro Codro había sido el último rey de Atenas, y su madre Perictione, descendiente de Solón, lo que significa que perteneció a una de las familias aristocráticas y de reconocido linaje ateniense[188].

Por el año de su nacimiento sabemos que, a diferencia de Sócrates, ya no le tocó vivir la edad de oro de Pericles (478-429 a. de C.) sino más bien el desastroso fin de las Guerras del Peloponeso hasta la caída ateniense en Egospótami, en 404 a. de C., y la muerte del gran

186 Barker Ernst, 1960, p. 130.

187 Aristóteles, 1967.

188 Peterman John E., 2000, p. 11.

estratega con motivo de una terrible peste que azotó al Ática.

También viviría el juicio sumario al grupo de diez generales atenienses que ganaron la batalla de Arginusas, acusados de no rescatar a los náufragos debido –explicaron los generales– a la tempestad que hizo imposible toda operación de salvamento. El proceso no fue ante tribunales sino ante una Asamblea popular enardecida y con sentencia a mano alzada, en la que el único que se opuso fue Sócrates.

Padecería así mismo el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos, en el que figuraban, como lo mencionó en su epístola arriba transcrita, dos parientes de Platón: Critias y Cármides, a quienes rechazó la invitación a unirse a ellos. Del episodio oligárquico percibió la valentía y honestidad de su maestro Sócrates al negarse a ejecutar una orden de sentencia de muerte al ya mencionado León de Salamina.

Un capítulo político siguiente en su vida fue la restauración democrática, a cuya participación se negó porque la judicatura ateniense había detenido, sometido a juicio y condenado a muerte a Sócrates, "el más justo y sabio de los hombres", su maestro, cuando el discípulo apenas contaba con 28 años de edad.

Entonces decide viajar, acude a Tarento primero y conoce a una polis gobernada por Arquitas, un ejemplo de filósofo matemático y político que habría de confirmarle su teoría todavía en ciernes sobre el filósofo-rey.

En el polo opuesto incursiona en Siracusa, Sicilia, para tratar de hacer filósofo al tirano Dionisio, a invitación de su pariente Dión, discípulo de Platón. Esta experiencia, de la que se dará cuenta con mayor detalle, sobre todo contenida en *La Carta Siete*, tendría grandes consecuencias sobre su señalada teoría del buen gobierno encabezado por filósofos, que lo llevaría a la redacción de su segundo gran tratado, *Las Leyes*.

Después de la fracasada primera incursión en Siracusa, de regreso en Atenas, Platón desembarca en Egina, que estaba en guerra con aquella, y es hecho prisionero y llevado a vender a un mercado de esclavos, pero un amigo, Cirenaico Anniceris, paga por su rescate y finalmente llega a su patria. Con el dinero del rescate que no acepta su salvador, Platón compra un terreno/jardín cerca del santuario del héroe Academo en donde habría de fundar su célebre *Academia*, la

primera escuela de filosofía en la historia, en 387 a. de C[189].

A enseñar y escribir se dedica los últimos días de su existencia, esto es, a la vida contemplativa y para nada a la acción práctica de la política[190]. Finalmente muere a los ochenta años de edad, en 347 a. de C., a escasos once años de que Macedonia, con los ejércitos comandados por Filipo, invadiera y conquistara Grecia, guerra que consolidaría su hijo, Alejandro Magno.

Si tenemos en cuenta los grandes acontecimientos que tuvieron lugar durante esos ochenta años de la vida de Platón, en los que una terrible plaga de malaria azota a Atenas y muere Pericles; en los que entran los demagogos y establecen una oligarquía con el Consejo de los 400; luego se restablece la democracia que pierde la guerra contra Esparta, se encumbra el Consejo oligárquico de los Treinta Tiranos (404-403 a. de C.) impuesto por Esparta, depuesto después por la democracia; los tres viajes a Siracusa y el rotundo fracaso de convertir al tirano Dionisio en un filósofo, y finalmente casi el inicio de la conquista macedónica, tenemos que todo *fue andar de revés en revés y de desacierto en desacierto*[191].

En otras palabras, fue la suya una vida caracterizada por la profunda inestabilidad política en el Ática en general, pero en Atenas en particular, a lo que habría necesariamente que sumar la irreparable pérdida de su maestro Sócrates en manos de la democracia.

Si bien jamás puso un pie en la vida pública en Atenas[192], a la que

---

189 Véase Zeller Eduard, 1*931, p. 117.*

190 Aunque, como se verá más adelante, la función educadora llegaría a ser una función política.

191 Gómez Robledo Antonio, 1971, p. XVI.

192 Varios historiadores del pensamiento político estiman que su aventura en Siracusa, Sicilia, tratando de enseñar filosofía al tirano Dionisio I y luego a su hijo Dionisio II, fue una forma de participar en política, aunque su objetivo no era intervenir

estaba destinado por la clase social aristocrática a la que pertenecía, no dejó de ser la política su mayor preocupación intelectual hasta encontrar una respuesta a la pregunta que ya había sembrado su maestro Sócrates: la fórmula para el buen gobierno, el gobierno justo basado en la sabiduría del gobernante.

Respuesta tanto más acuciante cuanto que Platón estaba viviendo el proceso de decadencia de la polis que las conquistas macedónicas aceleraron. ¿Sorprende, pues, que esa respuesta consistiese como veremos en su *República o de lo Justo*, en una fórmula tal, que no sólo recuperase a la polis sino le diera certeza y estabilidad? A eso estará destinada la teoría política del filósofo-rey.

Su formación escolar incluyó las prácticas y artes que integraban la currícula de los jóvenes aristócratas atenienses, incluida la gimnasia, música, poesía y algunas ciencias naturales, pero fueron sus viajes a Italia, y concretamente Sicilia, los que lo pusieron en contacto con la escuela pitagórica que habría de tener una gran influencia en su teoría de las ideas. Además de las matemáticas, la geometría como ciencia de las formas abstractas tendría una presencia fundamental, al grado de que en la puerta de entrada a la Academia se leía: "No tiene acceso aquí el hombre ignorante de la geometría".

La Academia

La Academia de Platón en Atenas *fue la primera escuela real de filosofía griega*[193]. Fue nombrada primero como la Hecademia y luego la Academia debido al cercano santuario dedicado al héroe Hecademus[194].

---

directamente en los asuntos públicos del gobierno sino enseñar filosofía al gobernante y con ello demostrar que sí era factible educar a un filósofo-rey. Al respecto véase Rowe Christopher y Schofield Malcolm, 2008, pp. 293-302.

193 Zeller Eduard 1931, pp. 118-9.

194 Staikos K. Sp. 2013, p. 3. Sobre la ubicación, mapa, planos y arquitectura de

La fundación de la Academia [en 387 a. de C.] fue probablemente el más crucial parteaguas en la vida de Platón y es ciertamente un evento de la mayor importancia, ya que marca el comienzo de la formación del pensamiento científico al nivel de una école superieure en la Civilización Occidental. En su Academia, Platón finalmente tuvo la oportunidad de aplicar en la práctica de la educación, sus creencias sobre la búsqueda de la verdad y el camino que uno debe seguir para conjuntar el poder político con la ciencia, lo que era parte de su segunda naturaleza.[195]

En el diseño curricular de la Academia, Platón habría de absorber, organizar y sistematizar *las concepciones, reflexiones y axiomas principalmente de tres escuelas filosóficas que se originaron en el Este pero se orientaron hacia el Oeste. Estas fueron la Escuela Jónica de los filósofos de la naturaleza [los cosmólogos], la de los Pitagóricos y la Escuela Eleática de Sicilia y finalmente la "escuela" de los Sofistas cuyos miembros más prominentes gravitaron hacia Atenas de todo el mundo helénico*[196].

La currícula consistía en *la filosofía especulativa de Platón y, por lo tanto, las cuestiones epistemológicas, éticas y políticas relacionadas con ella*[197], aunque también se expandía a otras áreas del conocimiento como las matemáticas, geometría y astronomía, lo que estaba acorde con la formación de una mente abstracta ejercitada en el número, las formas de los cuerpos y los astros, por la que se pudiesen captar las ideas puras y perfectas que Platón estimaría como centrales en su teoría del conocimiento, que se expone a continuación.

En ese terreno la Academia pavimentó el terreno para un nuevo enfoque de las matemáticas, en buena medida porque distinguió a la geometría de la aritmética, resultado de lo cual los logros de sus estudiantes influyeron desarrollos futuros[198].

---

la Academia y su biblioteca, véase Staikos, pp. 184-209.

195 Ibidem, p. 3.

196 Ibidem, p. 18.

197 Zeller Eduard, 1931, p. 119.

198 Ibidem, p. 5.

Sin embargo, la importancia y trascendencia de la Academia fue más bien política que científica o filosófica. Recordemos que para Sócrates, el maestro de Platón, era indispensable renovar los fundamentos del Estado si se quería terminar con el mal y corrupto gobierno, pero ¿cómo se podría alcanzar esto si no era por la educación?

De su maestro Sócrates había aprendido que el buen gobierno presupone primero el conocimiento de lo que es el Bien Supremo, a fin de aplicarlo al arte de gobernar, y que los malos gobernantes son malos y torpes en función de su ignorancia. Luego entonces la educación cumple en última instancia, con una función política, es más, *la educación resulta ser la verdadera función política*[199]. Consecuentemente, la Academia de Platón, en tanto institución dedicada a la formación del buen gobernante para hacerlo filósofo-rey, era una institución política.

La Academia fue una escuela de entrenamiento político de la que salieron hombres de Estado y legisladores[200], generales y filósofos. Tenían que someterse a un entrenamiento riguroso y hasta cierto punto prolongado que abarcaría de los 16 a los 35 años, seguido de una práctica de quince años.

El programa educativo de Platón

Con la Academia, Platón en el fondo estaba institucionalizando las enseñanzas de su maestro Sócrates, al sistematizarlas en un cuerpo curricular que comprendiera aquellas materias necesarias para la formación del nuevo filósofo-gobernante.

En el libro VII de su obra, *La República o de lo Justo*, Platón justifica el programa educativo que habría de desarrollar en la Academia con estas palabras:

> *¿A quiénes obligarás a que acepten el mando, sino aquellos que, mejor instruidos que nadie en la ciencia de gobernar tengan otra vida y otros honores que prefieran a los que la vida civil les ofrece?[...] ¿Quieres que examinemos (*le dice en voz de Sócrates a su interlocutor Glaucón*) de*

199 Friedländer Paul, 1973, p. 85.

200 Barker Ernst, 1970, p. 129.

qué manera habremos de formar a los hombres de ese carácter, y cómo los haremos pasar de las tinieblas a la luz, como se dice que había pasado algunos de los infiernos a la morada de los dioses?[...] No se trata de arrojar un tejuelo como en el juego, sino de imprimir al alma un movimiento que, del día tenebroso que la rodea, la eleve hacia la verdadera luz del ser por el camino que por esta razón llamaremos de la verdadera filosofía[201].

Para Platón, educar es iluminar la mente, sacarla de las tinieblas de la ignorancia y transportarla a la luz del conocimiento, sobre todo del conocimiento y entendimiento de las ideas puras y perfectas, y de éstas la principal era la idea del Bien Supremo, cuya teoría será expuesta a continuación. Este es el tema de la alegoría de la caverna.

El programa se inicia con gimnástica y música. La primera consiste en *aumentar o disminuir las fuerzas del cuerpo*[202]. En cambio, la música va destinada a la formación del alma *por medio de la armonía y en regularizar sus movimientos por medio del ritmo y de la mesura*[203].

Por música no sólo se entiende el arte sonoro y la habilidad para aprender tocar los instrumentos que la hacen posible, sino también las bellas artes, como la escultura, la pintura y, desde luego, la poesía[204]. Es en ésta en donde el programa platónico introduce una muy fuerte censura, pues estima que los poetas como Homero y Hesíodo pervierten la mente de los jóvenes al presentar a los dioses y los héroes con las pasiones humanas. ¿Cómo será posible inculcar a los ciudadanos la piedad la veracidad y la templanza cuando ven en los dioses de la ciudad la negación misma de esas virtudes?[205].

De los dos poetas dice que:

---

201 Platón, 2007, p. 160.

202 Ibidem, p. 161.

203 Ibidem, p. 161.

204 Véase al respecto Gómez Robledo Antonio, 1971, pp. LV-LX.

205 Ibidem, p. LVIII.

> *[…] nos presentan a los dioses y a los héroes de otra manera que como ellos son, como cuando un pintor pinta retratos que no se parecen a sus originales […] Semejantes narraciones son peligrosas […] Que jamás se oiga decir entre nosotros que Hera ha sido encadenada por su propio hijo, ni Hefestos precipitado del cielo por su padre por haber querido auxiliar a su madre cuando aquél la golpeaba […] No hay que conceder, por tanto, crédito a Homero ni a ningún otro poeta suficientemente insensato para blasfemar contra los dioses […] y no permitamos que ni los viejos ni los jóvenes que digan u oigan semejantes frases, sea en verso, sea en prosa, porque son injuriosas para Dios, perjudiciales para el Estado y porque se destruyen a sí mismas*[206].

A la gimnástica le concede un valor inferior a la música ya que:

> […] *no es el cuerpo por bien constituido que esté, el que torna buena al alma, con su virtud, sino que es el alma, por el contrario, cuando es buena, la que da al cuerpo mediante su propia virtud toda perfección de que aquél es capaz. Por lo tanto, si después de haber cultivado el alma con el mayor cuidado le dejamos el de formar el cuerpo, contentándonos de qué manera habrá de proceder para ello, por no extendernos demasiado* [207].

En seguida vendrían las matemáticas: *la que enseña a conocer lo que es uno, dos, tres […] La llamo en general la ciencia de los números y del cálculo*[208]. Platón estima que el cálculo es necesario no para el comercio y los negocios sino para la guerra, además de que sirve para

206 Platón, 2007, pp. 45-48.

207 Ibidem, p. 68.

208 Ibidem, p. 161.

elevar el alma, obligándola a razonar sobre los números […] y servirse del entendimiento para conocer la verdad[209].

Luego sigue la geometría. *Que tiene como objeto el conocimiento de lo permanente […] De lo que es siempre, y no de lo que nace y perece […] porque la geometría mueve al alma a contemplar la esencia de las cosas*[210] mediante el estudio de las formas (el cuadrado, el círculo, el triángulo) abstractas.

Luego enumera a la astronomía como la ciencia de los sólidos en movimiento. La astronomía es necesaria en su programa porque *obliga al alma a mirar a lo alto, y a pasar de las cosas de la tierra a la contemplación de las del cielo […] de lo que yo llamo el conocimiento de las cosas superiores […] Quiero pues que la belleza del cielo visible no sea sino la imagen del cielo inteligible […] [ya que] el que ha hecho el cielo, ha dado a su obra la belleza que el artista humano ha dado a la suya*[211].

Al final del programa platónico vienen cinco años de dialéctica, que según Platón es *el supremo ápice y colmo de las demás ciencias que no hay otra que deba ponerse por cima(sic) de ella y que cierra la serie de las ciencias que importa aprender*[212].

Esta suerte de ciencia de las ciencias permite *al que se aplica a la dialéctica, vedándose absolutamente del uso de los sentidos, se eleva exclusivamente por medio de la razón hasta la esencia de las cosas, y si prosigue sus indagaciones hasta haber captado con el pensamiento la esencia del bien ha llegado al límite de los conocimientos inteligibles, como el que ve el sol ha llegado al límite de los conocimientos visibles*[213].

Cierra el programa la dialéctica, *ciencia de interrogar y responder de la manera más sabia posible*[214], exactamente como lo había apren-

209 Ibidem, p. 164.

210 Ibidem, p. 165.

211 Ibidem, pp. 166-168.

212 Ibidem, p. 172.

213 Ibidem, p. 170.

214 Ibidem, p. 172.

dido de su maestro Sócrates, que se trata del *método [que] dando de lado las hipótesis se remonta hasta el principio para establecerlo firmemente, extrae poco a poco el ojo del alma del tremendal en que se haya hundido y lo eleva a lo alto con la ayuda y por ministerio de las artes de que hemos hablado*[215].

En síntesis, la dialéctica es, primeramente, como lo implica su nombre, el arte de conducir una discusión, luego el arte de desarrollar conocimiento científico mediante preguntas y respuestas (República VII) y finalmente el arte de aprehender conceptualmente al ser[216].

Concluidos los 35 años que integran este programa, Platón quiere agregar otros 15 años de prueba para que los egresados ahora "desciendan a la caverna" y pasen por todos los empleos y funciones que antes tuvieron para ver si se mantienen firmes o se ablandan. Transcurrido este tiempo que los lleva a los 50 años, entonces y sólo entonces, estarán aptos para que, sirviéndose de la esencia del bien, *puedan regular sus costumbres, las del Estado y de cada ciudadano, ocupándose casi siempre del estudio de la filosofía pero cargando, cuando les llegue la vez con el peso de la autoridad y de la administración de los asuntos, con la sola mira del bien público, y en la persuasión de que se trata menos de un puesto honroso que de un deber indispensable*[217].

No omite Platón destacar algunos requisitos[218] de aptitud para poder educarse y entrenarse en su programa, a saber: sagacidad para el estudio de las ciencias y facilidad de aprender, porque el alma desfallece más fácilmente que el cuerpo; memoria, voluntad y amor al trabajo y desde luego disponibilidad para el aprendizaje y práctica de la dialéctica.

El mito de la caverna y la teoría de las formas o ideas puras

Como se indicó anteriormente, todo el programa educativo de Platón está enfocado a capacitar a los alumnos para que finalmente su

215 Ibidem, p. 171.

216 Zeller Eduard, 1931, p. 129.

217 Ibidem, p. 177.

218 Ibidem, p. 172.

mente se encuentre apta para entender las ideas puras y perfectas, sobre todo la idea del Bien Supremo, y de esta manera asegurar el buen gobierno de los hombres. Para explicar este proceso elabora toda una alegoría sobre el mito de la caverna contenida en el Libro Séptimo de su *República o de lo Justo*.

La mejor manera de entender esta teoría, que resultaría central en la filosofía de Platón y concretamente en su pensamiento político, es con una cita de su alumno más destacado, Aristóteles, quien en su tratado de *Metafísica* escribió lo siguiente:

> *Desde su juventud, Platón se había familiarizado con Cratilo, su primer maestro, y efecto de esa relación, era partidario de la opinión de Heráclito, según el que todos los objetos sensibles están en un flujo y cambio perpetuo, y no hay ciencia posible de estos objetos. Más tarde conservó esta misma opinión. Por otra parte discípulo de Sócrates cuyo trabajos no abrazaron ciertamente más que la moral y de ninguna manera el conjunto de la naturaleza, pero que al tratar de la moral se propuso lo general como objeto de sus indagaciones, siendo el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones, Platón heredero de su doctrina, habituado a la indagación de lo general, creyó que sus definiciones deberían de caer sobre otros seres que los seres sensibles, porque ¿cómo dar una definición común de los objetos sensibles que mudan continuamente? Estos seres los llamó ideas, añadiendo que los objetos sensibles están fuera de las ideas y reciben de ellas su nombre, porque en virtud de su participación en las ideas, los objetos de un mismo género reciben el mismo nombre que las ideas*[219].

En esta cita Aristóteles nos informa en primer lugar cuál era el punto de partida o la herencia intelectual del que arrancaría su maestro para elaborar la teoría de las ideas. Por un lado, Heráclito

219 Aristóteles, 1967, pp. 62 y 63.

y su teoría del flujo o cambio constante, arriba expuesta, y por el otro[220], el saber de su maestro Sócrates, específicamente su filosofía ética y la búsqueda de conceptos universales.

En otras palabras, el problema que debía resolver Platón era bastante complicado, pues ¿cómo conciliar lo cambiante y perceptible por los sentidos con lo general o permanente, sólo aprensible por la razón, dos entidades aparentemente diferentes y opuestas? Finalmente se trataba de un problema entre la metafísica y la ética, entre el mundo de los presocráticos y el mundo de Sócrates, y también una solución al enfrentamiento Parménides-Heráclito.

En segundo lugar, Aristóteles apenas nos apunta la solución platónica a este agudo problema: lo general pertenecía a un mundo distinto y distante de los objetos cambiantes percibidos por los sentidos; ese mundo sería el de las ideas[221]. Esto vendría a ser el dualismo platónico, *entre el mundo de la percepción sensible y el mundo del pensamiento*[222].

Y en tercer lugar, la relación entre esos dos mundos, también nos señala Aristóteles, consiste en la participación del mundo sensible del mundo de las ideas de las que los objetos del primero reciben su nombre.

Consecuentemente, *la "teoría de las ideas" (formas) es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos; por ejemplo, la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad*

---

220 Aristóteles omitió en este párrafo a otro pensador de gran influencia en Platón, Parménides, precisamente el presocrático opuesto a Heráclito, y en donde surge la tensión entre lo permanente del primero y lo cambiante del segundo. De modo que, antes de asimilar las teorías de Sócrates, Platón ya había incluido en su bagaje intelectual a Parménides.

221 El término más adecuado es el de FORMAS. Véase al respecto Grube G.M.A, 1987, p. 19, donde aclara: *La traducción más aproximada sería "forma" o "semblanza", es decir, el "aspecto" de una persona o cosa. Teoría de las formas resulta más apropiado al griego* ιδεσ.

222 Zeller Eduard, 1931, p. 130.

todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas[223].

Aclarado el significado y alcance del dualismo [224]platónico contenido en su teoría de las ideas, inevitablemente surge la pregunta: ¿cómo y cuá*ndo conoceremos esas Formas eternas, de suerte que por referencia a ellas podamos identificar las criaturas que vemos, o reconocer como participantes en la bondad o la belleza las acciones que se ejecutan ante nosotros?*

Para dar respuesta a esta pregunta central de la filosofía platónica y de su pensamiento político, el fundador de la Academia, nos ofrece una alegoría, el mito de la caverna, el producto más acabado de su epistemología o teoría del conocimiento.

La alegoría se ubica en un *antro subterráneo*[225], esto es una cueva en donde se encuentran unos *hombres encadenados desde su infancia, de suerte que no pueden cambiar de lugar ni volver la cabeza por causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo solamente ver los objetos que tienen delante*[226].

Detrás de ellos hay un fuego y entre éste y los cautivos un camino provisto de un muro que impide ver lo que hay del otro lado. Por ese camino circulan unos hombres *portando objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, de suerte que todo ello aparezca por encima del muro*[227]. Esos objetos se proyectan y reflejan gracias a la luz que emite el fuego como sombras en la pared donde observaban los encadenados, de tal suerte que no pueden ver otra cosa que *las sombras que van a producirse frente a ellos al fondo de la caverna. ¿Qué más pueden ver, puesto que desde su nacimiento se hallan forzados a tener siempre inmóvil la cabeza?*[228] Su realidad entonces no es otra que ese mundo de sombras y únicamente de sombras.

---

223 Grube G.M.A. 1987, p. 19.

224 Guthrie W.K.C. 2005, p. 107.

225 Platón, 2007, p. 155.

226 Ibidem, p. 155.

227 Ibidem, p. 155.

228 Ibidem, p. 155.

Pero, ¿qué sucede si son liberados de sus hierros y se les cura de su error?[229] Entonces percibirán que esas sombras son tan sólo fantasmas de objetos reales que portan hombres reales sobre sus hombros para proyectarlos en la pared de la cueva. Y, por lo tanto, que la realidad no está en las sombras sino en lo objetos individuales que se proyectan gracias al fuego.

> ¿Y qué *pasaría si al hombre liberado se le arranca de la caverna y se le arrastra, por el sendero áspero y escarpado, hasta la claridad del sol?; ¡qué suplicio no será para él ser así arrastrado!, ¡que furor el suyo! Y cuando haya llegado a la luz libre, ofuscados con su fulgor los ojos, ¿podrá ver nada de la multitud de objetos que llamamos seres reales? Necesitaría tiempo para acostumbrarse a ello [...] De ahí dirigiría su mirada al cielo y finalmente se hallaría en condiciones de ver no sólo la imagen del sol en las aguas y en todo aquello que se refleja, sino de fijar en él la mirada, de contemplar al verdadero sol en el verdadero lugar. Después de esto dándose a razonar, llegará a la conclusión de que el sol es quien hace a las estaciones y los años, quien lo rige todo en el mundo visible, y que es en cierto modo causa de lo que se veía en la caverna*[230].

De acuerdo con la alegoría de Platón sobre la caverna, el conocimiento es un proceso que se inicia desde la infancia a partir de la ignorancia. Eso es lo que explica que nos engañemos tomando a la realidad por sombras, debido a ese encadenamiento que representa la falta de educación, y que, si persistimos en ella, seguiremos engañándonos creyendo que lo real es lo que vemos con los sentidos, las sombras.

Pero una vez que, gracias a la educación, podemos romper con esas cadenas, tendremos la oportunidad de ver a los objetos reales que causaban las sombras, lo que es un avance en el conocimiento de la realidad, pero no todo el conocimiento, únicamente la percepción

229 Ibidem, p. 155.

230 Ibidem, pp. 155-6.

sensible, que se adquiere por los sentidos y aprende y sistematiza por las ciencias particulares.

Una vez logrado esto (con la ayuda de las matemáticas y la geometría, que ya no se refieren a objetos particulares sino genéricos como el número, el cuadrado o el triángulo, y de la astronomía) se tiene la posibilidad de salir de la caverna y ver al sol, que representa a las ideas puras y perfectas, las formas que dan luz a la multitud de objetos individuales y que es en lo que consiste el verdadero conocimiento. Y de todas esas formas la mayor, por mucho, es la idea del BIEN SUPREMO.

> *Pero cuando el sol brilla* –le dice Platón a Glaucón– *nos es posible ver claramente y la visión parece habitar en nuestros ojos […] Piensa que lo mismo ocurre con la mente (alma). Cuando la mente se orienta a algo iluminado por la verdad y la realidad, puede conocer a ésta y comprenderla y, de este modo, se encuentra como dotada de inteligencia. Pero al dirigirse a algo mezclado con la oscuridad y sometido a muerte y destrucción, la mente se debilita y posee solamente opiniones inestables que cambia continuamente, dando la impresión de carecer de inteligencia*[231].

A ese proceso cognoscitivo, Platón lo denomina *la imagen de la condición humana*[232], que resume de la siguiente manera:

> *El antro subterráneo [la caverna] es este mundo visible; el fuego que lo ilumina, la luz del sol; el cautivo que sube a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible. He aquí al menos mi pensamiento […] En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que se percibe con trabajo, pero que no puede ser percibida sin concluir que ella es la causa primera de cuanto hay de bueno y de bello en el universo; que ella en*

231 Citado por Grube G.M.A. 2010, p. 52.

232 Platón, 2007, p. 157.

este mundo visible, produce la luz y el astro de quien la luz viene directamente; que, en el mundo invisible, engendra la verdad y la inteligencia; que es preciso, en fin, tener puestos los ojos en esa idea, si queremos conducirnos cuerdamente en la vida pública y privada[233].

Con su teoría de las formas o ideas puras y perfectas, Platón desarrolló toda una teoría del conocimiento que tiene, al menos, estas implicaciones:

1. Recoge el planteamiento de Sócrates que se advirtió con toda claridad en su *Apología* sobre el cuidado que debe darse al alma, incluso por encima del cuerpo, esto es, a lo espiritual sobre lo material, y cómo la verdadera riqueza está en lo primero y no en lo segundo. Al retomar como herencia intelectual de su maestro el problema del alma, lo asume como reto y resuelve con su epistemología. Cuidar el alma es educarla bien, para lo cual ha diseñado todo un programa en la Academia. Su teoría del conocimiento contenida en la alegoría de la caverna es un *puente entre la mente humana, terrenalmente limitada, y el mundo trascendente de las ideas*[234].
2. Resuelve la tensión que contiene el dualismo entre el mundo sensible de los sentidos y el mundo inteligible de la razón. Una tensión que arranca desde la confrontación Heráclito/Parménides, y que de alguna manera resume Pitágoras, pero no la soluciona. Platón pone a cada cosa en su lugar: el mundo cambiante que se encuentra en flujo permanente es el mundo heraclitiano de los objetos que observamos con los sentidos y aprendemos gracias a las ciencias particulares, como la medicina o la economía, pero el mundo permanente, fijo, eterno e inmutable de Parménides, es el mundo del intelecto, de la razón, el mundo de las ideas, y éste condiciona al otro, lo determina, sobre todo la idea del Bien Supremo a la que equipara con el sol. A este mundo sólo se puede

233 Ibidem, p. 157.

234 Guthrie W. K.C. 2005, p. 107.

acceder mediante el estudio de la filosofía, entendida como dialéctica. *Debemos suponer pues, un mundo ideal que contiene los prototipos eternos y perfectos del mundo natural*[235], una suerte de patrón o molde del conocimiento.

3. Reconcilia al poder político con la filosofía que se habían divorciado con el juicio y sentencia de muerte de Sócrates y permanecían irreconciliables, desde el momento en que *el filósofo que ha logrado evadirse del drama de sombras representado en la caverna de la vida terrenal y salir al mundo exterior, iluminado por la luz del sol, inevitablemente se sentirá impulsado –dice Platón– a regresar para comunicar a sus antiguos compañeros de prisión la verdad que ha aprendido. Hombres tales deben formar en verdad, la clase gobernante de la República platónica. "No tendrán fin los trastornos hasta que no vayan juntos el poder político y la filosofía*"[236].

De esta manera, Platón ha resuelto el problema que tanto preocupó a su maestro Sócrates sobre lo que debe ser un buen gobierno, el gobierno de los filósofos ya educados y entrenados en el conocimiento del bien para aplicarlo a sus gobernados. Así, gobernar es conocer y conocer es gobernar. En el pensamiento político de Platón, epistemología y política van de la mano. El conocimiento tiene para él una clara función política. En esto consiste su teoría del filósofo-rey, que estará fundamentada sociológica y políticamente en su teoría de la justicia para la República, que se expone a continuación.

La teoría de la Justicia

La búsqueda de la justicia la inicia Platón en el micro cosmos del individuo, el ser humano que tiene cerca y a la mano, para después pasar al macro cosmos del Estado.

De su interlocutor, Céfalo, extrae este concepto: Justicia consiste *simplemente en decir la verdad y en restituir a cada cual lo que de él se haya recibido*[237].

En boca de Sócrates, personaje imaginario del diálogo, refuta esta

235 Ibidem, p. 103.

236 Ibidem, p. 113.

237 Platón, 2007, p. 5.

definición con el argumento de que no sería justo restituir un arma de su propiedad a un loco con la que puede causar injusticias.

Sigue con Polemarco, para quien *la justicia es dar a cada cual aquello que se le debe*[238]. Y Sócrates responde si sería entonces justo hacer el mal a los enemigos o hacerles el bien, lo que provoca una redefinición del concepto de justicia para quedar como *hacer bien a los amigos y mal a los enemigos*[239]. Pero si es bueno el hombre justo, entonces lo propio de él es no perjudicar a nadie, incluyendo a sus enemigos, con lo que se destruye el argumento de Polemarco.

Finalmente, llega Trasímaco, quien sostiene que *justicia no es otra cosa que aquello que es ventajoso para el más fuerte*[240]. En esto consiste el derecho del más fuerte de imponer su fuerza sobre los demás, es decir, justicia es igual a poder.

Sin embargo, Sócrates le demuestra que, como en las demás artes que no buscan provecho para quien las ejerce, sino a favor de quien lo hace, como el médico cuyo provecho es sanar la enfermedad del enfermo y no el interés del doctor, luego la justicia también busca el provecho del más débil: *todo hombre que gobierne considerado como tal y de cualquier orden que su autoridad sea, no se propondrá jamás, en aquello que ordene, su interés propio, sino el de sus súbditos*[241].

Además, Sócrates lo convence de que los gobernantes pueden cometer errores y en tal caso ordenarían a los súbditos lo equivocado, que en acatamiento ellos ejecutarían en desventaja para los gobernantes, por lo que no siempre la justicia es en provecho de quien gobierna, como sostiene Trasímaco.

Refutado Trasímaco, los hermanos Glaucón y Adimante inquieren con Sócrates sobre las ventajas y desventajas de la justicia y la injusticia, pues tal parece que la segunda proporciona mayores ventajas que la primera al hombre, y por lo mismo que vale más que la justicia.

---

238 Ibidem, p. 5.

239 Ibidem, p. 10.

240 Ibidem, p. 12.

241 Ibidem p. 16.

En otras palabras, *nadie ha considerado a la justicia y la injusticia tales cuales son en sí mismas y en el alma del justo y del malvado, y nadie ha probado aún, en prosa o en verso, que injusticia sea el mayor mal del alma, y la injusticia su mayor bien*[242].

Para probar esto Sócrates (Platón) desplaza en el Libro Segundo de *La República o de lo Justo,* el problema de la justicia/injusticia del individuo a la sociedad y el Estado con el argumento de que, si sociedad y Estado son más amplios que el individuo y engloban a éste, entonces encontrar la justicia en aquellos permitirá descubrirla en él.

> *Así comenzaremos por averiguar [...] cuál es la naturaleza de la justicia en las sociedades, la estudiaremos luego en cada particular, y comparando esos dos modos de justicia veremos la semejanza que existe entre la pequeña y la grande [...] Más si examinamos con el pensamiento de qué manera se forma un Estado, acaso descubramos como nacen en él la justicia y la injusticia*[243].

La teoría del Estado perfecto

- Los trabajadores

Es aquí en donde Platón nos presenta su ingeniería política del Estado, la forma como lo construye a partir de la satisfacción de las necesidades humanas básicas como el alimento, la casa y el vestido, lo que genera a la clase de los productores, tanto del campo como de la ciudad, tales como el labrador, el arquitecto o el tejedor para proveer lo necesario a la comunidad.

Pero como no todos los bienes necesarios se pueden encontrar en uno y el mismo Estado, hay que importarlos de otros, con lo que agrega también la actividad comercial de los mercaderes o comerciantes. Satisfechas esas necesidades, también reconoce las propias de la cultura que hace necesario a poetas, actores, empresarios de teatro y la danza, ensanchando con ello a la clase trabajadora.

- Los guardianes

242 Ibidem, p. 35.

243 Ibidem, p. 37.

A esa sociedad es necesario protegerla de las amenazas del exterior por lo que se requiere contar con *ejército numeroso que pueda ir al encuentro del enemigo y defender al Estado con todo lo que éste posee contra las invasiones de ese enemigo*[244]. Con el ejército Platón ha sumado la segunda clase social, en adición a la de los trabajadores, la de los guardianes, *que han de tener fino el sentido para descubrir al enemigo, rapidez para perseguirle, fuerza para luchar con él cuando lo haya alcanzado […]Y además valor para combatir con coraje contra él*[245].

A la clase de los guardianes se requiere imponer un riguroso programa educativo, a fin de que formen su alma exclusivamente hacia la defensa del Estado, viviendo colectivamente y sin derecho a poseer bienes privados: *quiero en primer lugar, que ninguno de ellos tenga cosa alguna que sólo a él pertenezca, salvo en el caso de que sea absolutamente necesario, que no haya además casa ni almacén en la que no pueda entrar todo el mundo […] Que coman en mesas comunes a todos, y que vivan juntos como corresponde a guerreros en campaña*[246].

Más adelante, en el Libro Quinto, Platón desarrollará su teoría de la comunidad de mujeres e hijos de los guardianes, fundamentada en la paridad de género:

> *[…] si reclamamos para las mujeres idénticos servicios que para los hombres, fuerza será que les demos la misma educación […] la naturaleza de la mujer es, por consiguiente, tan indicada para la custodia de un Estado como la del hombre […] ¿Y hay nada que sea más provechoso para un Estado que tener muchos ciudadanos excelentes de uno y otro sexo? […] Así las mujeres de nuestros guerreros habrán de prescindir de sus vestiduras […] compartirán con sus maridos los trabajos de la guerra y todos los cuidados que atañen a la custodia del Estado sin ocuparse de ninguna otra cosa […] Los niños, a medida que nazcan, serán puestos en manos de hombres o de mujeres, o de*

244 Ibidem, p. 41.

245 Ibidem, p. 42.

246 Ibidem, p. 79.

hombres y mujeres reunidos, que hayan sido encargados del cuidado de su crianza, puesto que las funciones públicas deben ser comunes a entreambos sexos[247].

Se trata, pues, de una clase o estamento con una rígida disciplina que evite desviación alguna de su objetivo único (incluida la familia y la crianza de los hijos, que resuelve comunitariamente): la protección del Estado.

- Los gobernantes

Precisamente de esa clase de los guardianes, Platón va a extraer a los gobernantes, después de haber sometido a aquellos a duras pruebas: *debemos ponerles luego a prueba de trabajos, de combates, de dolor y ver cómo aguantan todo ello*[248].

Los gobernantes saldrán de una rigurosa selección *de aquellos que después de maduro examen, nos haya parecido que se han pasado la vida preocupándose por hacer aquello que redundaba en provecho público a juicio suyo y a quiénes nada tuvo jamás fuerza bastante para moverles a obrar en contra de los intereses del Estado*[249]. Y concluye diciendo: *Instituiremos por jefe y guardián de la república a aquel que en la infancia, en la mocedad y en la edad viril, haya pasado por todas esas pruebas saliendo puro de ellas*[250].

La ingeniería política del Estado ideal de Platón lo ha llevado al diseño de un Estado profundamente estamentario en el que las tres clases u órdenes: los trabajadores, los guardianes y los gobernantes, están impedidos para la movilidad social, cada uno debe mantenerse dentro de los límites del oficio o la tarea que le corresponde dentro del Estado. ¿Irían mejor las cosas *si uno solo hiciese varios oficios, o convendría que cada cual se limitase al suyo propio?*, le pregunta Sócrates a su interlocutor, Glaucón y éste le responde, *lo mejor sería que*

247 Ibidem, pp. 105-112.

248 Ibidem, p. 77.

249 Ibidem, p. 76.

250 Ibidem, p. 77.

cada cual se limite a su oficio[251].

En esa rigidez social y política del Estado ideal, en esa imposibilidad de movimiento o prohibición de la dinámica social, en ese riguroso orden estamentario es donde finalmente Platón encuentra la justicia:

> *[…] aquella virtud por la cual todos los ciudadanos, mujeres, ancianos, hombres libres, esclavos, artesanos, magistrados y súbditos, se limitan cada cual a su empleo, sin intervenir en los ajenos, difícil nos sería fallar. –Dificilísimo. Así esa virtud que contiene a cada cual dentro de los límites de su propia labor, no contribuye menos a la perfección de la sociedad civil que la prudencia, el valor y la templanza […] Y esa virtud que unida a las demás asegura el bien del Estado, ¿no es la justicia? –Ninguna otra cosa es ciertamente*[252]. Por el contrario, *la mezcla de esos tres órdenes de funciones sería lo más funesto que pudiera ocurrirle a un Estado y acarrearía la ruina de la sociedad*[253].

La justicia en el individuo

Definida la justicia en el Estado, ahora Platón regresa al individuo con el que la identifica plenamente. Al igual que en el orden político, en el alma de cada hombre existen tres partes: los placeres, el carácter o valor y la razón, cada una de las cuales corresponde respectivamente con los tres estamentos estatales: la labor de los trabajadores, la defensa de los guardianes y la jefatura del gobierno.

De la misma forma en que existe armonía mientras cada estamento estatal se mantenga dentro de sus propios límites, también en el individuo sucede lo mismo, en la medida en que los placeres no condicionen a la voluntad y se mantengan controlados por la razón, éste tendrá una vida armónica y justa.

Por fin hemos llegado, aunque no con poco trabajo, a de-

---

251 Ibidem, p. 38.

252 Ibidem, p. 92.

253 Ibidem, p. 92.

mostrar claramente que hay en el alma del hombre tres principios que corresponden a cada uno de los tres órdenes del Estado […] Lo que hace justo al Estado hace justo al particular igualmente […] el Estado es justo cuando cada uno de los tres órdenes de que se compone hace exclusivamente aquello que es su deber […] Recordemos pues que cada uno de nosotros será justo y cumplirá su deber cuando cada una de las partes de que él mismo se compone cumpla su labor propia[254].

De esta manera quedan identificados en la teoría de la justicia platónica el Estado y el individuo, cada uno integrado de tres elementos o partes que se corresponden entre sí, incluso para los que su autor ha identificado con tres metales: el oro para el gobierno o la razón, la plata para los guardianes o el carácter y el bronce para los trabajadores o los placeres. ¿Hay algo ahora que nos impida reconocer que la justicia en el individuo es la misma que en el Estado? –*No lo creo*[255].

El tema de la justicia en el pensamiento de Platón habría de tener un significado y dimensión histórica fundante, de una materia que no cesaría de inquietar a las mentes de las sucesivas generaciones de todo tipo de pensadores, y desde luego de los filósofos, como un tema recurrente, constante e inacabado, sin una solución final.

Así lo demuestra el hecho de que veinticuatro siglos después un destacado filósofo de la Universidad de Harvard en Massachusetts, EE. UU., John Rawls, dedicara un grueso tratado para discernir el significado de ese término en su obra *A Theory of Justice*[256], demostrando con ello la recurrencia del problema a pesar del tiempo transcurrido desde que Platón lo sistematizó por vez primera en sus *Diálogos*.

Probablemente la explicación a esa permanente búsqueda del significado de la Justicia se deba, como lo señaló, otro conocido filósofo, Hans Kelsen a que:

254 Ibidem, p. 99.

255 Ibidem, p. *100.*

256 Rawls John, 1999.

La historia demuestra suficientemente que es sencillamente indestructible. Esta fe puede ser una ilusión, pero esta ilusión es más fuerte que toda realidad. Pues para la mayor parte de los hombres, para la humanidad entera más bien, la solución de un problema no radica necesariamente en un concepto, en una palabra, en una respuesta a una pregunta de la razón. Por eso es harto probable que la humanidad no se conforme nunca con la respuesta de los sofistas y busque, aunque sea a través de sangre, y lágrimas, el camino andado por Platón: la vía de la religión[257].

Habiendo identificado a la justicia en el Estado y el individuo, retoma Platón el tema central de su obra y que tanto preocupó a su maestro Sócrates: ¿cómo puede asegurarse un buen gobierno con los filósofos? Para ello nos ofrece una breve relación de lo que constituye el espíritu filosófico en seis componentes:

1)Amar apasionadamente la ciencia que puede llevarle al conocimiento de la esencia inmutable[258].
2)Horror a la mentira (a la cual cerrarán todo acceso a su alma), e igual amor a la veracidad[259].
3)No tener gusto más que a los placeres puros que se refieren al alma… en lo que se refiere a los placeres del cuerpo, los desdeña[260].
4)Que no [haya] en el alma nada que sea bajo, puesto que la pequeñez es absolutamente incompatible con un alma que debe abarcar en su búsqueda todas las cosas divinas y humanas[261].
5)F*acilidad o dificultad para aprender […] No incluiremos, pues, en el rango de las almas propias para la filosofía a una alma que*

257 Kelsen Hans, 1946, pp. 142-3.

258 Platón, 2007 p. 131.

259 Ibidem, p. 131.

260 Ibidem p. 132.

261 Ibidem, p. 132.

lo olvide todo, queremos que esté dotada de excelente memoria[262]. *Un espíritu amigo de la gracia y de la mesura, y al cual su natural proclividad lleve a la contemplación de la esencia de las cosas*[263].

Una vez decantado el perfil del filósofo concluye que: *a esas naturalezas perfeccionadas por la educación y por la experiencia, pues, y sólo a ellas, confiarías el gobierno del Estado*[264]. Esto es en síntesis la teoría del filósofo-rey.

El hombre que ha cursado todo su programa educativo, desde la música y la gimnástica hasta la dialéctica, y luego se le ha sometido a las más complejas pruebas sobre todo de carácter y es capaz de mantener la armonía de los tres elementos de su alma (razón, valor y pasiones), además de cumplir con el perfil filosófico, el hombre justo, es, finalmente, quien debe gobernar al Estado.

No obstante esa claridad con que ha desarrollado su pensamiento político, sobre el Estado y el individuo perfecto y justo, no desestima las calumnias a los filósofos en especial sobre su utilidad en el gobierno, concluyendo con que: *nuestro proyecto no tiene nada de imposible ni de quimérico. En cuanto a que su ejecución es difícil, somos los primeros en convenir en ello. [Y que si] su plan de legislación puede ser puesto por obra, es excelente, y que si su ejecución es difícil, cuando menos no es imposible*[265].

Como lo había escrito en la Carta Séptima, al explicar la razón de por qué no ingresó al servicio público para el que estaba destinado por ser hijo de una familia aristocrática, debido a la mala gobernanza de los Estados, Platón finalmente encontraba con su ingeniería del Estado perfecto y la teoría del filósofo-rey una respuesta a esa inquietud de su edad temprana. Cabe aquí recordar sus palabras:

En efecto creía que éstos iban a administrar la ciudad

262 Ibidem p. 132.

263 Ibidem p. 133.

264 Ibidem, p. 133.

265 Ibidem, pp. 144 y 146.

> *llevándola de un estado injusto hacia la vía justa […] Al examinar yo estas cosas y a los hombres que se dedicaban a los asuntos políticos, así como las leyes y las costumbres cuanto más profundamente lo estudiaba y más avanzaba en edad, más difícil se me hacía realizar una buena administración política […] Acabé por darme cuenta que todas las ciudades actuales están mal gobernadas en su totalidad*[266].

Y es aquí donde agrega su conclusión, que representa la piedra fundamental de su pensamiento político, cuando, siguiendo a su maestro Sócrates, señala que los males que aquejan a las ciudades por su mala administración no cesarán hasta que gobiernen los filósofos o los políticos se pongan a filosofar[267].

Una oportunidad de probar su teoría del buen gobierno con el filósofo-rey se le va a presentar por una invitación para educar en la filosofía al tirano de Siracusa, en Sicilia, a fin de someter sus ideas a la prueba de la práctica. Este es el contenido principal de su famosa Carta Séptima.

El viaje a Siracusa

En ese documento, Platón relata que recibió una invitación de un exalumno de él en la Academia, de nombre Dión, quien había convencido a su pariente el tirano Dionisio de Siracusa para ser entrenado en la filosofía y llegar a ser un filósofo-rey, lo que para Platón representaba una buena oportunidad de poner en práctica sus teorías: *pues si debiera intentarse alguna vez poner en ejecución estas ideas sobre las leyes y el gobierno, era ahora justo el momento de intentarlo, dado que me bastaría con convencer a un solo hombre y hubiera logrado ya la suma*

266 Platón, 2015, p. 280.

267 Ibidem, p. 281.

de todo bien[268].

Al llegar a Siracusa, Platón encontró *una tiranía que no parecía la adecuada para mí ni para mis doctrinas*[269]. La Corte de Dionisio estaba llena de sedición y calumnias respecto de Dión, a quien al cuarto mes de su llegada acusaron de estar tramando una conjura contra el tirano y fue exiliado al Peloponeso, lo que lo dejó muy preocupado de que pudieran acusarlo de haber participado como cómplice en esa conjura. Pero Dionisio lo recibió, reconfortó y pidió que se quedara, lo que le resultaría provechoso al tirano.

Sin embargo, esto no resolvió el problema de las calumnias de la Corte que provocaron dos veces la salida de Platón de Siracusa, y dos veces su regreso, sumado a ello el distanciamiento y desencuentro entre Dionisio y Dión, hasta que desistió finalmente, al comprobar que resultaba imposible educar en la filosofía a un tirano, mucho más preocupado en preservar y ejercer su poder que en aprender filosofía, y regenerar su alma, ya que se requiere *de un esfuerzo tan grande y el régimen diario tan ordenado que debe aplicarse al asunto, lo consideran difícil e imposible para ellos, y ni siquiera son capaces de intentarlo*[270].

El fracaso de la misión de Siracusa, que le dejó *un odio tremendo a mis andanzas y a mi fiasco en Sicilia,*[271] tendría, sin embargo, un efecto positivo en Platón y en la historia del pensamiento político: hacerlo repensar su filosofía política con sentido autocrítico y advertir que la idea de educar en la filosofía a un hombre con tanto poder como el tirano Dionisio resultaba impracticable. Esto provocó un cuestionamiento sobre las circunstancias propicias para enseñar filosofía en ese contexto político de excesivo poder. Y ese cuestionamiento lo llevó a elaborar el tratado de *Las Leyes* en el que hará varios ajustes a su *República o de lo Justo* y desplazará la figura central del filósofo-rey hacia la del legislador.

---

268 Ibidem, p. 284.

269 Ibidem, p. 285.

270 Ibidem, p. 304.

271 Ibidem, p. 318.

El Político

Este es un diálogo de transición que escribe Platón entre su *República o de lo Justo* y *Las Leyes*, en el que el tema central es investigar las características que debe tener un hombre de Estado para gobernar bien a su comunidad. Además, retoma el tema de las distintas y posibles formas de gobierno que inicialmente contiene en su *República* y abundar en ello para justificar a la monarquía como la mejor de todas y a la democracia como la peor.

Para explicar las funciones que debe tener un político apto para gobernar, recurre a una metáfora del tejedor.

> ¿Quieres que recurramos al arte del tejedor? *[…] a estas telas formados por el simple entrelazamiento los hemos denominado vestidos; en cuanto al arte que se refiere a la confección de los vestidos, ya que al arte que se ocupa del gobierno de las ciudades le hemos llamado política, démosle el nombre de la cosa misma: arte de la vestimenta. Digamos finalmente que el arte del tejedor, siendo con mucho la parte más considerable del arte de confeccionar los vestidos, no difiere más que por el nombre de esta arte de la vestimenta, absolutamente como hemos dicho que el arte del rey difiere del político*[272].

El tejedor es el que une y separa las fibras, divide y reúne, retuerce y endereza, concibiendo su unidad en el seno mismo de la diversidad, de tal suerte *que cuando la parte del arte de reunir, que se relaciona con el arte de trabajar la lana, formada por el entrelazamiento perpendicular de la trama y de la urdimbre un tejido, llamamos a éste un vestido de lana, y al arte de fabricarlo el arte del tejedor*[273].

En otras palabras, *el verdadero hombre de Estado como veremos, se parece al tejedor genuino en un sentido peculiar: como él, debe reunir naturalezas (hilos de lana) diferentes en una textura uniforme y con*

272 Ibidem, p. 318.

273 Ibidem, p. 320.

la urdimbre y trama de las cualidades humanas, debe tejer en el telar del tiempo el material viviente de una sola sociedad[274].

Como puede advertirse con la metáfora del tejedor, Platón comienza a flexibilizar la rigidez de su filosofía política al pasar del filósofo-rey absolutista, que sólo él conoce el concepto del Bien Supremo y lo aplica verticalmente a su comunidad, al monarca que es un tejedor de la unidad en la diversidad social y política. Este tránsito se consolidará en su texto de *Las Leyes,* escrito en su vejez.

Las Leyes[275]

Obra ya de madurez, incluso edad avanzada de Platón (más de 70 años), fue publicada post mórtem por un alumno y amanuense, Filipo de Opus, a un año de su fallecimiento (347 a. de C.) y concebida en sus orígenes durante el intento de educación de Dionisio en Siracusa[276].

Es todo un tratado tan importante como el de *La República o de lo Justo*, en el que va a alterar varios aspectos de su pensamiento político anterior contenido en ésta. Si bien algunos autores[277] consideran que se trata de un complemento del primero, en realidad consiste en un nuevo intento de armonizar su filosofía política de *La República*, ahora con la filosofía del derecho de las leyes, eso es, el poder con el derecho y sentar las bases de un Estado de derecho en el que *se ajuste el gobierno a la ley, como el servidor de la ley soberana y no la ley al gobierno, como el instrumento de un gobierno soberano*[278].

Esta es ciertamente la mayor contribución de *Las Leyes* a la historia del pensamiento político, algo que ciertamente no derivó de las enseñanzas de su maestro Sócrates, por lo que se trata de una auténtica aportación exclusivamente platónica.

---

274 Barker Ernts,1970, p. 319.

275 Véase Platón, 1998.

276 Uno de los mejores análisis de *Las Leyes* de Platón puede encontrarse en Barker Ernst, 1970.

277 Entre otros Ernest Barker, 1970 pp. 338-444.

278 Ibidem, p. 351.

Probablemente, el mayor cambio de su anterior diálogo sobre *La República* se encuentre en el mismo concepto de justicia, pieza clave, como se expuso anteriormente, en el pensamiento político de Platón y que se refería a la rigidez de su Estado estamentario en el que debía mantenerse el orden de los tres estamentos o clases: los trabajadores, los guardianes y los gobernantes sin posibilidad de movilidad social alguna entre ellos. Cada órgano estaba confinado a su propia función, de tal suerte que el órgano político estaba desprovisto de derechos sociales y económicos (no propiedad privada y comunidad de mujeres e hijos) y el órgano social carente de derechos políticos para participar en el gobierno del Estado.

Por el contrario, en *Las Leyes* la justicia se equipara a la armonía entre los distintos órdenes y deja de tener un papel diferenciador. El ideal platónico en esta nueva visión consiste *en una unión armoniosa de los distintos elementos (una visión ya prevista en El Político) en lugar de una diferenciación de la unidad en diferentes funciones*[279]. De modo que este tema representa un gran cambio en su pensamiento.

Se presentan ajustes en el programa educativo donde ahora la educación definida por Platón como: *una disciplina bien entendida que por vía de entretenimiento conduce el alma del niño a amar aquello que, cuando sea grande deberá hacer de él un hombre cabal en el género de ocupación que ha abrazado*[280], deberá impartirse con diferenciación de los sexos, si bien se mantiene la innovación de gimnasia, música, matemáticas, cálculo y geometría antes de la dialéctica, y se mantienen las prohibiciones de los poetas como Homero o Hesíodo, contrarios al espíritu educativo. De esta manera la educación es *el arte de atraer y conducir a los jóvenes hacia lo que la ley dice ser conforme con la recta razón y a lo que ha sido declarado tal por los más sabios y más experimentados ancianos*[281].

Otra innovación, se localiza en las distintas magistraturas[282], de

279 Ibidem, p. 344.

280 Platón, 1998, p. 28.

281 Ibidem, p. 39.

282 Ibidem p. 6.

las que Platón en *Las Leyes* proporcionará un listado (Libro VI) que comprende: 1) Guardianes de las leyes para proteger la legislación establecida, dando origen a un *Consejo Nocturno* formado con un grupo selecto de ciudadanos integrado por los *sacerdotes más virtuosos del Estado con tareas moralizadoras y pedagógicas, que, aunque no tienen funciones ejecutivas, juzga y emite su parecer en tan delicadas cuestiones*[283]*; 2*) Los jefes del ejército; 3) El Senado, compuesto de 360 senadores; 4) Los sacerdotes y sacerdotisas para el culto a los dioses y en los templos; 5) Guardianes del orden civil como ediles, vigilantes de mercados y agrónomos para el resto del territorio; 6) Una magistratura educativa que dirige la gimnasia y la música.

La mayor contribución de este tratado se encuentra en los Libros correspondiente a su Filosofía del Derecho, en la que investiga el origen de la ley en la solución de los conflictos entre las costumbres de los ancestros, una legislación para la fundación de las ciudades que fuese asequibles y conocida a los ciudadanos con exposición de motivos o proemios explicativos; varios capítulos sobre derecho civil (personas y obligaciones), comercial y uno aparte para el criminal con fuertes sanciones, sobre todo para los actos impíos (Libros IX, X, XI y XII).

Destaca en esta nueva teoría jurídica su derecho constitucional, en donde introduce por vez primera el concepto de la constitución mixta que evite los extremos de la dictadura despótica persa al margen de la ley, de un lado, y el libertinaje ateniense sin freno, del otro.

Dice Platón que:

> […] *hay en cierta manera dos clases de constituciones políticas de las cuales nacen todas las demás; la una es la monarquía y la otra la democracia. La monarquía entre los persas y la democracia entre nosotros los atenienses, aparecen con todo el desarrollo posible; y casi todas las demás constituciones son, como decía, composiciones y mezclas de estas dos. Ahora bien, es absolutamente imprescindible que un gobierno tome de la una y de la otra,*

283 Ibidem pp. 10 y 11.

si se quiere que la libertad, la cultura y la concordia reine en él; y aquí quería yo venir a parar, cuando decía que un Estado en que no se encuentren estas tres cosas, no puede ser un pueblo culto[284].

En relación con Grecia, va a proponer una Constitución que reúna lo mejor de la monarquía espartana y de la democracia ateniense, pues *gracias a este equilibrio es posible lograr la triple exigencia de un Estado próspero, a saber: la concordia, la libertad y la elevación cultural*[285].

Con Platón la historia del pensamiento político adquiere toda una nueva dimensión. No solamente ha retomado la ruta filosófico-política de su maestro Sócrates en el desarrollo del pensamiento sobre la política con un fuerte basamento ético, ahora desarrollado con su teoría de la justicia que aplica al Estado y al individuo, sino que ha resuelto la vinculación, apenas esbozada y planteada por Sócrates en su *Apología*, sobre el conocimiento, esto es, su epistemología y el quehacer de la política con la teoría del filósofo-rey, para el que además ha diseñado todo un programa educativo.

En otras palabras, a la inquietud socrática sobre quién y cómo debe gobernar, ha dado una cabal respuesta: el hombre primero entrenado como guardián que ha completado su formación como filósofo con la dialéctica y ha sido sometido a duras pruebas de temple y carácter para poder asumir las riendas del Estado.

Pero ahí no ha quedado su aportación al pensamiento político, pues después del fracaso de Siracusa, donde puso a prueba su teoría política y trató de educar en la filosofía a un tirano, revisa todo su esquema filosófico y lo ajusta en su edad madura con el tratado de *Las Leyes,* donde incorpora la figura del legislador, y con ella de la ley y el derecho como dique de contención del poder, rematando con su teoría de la constitución mixta compuesta de dos elementos antagónicos: monarquía (Esparta) y democracia (Atenas).

Otra parte muy importante de su legado es, desde luego, la Academia como el primer centro de estudios filosófico-políticos, en

284 Ibidem, p. 65.

285 Ibidem, p. 4.

el que ha formado a su heredero intelectual, Aristóteles, tema del siguiente capítulo.

La extensión y profundidad del pensamiento político de Platón, y el hecho de que sus antagonistas y enemigos intelectuales, los sofistas, no hubiesen dejado obra escrita perdurable que pudiera funcionar como una suerte de contrapeso, y que, por el contrario a su discípulo preferido, Aristóteles diera continuidad a su filosofía, fueron todos ellos factores que expandieron el platonismo no sólo más allá de sus fronteras de nacimiento y crecimiento en Atenas, sino hacia toda la Hélade y hacia otros lugares y épocas de la historia del pensamiento político, como fue durante la Edad Media con San Agustín.

Al exponer a este pensador en el siguiente volumen de esta serie, veremos cómo adopta y adapta algunas de las ideas centrales de Platón, concretamente su teoría de la luminosidad de las ideas puras y perfectas gracias a los rayos del sol, que describió en su metáfora de la caverna, a su teología, y su concepto de Dios como faro iluminador del mundo. Durante los primeros cinco siglos de la Edad Media, esto es del V al X d. de C., habremos de ver el surgimiento de una nueva corriente de pensamiento correspondiente al neoplatonismo que se extenderá en diversas y nuevas oleadas durante siglos por venir.

No obstante, el influjo platónico no estuvo tampoco exento de la crítica, incluso de duros ataques en el mismo campo de la filosofía, sobre todo en la medida en que, entre otras, su teoría del Estado estamentario y rígido perfecto sirvió como sustento de ideologías totalitarias que cobrarían ímpetu en la época de las conflagraciones mundiales durante el siglo XX, señaladamente antes y durante la Segunda Guerra Mundial.

Otro filósofo, Karl Popper elaboró una poderosa argumentación en contra de lo que estimó eran los enemigos de la sociedad abierta, Platón, Aristóteles, Hegel y Marx. Publicada en 1945, su célebre "The Open Society and its enemies" ("La Sociedad Abierta y sus Enemigos") es una narrativa que confronta a la inevitabilidad histórica acorde con un plan superior, calificada de "historicismo" acorde con el totalitarismo, con las ideas liberales de la democracia, la defensa de los derechos del individuo y la igualdad ante la ley.

En la parte correspondiente a Platón, Popper dirige sus dardos sobre todo a su teoría de la justicia aquí expuesta. Como vimos, la

justicia platónica está fuertemente asociada con el Estado perfecto y estamentario, compuesto de tres clases: trabajadores, guardianes y gobernantes, y es completamente rígido, no puede darse movimiento social alguno porque atenta contra el interés del Estado y su armonía. Cualquier cambio amenaza a su integridad y, por lo tanto, es moralmente malo e injusto. Por lo tanto, como bien señala Popper, en Platón *el criterio de moralidad es el interés del Estado. La moralidad no es sino higiene política*[286].

Todas las partes del Estado deben mantenerse en su lugar, *todas las partes perfectamente ajustadas entre sí, esto es [según Platón] armonía. Esa es la virtud universal a la que Platón da el nombre de "justicia". Su procedimiento es perfectamente compatible con el punto de vista de la moralidad totalitaria, que, por otra parte, lo justifica plenamente. Si el individuo no es sino una pieza dentro de un engranaje, entonces la ética no será sino el estudio de la forma más adecuada de ajustarlo al todo*[287].

Y concluye Popper: *Detrás de la definición platónica de justicia se halla, en esencia, la exigencia de un gobierno de clase totalitario y la decisión de ponerlo en práctica*[288].

De esta manera quien tiene y controla la jefatura del Estado es quien decide lo que perjudica o beneficia a la estructura estatal, en suma, quien determina el interés del Estado al que deberá sujetarse el individuo y la comunidad.

ARISTÓTELES

286 Popper Karl, 1957, p. 128.

287 Ibidem, p. 129.

288 Ibidem, p. 113.

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

La época en que vivió Aristóteles (384 al 322 a. de C.) se caracteriza por un espacio donde las estructuras del régimen democrático de Atenas han pasado por su mejor momento de consolidación y entran en franco declive con la conquista de Macedonia.

Él mismo plantea en la descripción de la Constitución de Atenas los problemas institucionales que enfrenta la democracia ateniense, junto con la debilitada posición de esa polis con respecto al resto de las ciudades helenas ante su derrota con Esparta, y los intentos fallidos por recuperar capacidad de control sobre algunas ciudades que voltearon a ver a Esparta o, incluso, al imperio Persa.

De esta forma, la posición de Atenas era vulnerable, no únicamente por haber perdido con los lacedemonios, sino fundamentalmente porque los conflictos internos y el rompimiento de sus alianzas generaron un escenario adverso no únicamente con respecto a su contexto geopolítico, sino fundamentalmente al interior de ella misma, dando paso a un gobierno tiránico que duraría algún tiempo antes de la restitución democrática.

Además, podemos encontrar una reconfiguración de fuerzas que modifican la capacidad de poder de Esparta, pues también se ve debilitada ante una dinámica cambiante de las formas en que se hace la guerra y el empoderamiento de ciudades como Tebas, ante quien pierde su posición hegemónica en un conflicto posterior.

Es en ese contexto en el que vivió Aristóteles quien, a diferencia de nuestros dos anteriores pensadores, no nace en Atenas, sino en Estagira, vecindad con Macedonia en el norte. Este reinado se estaba convirtiendo rápidamente en un espacio de poder con capacidades militares que, a la larga, resultan fatídicas para la Hélade, pues es en este siglo cuando se instaurará el dominio de Alejandro Magno, alumno del reconocido filósofo.

De Estagira, Aristóteles es llevado muy joven por su padre, Nicómaco, a Atenas. Conoce a Platón, cuando todavía el pensamiento socrático es estudiado, a 32 años de la muerte del maestro, por lo que a través

de la Academia tiene una influencia importante en su formación. Sin haber sido formalmente un alumno socrático, Aristóteles interpretará dicho pensamiento de una manera completamente distinta a la que Platón había estructurado, abandonando el idealismo de éste por el realismo que había aprendido de Nicómaco.

A la muerte de Platón dejará la Academia para retirarse a dar clases a las costas de Asia Menor (Turquía) antes de ser invitado por Filipo II a su Corte para convertirse en instructor de su hijo Alejandro.

Después de esa experiencia, Aristóteles regresará a Atenas, donde funda el Liceo, una escuela que se confrontó a la Academia platónica, así como a otras escuelas que se habían instaurado a semejanza de la segunda. El Liceo configuró uno de los espacios de conocimiento empírico y teórico más relevantes de Atenas, debido a los recursos que logró conformar, incluyendo una biblioteca y un zoológico que fue fuente de estudio. Recientemente se descubrió el lugar del Liceo, justo a un costado del museo de antropología de la Atenas contemporánea.

Es en ese contexto en que Aristóteles configura su crítica al pensamiento platónico, así como su interpretación de Sócrates, para pensar no en términos de las ideas abstractas, sino en la forma de una creciente racionalidad y relativismo, que su experiencia con su padre le había heredado..

El análisis de Aristóteles sobre las formas de gobierno, por un lado, así como de la configuración que tienen en términos constitucionales, parte del supuesto de la existencia de una ciudad cuyos elementos básicos son las personas ubicadas en unidades familiares y a partir de ellas se conforman otras unidades que van generando la estructura social y económica de la ciudad.

En ese sentido, al afirmar que el individuo es un *animal político*, también lo hace en el sentido del contexto histórico en que vive. Su experiencia le deja ver que los únicos que, a pesar de sus confrontaciones, asumen esa característica son los helenos, por lo que cualquier extranjero podría ser un bárbaro, pues no tendría ni el interés público, ni la virtud para poder moldear sus valores en el contexto de la democracia.

Si bien en los momentos en que Aristóteles vive en Atenas ya no podríamos considerarla una democracia plena, como lo fue en el siglo de oro de Pericles, aún había reglas que, a pesar de la especialización

de las funciones de gobierno, seguían siendo relevantes para la incorporación de las personas a varios espacios de decisión.

En una primera instancia, podemos encontrar algunos cambios en la democracia que vive Aristóteles en Atenas, como, por ejemplo, los efectos de la reducción de ciudadanos en la *Ekklesia*, que llevó a una estructura casi oligárquica donde diversos personajes controlaban a los grupos que votaban no únicamente en esa asamblea, sino en otros espacios de decisión, incluidos los juzgados.

Esto también influyó para asegurar un carácter nacionalista o patriótico de la democracia ateniense, pues ahora se pedía que hubiese ciudadanos cuyos padres hubieran sido personas nacidas en Atenas, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, cuando los ciudadanos podían ser también personas con padre o madre extranjeros.

Aristóteles vivió en una Atenas que distaba mucho de ser el imperio que heredó las condiciones en que vivió Sócrates, o la potencia que configuró las relaciones en un área que derrotó a Persia sin la ayuda de los espartanos, lo que determinó el momento en que vivió Platón, pues ahora Atenas tenía que compartir su poder económico y militar con nuevos actores que comenzaban a fortalecerse, fuera incluso de las potencias con que Atenas había interactuado en los trescientos años previos.

El control de Atenas comenzó a declinar nuevamente, hasta que fue derrotada en el 334 a. de C. por el ejército del rey Filipo II, quien aprendió de las experiencias de los ejércitos de las ciudades griegas y mejoró la forma en que se organizaban y atacaban, así como su armamento. Al mismo tiempo que analizaba las distintas formas en que las ciudades decidían ir a la guerra y sus estructuras políticas.

Filipo II se planteó el reto de conquistar a las ciudades de la Hélade a partir de la observación que hizo del comportamiento de Tebas durante un tiempo en que estuvo cumpliendo funciones de gobierno en esa ciudad, por lo que pudo analizar la forma en que se conformaba al ejército, el entrenamiento y equipo, así como su base de mercenarios. Pero también pudo analizar las formaciones de los ejércitos de la Hélade, en las conocidas *falanges* (formación de infantería dotada de lanzas denominadas *sarissa* utilizada en la guerra contra Persia) como estrategias de ataque y defensa, que eran características comunes a casi todas las ciudades que tomaban como base el éxito militar de

Esparta y Atenas.

A partir de esa condición aprendió de las experiencias de los ejércitos de las ciudades griegas y mejoró la forma en que se organizaban y atacaban, así como su armamento, equipo e incentivos.

El plan no era únicamente la expansión de Macedonia, sino su fortalecimiento interno ante los reclamos al trono que varios familiares hacían, lo que le permitió consolidarse al interior, asumir autoridad política y militar, y adentrarse a la región helena para dominarla a partir de las estrategias militares que instrumentó. Si bien no pudo hacerse de la mayor parte de la región desde el inicio, a pesar de triunfos sobre ciudades sobresalientes, lanzó varias campañas hasta que logró pasar por el centro de la región helena y hacerse de otras ciudades hacia el sur (Guerra & Espelosín, 2004).

Atenas buscó espacios de negociación con Filipo II para contener su avance, pero Macedonia logró someter a ciudades que le proveyeron de minerales, alimentos y madera, con lo que aseguraron la cadena de suministros para una guerra de mayor alcance. La liga Calcídica, que era liderada por Olinto y que había sido aliada de Filipo II, rehízo su alianza ante el empoderamiento de Macedonia, buscando a Atenas, pero fue arrasada en represalia, con lo que se envió un mensaje al resto de las ciudades griegas para asegurar su lealtad.

Filipo buscó el mejor momento para conquistar a Atenas y lo logró en el 346 a. de C. (cuando Aristóteles contaba con 38 años de edad), obligando al gobierno de la ciudad a plegarse al dominio macedónico. Logró lo anterior en el contexto de su debilitamiento ante la derrota y el rompimiento de la Segunda Liga, a lo que le siguió un sucesivo avance de Macedonia sobre ciudades helenas, que iban cayendo poco a poco ante el asedio extranjero. Varias de esas ciudades eran parte de la alianza ateniense, por lo que cada pérdida implicaba un creciente debilitamiento que era aprovechado por el ejército invasor.

Avanzó casi sin resistencia hasta la zona del centro de la Hélade, donde Esparta y Atenas tenían una posición dominante, a pesar de algunas derrotas que sufrió, sin embargo, encontró oposición militar, lo que le obligó a detener el avance y reubicar prioridades. En ese sentido, regresó a la península Calcídica para fortalecer su posición y acabar con los apoyos que sus enemigos generaban en la política local macedónica, eliminando también las alianzas que Atenas man-

tenía en la región.

Después de ello, regresó nuevamente hacia el sur en su objetivo de debilitar a Atenas, tanto política como militarmente, sin tener que confrontarse con ella. En su avance, se fue haciendo de varias ciudades que eran estratégicas en la cadena de suministros ateniense, por lo que ésta se vio obligada a comenzar a plantear la necesidad de un acuerdo de paz con Macedonia, lo que se hizo inminente cuando Filipo II se hizo de la región donde se ubicaba el Oráculo de Delfos, que era el centro de la política religiosa, sin la que cualquier decisión podría ser riesgosa por no contar con el apoyo manifiesto de los dioses.

Atenas se vio obligada, debido a su debilidad militar, a firmar un acuerdo de paz con Filipo II, que incluía un objetivo que también Alejandro buscó en su momento, que era que Atenas aportara soldados al ejército macedónico a través de un mecanismo de alianza defensiva que se activaría en caso de que alguno de los dos actores sufriera una agresión externa. Por eso la idea simbólica de una guerra contra Persia, como venganza por las acciones sufridas en el pasado.

Al firmar el acuerdo de paz, Atenas aceptaba de manera implícita el dominio de Filipo II sobre la Hélade a cambio de no ser sometida como el resto de las ciudades, con la idea de mantener su gobierno y su limitada influencia sobre algunos espacios, pues en la medida en que avanzaba, el rey macedonio cambiaba la correlación de fuerzas interna en cada ciudad o región, empoderando a viejos actores y reduciendo o aniquilando a otros, lo que le permitió ser el fiel de la balanza en política interna.

El siguiente objetivo fue Esparta, a la que derrotó posteriormente, dejando sin defensas al resto de las ciudades helenas. Finalmente, firmó un acuerdo con los persas, así como con líderes de Asia menor para poder ampliar su capacidad de poder en la región y avanzar en un segundo momento sobre ellos (Droysen, 1990). Conformó la Liga de Corinto, en la que incorporó a las ciudades conquistadas, replicando las ligas que habían generado poder a Atenas y con ello pudo regresar a Macedonia a rearticular su base de apoyo para una siguiente etapa que ya no pudo realizar.

Filipo II configuró la Liga de Corinto y la Liga de la Paz como un mecanismo para garantizar la unidad de las ciudades griegas en torno a él, pero también para dotar de legitimidad y legalidad a su presencia

al interior de la región, además de que le permitía asentar un dominio que se basaba no únicamente en su presencia militar, sino en acuerdos que permitieran la aceptación helena de su alianza y su proyecto posterior para atacar a Persia.

Dichas estructuras dotaron de institucionalidad a los procesos de toma de decisiones conjuntos, además de que se aceptaba la condición de Macedonia como igual, en el contexto de un conjunto de ciudades que siempre la habían visto como inferior por su condición bárbara, lo que fue uno de los más importantes logros de Filipo II en esta campaña. En ese sentido, contó con la alianza de Isócrates al interior de la *Ekklesia*, enemigo de Demóstenes, y quien mantuvo una posición favorable al rey macedónico.

Grupos antimacedónicos

Ante esos avances macedónicos se generó en Atenas y en muchas otras ciudades, como reacción, un movimiento antimacedónico que puso en peligro a Aristóteles, pero que no tuvo éxito en evitar el avance de Macedonia sobre las ciudades helenas. Este movimiento tuvo varios momentos de incidencia en las decisiones sobre la guerra contra el conquistador, a partir de la configuración de un patriotismo que era enarbolado como parte de la grandeza ateniense anterior.

En el contexto ateniense, Demóstenes era uno de los líderes de este movimiento antimacedónico, de hecho, buscó en varios momentos llevar a Atenas a una nueva guerra contra Macedonia, pero fueron derrotados, junto con Tebas, en episodios donde Alejandro ya era parte del ejército de su padre (Mogens Herman Hansen, 1999).

Los grupos antimacedónicos atenienses no lograron articular una posición de fuerza contra el avance de Filipo II, pero Demóstenes ubicó cuatro momentos decisivos en la pugna contra Macedonia, en los que emitió sus discursos contra Filipo II, llamados *Las Filípicas*. En ellas hace diversas denuncias sobre las intenciones macedónicas, llamando a los atenienses a la acción, pero no logró generar acciones concretas contra el avance de Filipo, más que con la primera, donde algunos grupos se movilizaron para impedir el paso del emperador por las Termópilas.

En el primer discurso ante la *Ekklesia*, Demóstenes busca explicar la aparente intención de Filipo interesado en apoyar a los griegos en la primera guerra sagrada, donde el objetivo era recuperar terrenos

aledaños a Delfos que habían sido tomados por otra ciudad, para mantener el santuario fuera del alcance de grupos que pudieran dañarlo. Pero el célebre orador aclara que la acción no es desinteresada y que condicionará la posición de Atenas en el futuro, por lo que se debería rechazar la oferta y enviar un ejército para contener su avance.

El segundo discurso se da en el contexto del cambio de alianza de la liga de Calcídica, antiguos aliados de Filipo, pero que ahora se movían al lado ateniense, por lo que el rey macedonio acabó con Olinto, de ahí el nombre, las Olintianas, de las tres alocuciones de Demóstenes. En la segunda filípica plantea una idea que será el estigma de Atenas, cuando dice "dormimos atenienses", ironizando por la falta de acción por parte de la ciudad.

La tercera filípica se dio con motivo de una nueva guerra sagrada, debido al robo de la riqueza de Delfos, lo que obligó a Filipo a intervenir, pero también generó resistencia por parte de Atenas y otros aliados como Tebas. En su discurso, Demóstenes plantea la idea de una alianza con Tebas para contener a Filipo y evitar la inminente conquista de Macedonia sobre las ciudades helenas. Se dice que Demóstenes peleó en la alianza de Atenas y Tebas contra Filipo, pero no figuró en la batalla.

Finalmente, Filipo II impuso a Atenas, a partir de un tratado de paz que Demóstenes trató de boicotear, un conjunto de condiciones, como ir en el auxilio de Macedonia en sus conflictos con otras ciudades, además del pago de impuestos y otras concesiones que resultarían relativamente onerosas para la ciudad. Permitió a Atenas mantener su forma de gobierno, pero con una condición de control sobre los temas que se trataran y que pudieran dañar la posición macedónica, aunque al final, con Alejandro, la autonomía ateniense se desfiguró debido a la supresión de diversas instituciones democráticas y la instauración de un gobernador designado por el imperio (Sancho, 1991).

En la práctica, esta condición sobre la democracia ateniense que había sido recientemente restaurada acabó por generar una crisis al interior de los grupos de poder, que se profundizó por la división en torno a aceptar el halo macedónico o luchar contra él, a pesar de la clara condición de inferioridad del ejército ateniense. Al final, a su pesar, la *Ekklesia* decidió la firma de la alianza con Macedonia, incluidas las fuertes imposiciones que ésta impondría a ella, lo que

implicaba también el fin de las instituciones democráticas.

Al lograr la sumisión de la Hélade y el control de sus estructuras de poder, Filipo II regresó a Macedonia y no volvió más a las tierras conquistadas, a pesar de su proyecto expansionista, contra los persas y otros grupos. El asesinato de Filipo II ha sido tema de controversia entre los recuentos históricos, lo cierto es que, a su muerte, Alejandro logró mantener el control de los espacios conquistados por Macedonia y los amplió adentrándose en Asia (Natali, 2013).

Alejandro conocía el terreno de la Hélade porque había participado en diversas campañas contra las ciudades, lideradas por su padre, e incluso había sido impuesto como gobernante en algunas de ellas. Al igual que su padre, sabía que debía contener las revueltas que podrían surgir y rehacer la paz en la Hélade para asegurar control y poder dirigirse hacia el este adentrándose en Asia (Flower, 1991).

Una vez que Alejandro fue proclamado rey, se abocó a acabar con la inestabilidad que la muerte de su padre había generado, pero lejos de ser el gobernante prudente y cauto que Aristóteles recomendaba, lo hizo enviando el mensaje de la necesidad de usar la fuerza si las condiciones así lo requerían, siguiendo un comportamiento de un maquiavélico antiguo más que de un aristotélico de su época.

Alejandro había planteado en diversos foros el disgusto con la expansión de su padre, que no le estaba dejando espacio para cuando él tuviese que gobernar, por lo que su objeto fundamental era extender sus dominios más allá de la misma Persia, pasando por encima de ella.

Para ello necesitaba no únicamente estabilizar al imperio en la región de la Hélade, al cabo ya lo habían reconocido como uno de ellos y no como un bárbaro, sino que también requería de sus ejércitos, por lo que al establecer acuerdos de paz con los helenos también conformó mecanismos para asegurar que fueran con él ejércitos griegos en su expedición a Asia. Por ello, la primera campaña que Alejandro desarrolló fue para asegurar el dominio sobre la Hélade, lo que le permitía no únicamente el control sobre la entrada a su propio reino, sino también poner un pie en Asia a partir de la zona jónica en la actual Turquía.

Por ello, avanzó para mantener su dominio sobre el centro de la Hélade, pero algunas ciudades se sublevaron, como Tebas y Atenas, que además de ser democráticas eran referentes militares en la región. Si bien en un principio buscaban sacudirse el dominio macedónico, cuando

Alejandro arremetió contra Tebas y casi la desapareció, el resto de las ciudades aceptaron los términos impuestos por el conquistador y la instauración de un gobierno panheleno bajo su dominio (Flower, 1991).

Esta idea de un gobierno que asegurara el control de toda la región, además de corte monárquico como la que mantenía el gobierno macedónico, contra la que varias ciudades habían luchado, era el fin de la autonomía de las ciudades helenas, pues aunque después tuvieron otros periodos de limitada expansión y resurgimiento, nunca volvieron a ser el tipo de espacios que se habían configurado desde el siglo VI y hasta el III a. de C. (Guerra, 2004).

Una vez recuperado el control de la Hélade, Alejandro conformó una alianza y creó una guerra de venganza contra Persia, asumiendo la existencia de una identidad panhelénica liderada por los macedonios, que más bien fue el pretexto para aglutinar a un ejército que le permitiera ir hasta la India, y también la forma en que la cultura griega se extendió a otras partes del mundo.

Si bien los helenos desconfiaron de los propósitos de Alejandro y varios generales desertaron, la expedición montada permitió que varios de los territorios conquistados mantuvieran elementos de la cultura griega en el futuro, llegando su influencia hasta lo que ahora es Japón. Más allá de la conquista territorial, Alejandro logró establecer a la cultura griega como la base en varias poblaciones, no únicamente a su paso, sino en lo sucesivo.

Los objetivos planteados por Alejandro tuvieron que haberse moldeado, para algunos autores, a partir de su educación y experiencias en la Corte de su padre, donde seguramente Aristóteles fue relevante para que se imaginara al mundo y lo que había en él, además de plantear la posibilidad de acercamiento y fusión de las culturas que conquistaba. Sin la influencia del maestro, difícilmente habría podido dimensionar el tamaño de la empresa que significaba el control de la Hélade, el ataque y derrota de Persia, así como la conquista de Asia hasta la India (Guerra & Espelosín, 2004; Kurke, 2011).

La muerte de Alejandro se dio cuando estaba regresando a Macedonia, como producto de la presión de su propio ejército, y en el momento en que había aglutinado más poder que cualquier otra persona en su época o en cualquiera otra, por lo que, a su deceso, nadie pudo hacerse del reino en su conjunto, sino que se dividió entre los

generales que mantenían control de los territorios. Sin embargo, la raíz griega estaba ya sembrada en esos territorios, pues no únicamente la lengua, la escritura, la escultura, costumbres, etc., se conformaron como la base de esas civilizaciones en el futuro.

Atenas no volvió a ser el centro de poder de la Hélade, a pesar de los intentos de grupos antimacedónicos mismos que se dividieron después del suicidio de Demóstenes, ni volvió a tener la relevancia económica, política, artística y filosófica que asumió desde su configuración como una democracia, pero sigue siendo un espacio referente para el pensamiento occidental, aunque sus instituciones hayan sido muy distintas a las que ahora asumimos como parte de una democracia, pero sus enseñanzas son fundamentales para la forma en que entendemos actualmente el ideal del gobierno democrático y los elementos que giran en torno a él.

2. CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

En su texto, *Aristóteles*, el autor Werner Jaeger[289] escribió*:*

> *Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor del desarrollo intelectual en el tiempo y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y su escuela*[290].

En otras palabras, lo que Jaeger nos quiere decir es que, para

289 Filólogo clásico germano-estadounidense, especialista en la obra de Aristóteles, nació en Lobberich, Alemania en 1888 y emigró a los EE. UU donde murió en Cambridge, Massachusetts, en 1961, a los 73 años.

290 Jaeger Werner. 1980, p. 11.

entender el pensamiento filosófico en general de Aristóteles, y en particular su pensamiento político, resulta indispensable ubicarlo correctamente en su contexto histórico, y sobre todo como el alumno distinguido de Platón en la Academia, pues buena parte de su vida, y desde luego sus ideas, están marcadas, para bien o para mal, por el referente platónico.

Se trata del primer pensador que vive y convive en su escuela con otro gran clásico de la historia del pensamiento político: Platón, pues aunque éste también convivió con su maestro Sócrates, no existía entonces una institución académica, además de que el ateniense no dejó nada escrito, pues, como hemos visto, fue su alumno quien lo seguía en sus reuniones o tertulias de donde tomó el material para sus *Diálogos*. En cambio, Aristóteles sí tuvo a la mano los escritos platónicos, tanto *La República* como *Las Leyes* principalmente, e incluso toda la extensa biblioteca de la Academia, y estuvo también expuesto a la enseñanza de la dialéctica.

La otra enorme diferencia, y al mismo tiempo sello personalísimo de Aristóteles, fue que no era ateniense, a diferencia de sus dos mentores anteriores. Como se dijo en el capítulo del contexto general, nació en Estagira, ciudad del norte de la Antigua Grecia, en la península Calcídica, en la frontera con Macedonia. Este país tendría un importante papel en su vida, pues ya desde su nacimiento, en 384 a. de C., Grecia en general, y Atenas en particular, estaban amenazadas por la conquista del macedonio Filipo II, que se consumó primero en la batalla de Queronea en 338 a. de C., cuando Aristóteles, de 46 años, acababa de dejar la Academia de Platón en Atenas y se había instalado en Assus, frente a Lesbos, en Asia Menor, y luego el hijo de aquél, Alejandro, la consolidó en 323 a. de C.

Incluso el padre de Aristóteles, Nicómaco, fue un eminente médico en la corte de Macedonia[291], quien instruyó e inició la educación de su hijo en la observación empírica del mundo natural,[292] lo que habría de

291 Nicómaco fue el médico personal y amigo del rey Amyntas III, padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno, todos soberanos en Pella, Macedonia. De esa amistad muy probablemente nacería el conocimiento que tuvo Filipo II sobre Aristóteles para invitarlo como educador de su hijo Alejandro. Véase Staikos K. Sp. 2016, p. 2.

292 Nicómaco escribió dos tratados sobre temas médicos y de física y naturaleza

marcarlo de por vida, puesto que lo condujo, como jónico que era, hacia la investigación científica de la naturaleza y sus elementos físicos, y como médico, en la disección del cuerpo humano, hasta que a los 17 años lo inscribió en Atenas en la Academia de Platón, en donde habría de permanecer los siguientes 20 años de su vida hasta la muerte de su fundador, en 348/7 a. de C.

Al respecto, de nuevo Jaeger explica:

> *Que un hombre de un talento tan profundamente original haya permanecido durante un periodo tan largo bajo la influencia de un extraordinario genio de naturaleza totalmente distinta, y se halla desarrollado enteramente a su sombra, es un hecho sin paralelo en la historia de los grandes pensadores y quizás de todas las personalidades independientes y creadoras […] Fue su experiencia en el mundo de Platón lo que le capacitó para partir hacia el suyo propio.*[293]

Durante su estancia en la Academia, Aristóteles viviría una suerte de renacimiento ateniense después de la derrota de Atenas en las Guerras del Peloponeso, y cuando la victoriosa Esparta entra ya en declive tras su descalabro frente a Tebas, en la batalla de Leuctra, en 371 a de C. Un renacimiento que se consolidaría con la Confederación Ateniense con su Consejo y Asamblea, lo que hace revivir la actividad política y, consecuentemente, el estudio de la política en la escuela de Platón, a la que había ingresado Aristóteles en 367 a. de C. y en *donde trabajó con el canoso pero todavía vigoroso Platón (entonces un hombre de sesenta años) durante las últimas dos décadas de su larga y activa vida […] creciendo gradualmente como asistente de*

---

a los que tuvo acceso su hijo, además de asistirlo en los procedimientos quirúrgicos, lo que permitió desarrollar en Aristóteles un sentido de permanente contacto con la realidad natural y empírica del mundo, en adición de las lecturas de la enorme biblioteca de su padre, abundante en temas relacionados con la medicina, como las plantas medicinales y otras obras de Hipócrates. Ibidem, pp. 2-7.

293 Jaeger Werner, *1984, p. 19.*

investigación[294].

En la Academia, Aristóteles se familiariza con el estudio de la política con el caso de Siracusa, debido al interés de Platón de convertir a Dionisio en filósofo-rey y el fracaso que lo llevó a la investigación y redacción de *Las Leyes*. De modo que el joven estagirita habría de recoger todo este aprendizaje para después reorganizarlo de diferente manera en su *Ética a Nicómaco* y su *Política*.

Más adelante veremos de qué manera el pensamiento de Aristóteles se va desarrollando en varias etapas[295] a partir de la asimilación del platonismo y gradualmente su separación, hasta la independencia y originalidad de su mente.

A la muerte de Platón, le sucede en la dirección de la Academia su sobrino Espeusipo, cuyas ideas no compartía Aristóteles, por lo que decide dejar no sólo la institución sino Atenas, también debido a los avances de Filipo II sobre Grecia, lo que ponía al joven filósofo en una situación comprometida con los atenienses por sus filias hacia Macedonia.

Entonces, se traslada junto con su amigo Jenócrates a Assos[296], una ciudad en la costa de Asia Menor (hoy Turquía) frente a la isla de Lesbos, gobernada por el tirano local, Hermias, quien había mostrado disposición para ser educado como filósofo rey (como había sucedido años antes con Dionisio en Siracusa), para lo cual el mismo Platón le había recomendado dos alumnos egresados de la Academia: Erasto y Corsico.

---

294 Barker Ernst, *1958, p. xiii.*

295 A decir de Ernst Barker fueron tres: 1) como aprendiz en la Academia de Platón en Atenas, de 367 a 347 a. de C.; 2) fuera de Atenas, en Lesbos, Assos y Macedonia, durante doce años, entre 347 y 335 a. de C.; y 3) de regreso a Atenas, donde fundará el Liceo hasta su salida a Eubea, en total trece años, de 335 hasta su muerte en 322 a. de C. Véase Ibidem, 1958, pp. xi y xii. Estas tres etapas también son reconocidas por Zeller Eduard, 1980, pp. 158-162.

296 Sobre esta parte de la vida de Aristóteles, véase Guthrie W.K.C. 2005, pp. 137-140.

Aristóteles fue bien recibido por Hermias y trabaron tan buena amistad que éste cedió a su sobrina Pytia para que se casara con su filósofo huésped, durante los tres años en que permaneció dando clases en ese lugar (en una suerte de colonia de la Academia platónica). Con Pytia tuvo una hija del mismo nombre en ese lugar, desde donde partiría (a los 40 años) a Lesbos, invitado por su amigo Teofrasto, a quien conoció en la Academia, profundizando en sus estudios de biología, con lo cual concluye un segundo capítulo de su desarrollo intelectual.

Desde Lesbos, Aristóteles es invitado, en 342 a. de C., a Pella por el propio Filipo II de Macedonia para que se desempeñara en la Corte como tutor de su hijo Alejandro, entonces de 15 años de edad, por los siguientes seis años.

De esta manera, Alejandro Magno, el gran conquistador y fundador del primer gran imperio que se extendió desde la Hélade hasta la frontera con India, incluyendo a Persia (castigada por haber peleado contra Grecia), tuvo como maestro al entonces eminente y reconocido filósofo, y éste como alumno nada menos que al hombre que había ocupado la ciudad de Atenas, en donde aquél había vivido buena parte de su vida y en donde se había educado.

No se tiene registro de los estudios que impartiera el filósofo al hijo del gran conquistador Filipo II y si éstos resultaron determinantes en su formación como estadista y emperador; y viceversa, si el alumno, ya rey a los 20 años ante la ausencia de su padre, dejó alguna marca en su maestro que éste recogiera en su libro *La Política,* salvo quizás por sus ideas sobre el reinado absoluto y el rey que es tan grande en la *Areté* que debe ser seguido como a un dios, contenidas en el libro III de ese texto donde afirma:

> *Mientras que la parte no es naturalmente superior al todo, sin embargo la superioridad es exactamente la posición de uno tan sobresalientemente excelente como lo he descrito. Por lo tanto no nos queda más que obedecer a este hombre y aceptarlo como soberano, no de manera alternativa sino absolutamente […] Pero si hay un hombre […] de tal virtud superlativa que la capacidad de gobernar y la virtud de todos los demás simplemente no se compara con las suyas […] Podemos razonablemente considerarlo*

como un dios entre los hombres[297].

A la muerte de Filipo y la ascensión al trono de Alejandro, en 336 a. de C., quien parte en campaña a la conquista de buena parte de Asia al este de Grecia, Aristóteles deja Macedonia y regresa a Atenas bajo la protección del joven emperador y la supervisión de Antipater, gobernante impuesto por éste y favorecedor de la oligarquía. *Es curioso encontrar a Aristóteles una vez más conectado con las ideas de poder personal y gobierno efectivo, y relacionado con él en una amistad personal y cercana intimidad*[298].

Entonces funda su propia escuela, el *Liceo*[299], mientras su amigo Xenócrates llegaba a dirigir la Academia de Platón. *No había deslealtad al establecer su propia escuela que tendría un carácter distintivo de la otra. Estaba marcada (a diferencia de la dialéctica platónica) por el entusiasmo en la investigación empírica; entre otras cosas, Aristóteles fundó la disciplina empírica de la política al poner a estudiantes a describir y analizar 158 constituciones griegas*[300].

Pero, a diferencia de la Academia de Platón, el Liceo no habría de durar mucho tiempo debido a la muerte de Alejandro, el protector de Aristóteles, en 323 a. de C., lo que dio pie al surgimiento en Atenas de un movimiento antimacedónico que incluso llegó a acusar al filósofo y director de la institución del delito de "*asebia*" (impiedad o maldad contra los dioses), el mismo cargo que se había hecho a Sócrates muchos años antes. Por este antecedente, y debido a su pasado repleto de ligas macedónicas, Aristóteles decidió dejar Atenas y emigrar en destierro voluntario a Calcis, Eubea, al norte, donde vivía su madre, ya que, según se le atribuye, dijo: *quería evitar a los atenienses un*

---

297 Rabasa Gamboa Emilio, 1994, pp. 27-28.

298 Barker Ernest, 1958, p. xx.

299 Así llamado por su proximidad de *Lyketos*, el recinto de Apolo. Había en él un paseo cubierto, llamado *peripatos,* que recorría el maestro con sus alumnos mientras impartía sus clases y conferencias, de donde se le conoció como la *escuela peripatética*. Véase Guthrie, W.K.C. 2005, pp. 139-140.

300 Ryn Alan, 2014, p. 37.

segundo crimen contra la filosofía[301], y en donde finalmente moriría en 322 a. de C.

Tanto el contexto histórico general, expuesto en el apartado anterior, como la circunstancia específica de la vida de Aristóteles están marcados por la conquista de Grecia por Macedonia, primero por Filipo II y luego por su hijo Alejandro Magno, y los intentos fallidos de restauración democrática, en uno de los cuales destacó el famoso orador Demóstenes con sus famosas "filípicas" o discursos en contra del invasor macedonio expuestos anteriormente.

Como veremos al analizar su obra, ese contexto, además de su cercanía y preferencia política e incluso amistad con varios tiranos (Filipo, Alejandro, Hermias y Antipater), puso a Aristóteles en una situación de permanente tensión frente al marco democrático ateniense aún subsistente, con la conquista macedónica, donde vivía.

El ya para entonces ampliamente reconocido filósofo, era una extranjero en Atenas, cercano a los conquistadores y autócratas foráneos que chocaban con la democracia del Ática, *extraño en sentimientos con los demócratas atenienses entre los que vivía, sin tener nada en común con el estadista ateniense contemporáneo Licurgo, quien buscaba restablecer la fuerza y el espíritu de su ciudad, y como una figura solitaria que, aunque vivía en Atenas, no era parte de la ciudad y estaba al margen de la democracia ateniense*[302].

Como veremos a continuación, esa contradicción entre las preferencias políticas de Aristóteles y el hábitat democrático en el que vivía, habrían de generar una tensión tan intensa que trasladó y conformó su pensamiento político.

Su pensamiento ético-político

Para entender el pensamiento político de Aristóteles es necesario, como se señaló al inicio de este capítulo, seguir su desarrollo intelectual a partir de las enseñanzas de Platón en la Academia, de cómo las absorbe, luego las critica y finalmente se va desembarazando de ellas para establecer y fincar sus propias ideas.

---

301 Citado por Guthrie W.K.C. 2005, p. 140.

302 Tarn W.W. 1968, citado a su vez en mi libro Rabasa Gamboa Emilio, *2004* p. 24.

De entrada, es necesario destacar que Aristóteles sería un autor mucho más prolífico[303] que Platón (aunque no necesariamente más profundo que su maestro), pues no sólo abarcó a la filosofía política, sino que incursionó en trabajos de Lógica, Metafísica, Ciencias Naturales (sobre todo Física, Botánica y Zoología), Ética, Política, Estética, Historia y Literatura.

Después de la educación empírica que privilegiaba la observación, de su padre, el médico Nicómaco, sin duda fue su ingreso a la Academia a los 17 años lo que sentaría las bases de su desarrollo intelectual.

Es importante señalar que Aristóteles entra a la Academia, una institución básicamente asentada en la filosofía idealista de Platón (su teoría de las ideas puras y perfectas) y la dialéctica como método, con una mente empirista más enfocada hacia el realismo filosófico, que cobrará mayor interés en los estudios que entonces se realizaban sobre la política de Siracusa, como se expuso anteriormente. *Exactamente como la tragedia alcanza su especial naturaleza propia "partiendo del ditirambo"*[304] *y llevado a éste a través de varias formas, así Aristóteles se hizo a sí mismo partiendo de la filosofía platónica*[305].

Durante esta primera etapa, Aristóteles va a reconocer y aceptar la teoría platónica de la recolección y percepción de las ideas pre-existentes que, como vimos anteriormente, arranca con Sócrates y la desarrolla Platón, y con ello del dualismo entre el mundo sensible y el mundo inteligible, que inundará buena parte de su metafísica.

Sin embargo, cabe recordar que el conjunto del universo platónico se integraba con elementos míticos[306] y misteriosos reinos del espíritu, mezclado con algunas ideas de la sofística de Heráclito, Parménides y, sobre todo, Pitágoras. Todos ellos eran elementos no científicos de la

---

303 El número total de trabajos aristotélicos ha sido calculado por Hermippus de Alejandría (c. 200 a. de C.) en 400 y por el peripatético Ptolomeo (c. 1-2 cen a. de C.) en mil libros. Zeller Eduard, 1980, p. 158.

304 Véase al respecto mi texto *Antígona,* 2021.

305 Jaeger Werner, 1984, p. 21.

306 Como los misterios órficos debidos al poeta Orfeo para venerar a Dionisio narrando su sufrimiento en manos de los titanes hasta su muerte por ellos y de donde nace la humanidad con el doble componente de cuerpo y alma.

filosofía de Platón, a los que Aristóteles dirigiría su mente científica-empirista con un enfoque crítico, precisamente cuando en la Academia las *clásicas doctrinas sobre las Ideas, sobre la unidad y multiplicidad, sobre el placer y el dolor, sobre el estado, sobre el alma y la virtud, no eran en absoluto inviolables santuarios en las discusiones de los estudiantes. Esas doctrinas eran objeto de un constante examen, defensa y modificación, a la luz de penetrantes distinciones y laboriosos escrutinios de su validez lógica […] la discusión de conceptos vino a ser el principio esencial de la Academia, juntamente con la tendencia religiosa de la escuela*[307].

Esto significa que toda la epistemología platónica expuesta en el mito de la caverna, su teoría de la justicia, su idea del estado perfecto estamentario gobernado por el filósofo-rey, eran objeto del escrutinio y discusión de Aristóteles con otros compañeros estudiantes en la Academia, con el propósito de confirmarlas o refutarlas.

Su estancia en la Academia fue también un tiempo de clasificación y categorización del conocimiento previo *a fin de compilar un archivo sobre la naturaleza y la creación intelectual*[308]

La siguiente etapa de la transición se inicia a partir de la salida de Aristóteles de la Academia tras la muerte de Platón, marcando con ello una distancia no sólo geográfica, sino también intelectual con su maestro.

Es en esta etapa de transición que Aristóteles critica la central teoría de las ideas de Platón y empieza a construir su propia metafísica, incluyendo la filosofía de la religión con la idea de un inamovible movedor del universo, el creador del cosmos y de la mente humana.

Esto lo llevaría también a la elaboración de su primera ética (a Eudemo antes de la de su padre Nicómaco) y, fundamental para el pensamiento político, completa la primera parte de su obra *La Política,* que ya contiene su propuesta del estado ideal basado en el Supremo Bien y la crítica de las utopías platónicas de *La República o de lo Justo*. También se incluye su teoría de las seis constituciones, que será analizada a continuación.

---

307 Jaeger Werner, 1984, pp. 22-3.

308 Staikos K. Sp. *2016, pp. 13-4.*

Por último, en la tercera etapa, en el Liceo, Aristóteles además de consolidar su pensamiento ético-político, organizó toda la investigación sobre la naturaleza y la historia, con el apoyo de sus alumnos para la recolección de datos e información sobre las 158 constituciones, y para sus trabajos sobre zoología y botánica. También de este periodo es la elaboración de la *Ética Nicomaquea,* obra dedicada a su padre y sobre la cual habría de fundamentar su *Política*.

La separación o distanciamiento de las teorías de su maestro, Platón, tampoco sería total. Si bien van a seguir por derroteros distintos, Platón el idealismo, Aristóteles el realismo, siempre van a compartir una base común: la ética-política en la teoría del BIEN SUPREMO. Y esto es tan claro en Aristóteles que su obra *Política* va a estar íntimamente asociada con la *Ética Nicomaquea*, al punto en que al final de este texto indicará claramente que:

> *Por lo tanto, habiendo dejado nuestros antepasados sin explorar el campo de la legislación, alguna ventaja habrá en que nosotros estudiemos y tratemos a fondo la política, para completar de esta manera y hasta el punto en que podamos alcanzar la filosofía de las cosas humanas [...] en vista de las constituciones que hemos recogido, cuáles son los principios que salvan o que pierden a los Estados, en general y en particular a cada uno de ellos. Indagaremos las causas de que unos Estados estén bien gobernados y otros lo estén mal; porque así, cuando hayamos terminado todos estos estudios, veremos de una hojeada más completa y más segura cuál es el Estado por excelencia y cuales son para cada especie de gobierno la constitución, las leyes y las costumbres especiales que deben tener para hacer en su género el mejor posible*[309].

En este párrafo final de la *Ética Nicomaquea* o *Moral a Nicómaco*, Aristóteles vincula la ética con la política y anticipa el contenido de su

309 Aristóteles, Obras Completas, Tomo I, 1967, p. 296.

obra *La Política*.

Por lo tanto, para entender bien su pensamiento político, es indispensable comenzar con la Ética, ya que *al principio de este tratado nos anuncia que el objeto que ha escogido examinar –el bien de los seres humanos– es uno que pertenece a la ciencia de la política. Sostiene que entender dónde está nuestra vida buena, es de fundamental importancia en la forma como conducimos nuestras vidas y, por lo tanto, ya que la política es la ciencia que controla otras disciplinas prácticas, su asunto propio es desarrollar la investigación sobre el bien humano y regular los asuntos humanos a la luz de lo que descubra*[310].

La diferencia en este punto con Platón consiste en que mientras éste integró en uno y el mismo tratado (sus *Diálogos)* a la ética con la política, Aristóteles, con una mente más sistematizadora y ordenada, los separa para desarrollar uno primero y el otro después, si bien estrechamente vinculados.

La ética aristotélica

El libro Primero de su *Moral a Nicómaco* inicia con su teoría del bien y de la felicidad, dos conceptos estrechamente vinculados.

Su premisa básica es que toda actividad está siempre orientada a algún bien, que es su FIN. Así la salud es el fin de la medicina, las naves de la arquitectura naval, la victoria de la ciencia militar o estrategia y la riqueza de la economía[311].

Sin embargo, existe una jerarquía entre las actividades, por ejemplo, la fabricación de frenos objetivo de la equitación, se subordina a las acciones militares que constituyen la estrategia para la victoria. Ahora bien, todas las acciones subordinadas dependen de una ciencia soberana y esta es LA POLÍTICA. *Ella es la que determina cuáles son las ciencias indispensables para la existencia de los estados, cuáles son las que los ciudadanos deben aprender y hasta que grado deben poseerlas*[312].

El fin de la política no es el conocimiento sino la acción, señala

310 Kraut Richard, 2002, p.3.

311 Aristóteles, 1967, p. 27.

312 Ibidem, p. 28.

Aristóteles, es decir, un fin práctico[313]. Por lo mismo, estima que no es propicia para los jóvenes, que están sujetos a las pasiones.

Aclarado el papel de la política y su jerarquía en las acciones humanas, ahora señala que el bien supremo es la *eudaimonia* (felicidad), por lo que *vivir bien, obrar bien, es sinónimo de ser dichoso*[314]. Sin embargo, tiene mucho cuidado en precisar que no está hablando de la felicidad que proporcionan los bienes materiales o las cosas visibles, como la riqueza, el placer o los honores, pues por encima de estos bienes particulares hay otro bien en sí que es la causa de estas cosas secundarias, *cierta actividad del alma dirigida por la virtud perfecta*[315], y agrega esta importante idea: *La virtud, parece ser, antes que nada, el objeto de los trabajos del verdadero político, puesto que lo que éste quiere es hacer a los ciudadanos virtuosos y obedientes a las leyes*[316].

Es en este punto donde introduce su dualismo ético, al distinguir dos tipos de virtudes: *hay dos clases de virtudes, la una moral y la otra intelectual. Las virtudes morales van siempre acompañadas por la razón y por consiguiente pertenecen a la parte racional del alma, la cual debe mandar al resto de las facultades en tanto está dotada de razón. Por el contrario, las virtudes morales corresponden a esta otra parte del alma, que, sin poseer la razón está hecha por naturaleza para obedecer a la parte que posee la razón*[317]. Las primeras son resultado de la enseñanza que requiere experiencia y tiempo, en tanto las virtudes morales nacen del hábito y de las costumbres[318].

Las virtudes intelectuales, a su vez, las divide en dos: la que lleva a conocer los principios inmutables y la otra, cuya existencia es contingente y variable. Parecería que esta parte de su teoría se asemeja a la de Platón sobre la razón o inteligencia para entender las ideas puras y perfectas y la percepción sensible para captar el mundo cambiante y

313 Ibidem, p. 30.

314 Ibidem, p. 30.

315 Ibidem, p. 50.

316 Ibidem, p. 50.

317 Ibidem, pp. 410-11.

318 Ibidem, p. 55.

contingente, sin embargo, difiere de ésta en cuanto a que Aristóteles no concibe un mundo ideal fuera de la realidad que captan los sentidos.

Las virtudes intelectuales son de naturaleza teórica y están dirigidas a la vida contemplativa del conocimiento que identifica con el Bien Supremo. En cambio, las virtudes morales son prácticas y consisten *un equilibrio entre dos tipos de excesos, la abundancia y la carencia. El honor que era la virtud y meta de la vida política queda ubicada entre las virtudes prácticas*[319].

Al igual que jerarquizó las distintas actividades, Aristóteles también jerarquiza las virtudes de tal suerte que las intelectuales y especialmente la virtud contemplativa del conocimiento se encuentra por encima de la virtud moral de la política. *Pues la contemplación es al mismo tiempo la forma de actividad más alta […] y también la más continua, porque somos más capaces de una contemplación permanente que de cualquier actividad práctica*[320]. En este aspecto, Aristóteles vuelve al redil platónico en el que se estima que la filosofía, como amor al conocimiento para la búsqueda del Bien Supremo y de la justicia, es la actividad fundamental del hombre.

Este sistema dual de valores éticos, las virtudes intelectuales y las virtudes morales, no deja de contener una contradicción, ya que anteriormente había sostenido que la política era la ciencia soberana de la que dependían las demás ciencias, y al mismo tiempo y en el mismo texto va a defender a la filosofía como superior a la actividad política.

Ese dualismo irreconciliable de su ética, Aristóteles lo va a trasplantar *a la política precisamente en su doble teoría constitucional*.

La teoría política

Para vincular su política con la ética, Aristóteles comienza por indagar a la organización que se corresponde con el Bien Supremo, que es la polis griega.

La polis, según Aristóteles, nace por la necesidad de la convivencia diaria de la familia, por lo que ésta es su célula primaria. La comunidad de familias da origen al municipio y el conjunto de municipios a la

319 Rabasa Gamboa Emilio, 1994, p. 23.

320 Ibidem, p. 23.

ciudad, como Atenas o Esparta. Se trata, pues, de distintas sumas de conglomerados humanos.

La familia se asienta sobre la autoridad del padre, que es el amo o señor y que manda sobre su mujer, hijos y esclavos. Aristóteles, a diferencia de Platón en su *República*, no reconoce la igualdad de los géneros, sino la subordinación de la mujer al hombre.

La ciudad o polis es autárquica (autosuficiente) y antecede al hombre como el todo a sus partes. El individuo vive en y para la polis, es, por lo tanto, un "animal político" en ese sentido y no en el equívoco de hombre que únicamente busca el poder.

El individuo, por lo tanto, que vive en y para su polis participa activamente en su dirección y gobierno, y así deviene ciudadano, concepto plenamente identificado con el de la intervención activa en la vida comunitaria de la polis.

No se trata, desde luego, de una participación anárquica, sino con base en el orden de la distribución de los cargos públicos contenidos en su Constitución (la *Ekklesia* o ágora, el *Bulé* o Consejo de los Quinientos y las magistraturas), de tal suerte que Aristóteles puede concluir que "el cuerpo ciudadano es su constitución", pues existe una plena identificación entre la organización participativa de la comunidad ciudadana y el tipo de constitución imperante en cada polis. Y precisamente lo que distingue al ciudadano de quien no lo es, es su participación en dar juicios y ocupar puestos.

La Constitución de Atenas

La constitución de un Estado –expuso Aristóteles en su Política– es la organización de los cargos públicos y en particular de aquel que es soberano sobre los demás[321].

En otras palabras, la Constitución en el pensamiento político aristotélico es finalmente la organización del poder que define los términos en los que los ciudadanos pueden participar en el mismo. Esto lo tendría muy claro el creador del Liceo, puesto que había coleccionado más de 150 constituciones de las polis existentes en Grecia, todas las

321 Ibidem, p. 25.

cuales se perdieron, salvo la de Atenas[322], que vale la pena comentar[323] brevemente para tener una idea de la profundidad alcanzada por este filósofo en el terreno constitucional, así como el grado de desarrollo y sofisticación constitucional alcanzado por los griegos hace más de veinticuatro siglos, antes de entrar a su teoría de las seis constituciones y de la constitución mixta.

La Asamblea, integrada por todos los ciudadanos, se reunía en el Ágora o lugar del mercado, situado en una colina conocida como el *Pnyx* donde se congregaba entre diez a cuarenta veces al año. Era convocada mediante una agenda publicada cuatro días antes y organizada por cada una de las tribus (*phylae*) en las que Clístenes había dividido las tres regiones, de tal suerte que todas tuvieran la posibilidad de participar en esta actividad pública. El presidente de la Asamblea era elegido diariamente y las propuestas eran presentadas por el Consejo o *Boulé*, pero cualquier ciudadano podía proponer reformas e incluso leyes.

Los poderes de la Asamblea eran amplios y abarcaban desde cuestiones de guerra y paz, alianzas, finanzas, moneda y aduanas, entre muchos otros asuntos de interés público. La Asamblea también designaba a aquellos altos cargos de magistrados no seleccionados por sorteo, que incluían a los generales o *estrategoi*.

Asimismo, controlaba a todas las demás magistraturas mediante la rendición de cuentas que podían generar un voto de confianza o de desconfianza. Incluso podía deponer generales, como ocurrió con el célebre Pericles, y actuar como jurado para conocer de crímenes contra el Estado, como sucedió al general Milcíades, acusado de engañar al pueblo y mantener comunicación con el enemigo (Persia) mediante un juicio político (*impeachment*)[324].

El Consejo o *Boulé* se encargaba propiamente de la rama ejecutiva y la administración pública y estaba subordinado a la Asamblea,

322 Aristóteles, 1996.

323 Comentario y síntesis basado en mi libro *Travesía Constitucional*, 2021 pp. 23-28.

324 Finer S.E.1999, pp. 345-7.

pero todo asunto debía ser discutido previamente ante aquel órgano antes de incluirlo en la agenda de ésta. Se componía de 500 miembros mayores de 30 años, electos mediante sorteo, correspondiendo 50 a cada una de las 10 tribus, integrados en comités de 10 miembros cada uno. Sus reuniones eran diarias. El presidente del Consejo era el presidente del Estado de Atenas designado por un día, sólo una vez en su vida, y quien guardaba las llaves de los templos donde se mantenían los fondos del Estado y los archivos.

Los poderes del *Boulé* se extendían a la jurisdicción sobre denuncias en contra de servidores públicos y ofensas criminales contra el orden público.[325]Una función importante era conducir las investigaciones sobre las conductas y actuaciones de los magistrados, una especie de auditoría pública, especialmente los que se encargaban del tesoro. Los ciudadanos privados podían presentar cargos contra cualquier servidor público, quien tenía el derecho de apelar ante el *dikasterion* (las Cortes) en caso de haber sido condenado por el *Bulé*. Otras atribuciones se referían a la construcción naval, la minería, impuestos, caballería y administración de caballos (muy importantes para la armada de una polis en constante estado de guerra), y los premios para los juegos Panatenaicos dedicados a la diosa Atenea [326].

Las magistraturas

Esta categoría de cargos correspondía a servidores públicos de tres tipos: los *arcontes* o cargos políticos, los *epimeletes* o cargos administrativos y los *hiperetes* o cargos subordinados de asistentes y archivistas. Además, estaban las Cortes o Tribunales[327].

- Los arcontes

Eran de tres tipos. El arconte *basileus,* que presidía el Areópago, sobre sacrificios, procesiones religiosas, litigios relacionados con los sacerdotes

325 Ibidem pp. 347-8.

326 Aristóteles, 1996 pp. 244-249.

327 Finer, S.E. 1999, pp. 348-357, para una descripción pormenorizada de estos cargos públicos.

por casos de impiedad, y también organizaba la famosa Gran Dionisiada que eran certámenes donde concursaban los trágicos como Esquilo, Sófocles[328] y Eurípides y comediantes como Aristófanes. Sostenía las audiencias preliminares a juicio, sobre todo en temas de derecho de familia, como maltrato a los padres u ofensas contra los huérfanos, o bien, casos de interdicción por trastornos mentales.[329]

El arconte *epónimo,* también conocido como el arconte/rey, era el encargado del calendario oficial y defensor de oficio para juicios de derecho familiar y protección de la propiedad. Resolvía disputas sobre asuntos religiosos y conocía de casos de homicidio, lesión dolosos y envenenamiento para matar; los demás crímenes se llevaban ante las Cortes.

El arconte *polimarco,* encargado de los aspectos religiosos relacionados con la guerra, los sacrificios sagrados, como los ritos funerarios para quienes habían perecido durante una contienda bélica, así como los casos que involucraban a los *metecos* o extranjeros[330].

Los arcontes *tesmotetes* eran los guardianes de la legislación, encargados de las apelaciones a las decisiones del *Boulé* y la administración judicial, incluyendo corrupción judicial, deposiciones de jueces y acciones civiles por adulterio, asalto y falsedad de testigos, que eran llevadas a la Asamblea. Investigaban las calificaciones para integrar la judicatura y decidían cuando se reunirían las *dikasteria* (Cortes) y cómo quedaban integradas. Validaban transacciones y acuerdos internacionales, así como juicios privados sobre comercio, minas y ofensas de esclavos a hombres libres[331].

Los cargos militares eran de los pocos decididos mediante elecciones por votación en la Asamblea. Estos consistían en diez *estrategoi* (estrategas), uno por cada tribu que supervisaba su actuación y podía deponerlos con un voto de desconfianza y llevarlos a juicio

328 Sobre este dramaturgo véase mi texto, Antígona, 2020, pp. 25-49.

329 Aristóteles 1996, pp. 54-5.

330 Ibidem, p. *256.*

331 Ibidem, pp. *256-7.*

ante las Cortes, que podían imponer penas o multas. Se trataba de comandantes de los ejércitos para patrullar toda el Ática y combatir a cualquier enemigo que invadiera el país. Cuando comandaban tropa podían sujetar a prisión a soldados por insubordinación. Adicionalmente, existían diez comandantes de regimientos designados uno por cada tribu y dos comandantes de caballería en dos unidades, cinco por cada tribu[332]. Únicamente los cargos militares podían mantenerse indefinidamente, los demás una sola vez.

Los *epimeletes* incluían a todas los cargos judiciales y financieros que abarcaban a los tesoreros de Atenas.

El sistema judicial ateniense o *dikasteria* era ampliamente participativo e independiente de la administración, a diferencia de las otras civilizaciones antiguas en las que estaban mezclados y, por lo tanto, no existía división de poderes. Todas las demandas eran presentadas por particulares (incluidos los cargos por crímenes contra el Estado) de tal suerte que todos los casos eran inter-pares. Las cortes se integraban mediante 600 ciudadanos designados por sorteo por cada una de las diez tribus, para una total de una lista de 6,000, de donde se obtenían los jurados en su gran mayoría de aproximadamente 200 personas para casos privados y 500 o más para los públicos[333]. Los requisitos eran tener 30 años cumplidos, no tener deudas públicas y no haber perdido sus derechos ciudadanos.

El procedimiento era bastante simple: el demandante presentaba su queja con dos testigos ante un magistrado, quien convocaba a una audiencia preliminar (*anakrisis*) para decidir si había causa o motivo de juicio, en cuyo caso se procedía a una audiencia plena con jueces y jurado presidida por los magistrados que habían estructurado el caso, y el veredicto se decidía por mayoría de votos de los integrantes del jurado[334].

---

332 Ibidem pp. *257-8.*

333 El jurado que juzgó y condenó a Sócrates a muerte bebiendo la cicuta estaba integrado por 556 jueces, de los cuales 281 votaron en contra de su inocencia y 275 a favor, por lo que fue sentenciado a muerte por 6 votos. Véase la Apología de Sócrates en Platón, 2007, p.19.

334 Sobre el sistema de votación mediante fichas en urnas véase Aristóteles, 1996 pp. 262-3.

A cada miembro del jurado se le entregaban dos fichas, una perforada y otra no, mismas que, una vez concluidos los discursos de los litigantes, se depositaban a elección del jurado/votante en una urna de bronce y otra de madera. En la primera se introducía la ficha con el voto, perforada a favor de una parte y no perforada a favor de la otra, y en la de madera el voto sobrante.

Concluida la votación se contaban los votos de la urna de bronce, primero separándolos según se trataran de votos a favor del fiscal o del defensor. El veredicto de inocente o culpable dependía del número de votos a favor o en contra. De esta manera, si bien la votación se realizaba de manera transparente a la vista de todos, de tal suerte que era imposible cometer un ilícito procesal, las partes en el juicio no podían identificar a los miembros del jurado que hubiesen votado a favor o en contra de la inocencia o culpabilidad del sujeto a proceso.

De esta manera, la justicia en Atenas era, además de muy democrática[335] por la amplia participación ciudadana en jurados extensos (200 a 500 o más), también transparente y totalmente ciega.

El ostracismo, introducido por Clístenes en 507 a. de C. para blindar a la democracia ateniense de los tiranos, era un procedimiento para la expulsión de Atenas de un ciudadano. Por su importancia se ventilaba en la Asamblea cada seis meses y el voto se introducía en una ostra (de ahí el nombre de ostracismo) con el nombre de la persona que se quería desterrar. Votaban los 6,000 individuos que integraban las listas para los jurados y si no se alcanzaba esa cifra no procedía la expulsión, de lo contrario era desterrado de Atenas por diez años.

Los cargos públicos en Atenas eran remunerados. Se pagaba un dracma por sesiones ordinarias de la *Ekklesia* y nueve óbolos (aproximadamente 200 euros) por sesión plenaria. Los jurados recibían tres óbolos y miembros del *Boulé*, cinco. Los arcontes recibían nueve.

En este breve resumen del contenido de la Constitución de Atenas que nos transmitió Aristóteles podemos advertir fundamentalmente tres características muy definitorias de su democracia:

1. Una regulación bastante pormenorizada de los órganos funda-

335 Es lo que Hans Kelsen llama como "democracia de la ejecución" en adición a la "democracia de la legislación". En ésta la mayoría decidía sobre normas generales y abstractas y en la otra sobre normas individuales y concretas. Véase Kelsen Hans, 1934, pp. 456-7.

mentales del Estado ateniense correspondientes a los poderes: deliberativo (la Asamblea o *Ekklesia*), el administrativo o ejecutivo (*Bulé* y arcontado) y el judicial (*dikasterion*). Esto incluía sus funciones principales, además de los muy importantes mandos militares de los comandantes de las fuerzas armadas, como fue el caso de Pericles, los *estrategoi*, que organizaban la forma y términos de la guerra una vez que la Asamblea había decidido emprenderla, como fueron sobre todo las Guerras Médicas, narradas por Herodoto, y las del Peloponeso, por Tucídides.

2. El grado altamente participativo de la ciudadanía para ocupar esos cargos mediante un procedimiento en extremo rotativo, de tal suerte que al menos una vez en su vida (salvo los militares) participaba activamente en los asuntos públicos de la polis, y en la Asamblea constantemente para las grandes decisiones de política pública.
3. El sistema de designación mediante sorteo que reducía significativamente el favoritismo o el nepotismo, dejando la decisión a la suerte o fortuna y, por lo tanto, en condiciones de igualdad para todos.

Veamos ahora la teoría constitucional.

La doble teoría constitucional

La teoría de las seis constituciones de Aristóteles[336] consistió en identificar tres formas constitucionales puras: la monarquía, la aristocracia y la *politeia*, consistentes respectivamente en el gobierno de uno, varios, o muchos para beneficio de todos, y diferenciarlas de las formas impuras o imperfectas, desviaciones de las primeras, esto es, tiranía, oligarquía y la democracia, respectivamente, gobierno de uno, algunos y muchos para beneficio de uno, los pocos o los muchos y en detrimento de los demás. De esta manera está combinando el criterio cuantitativo numérico con el cualitativo del beneficio o perjuicio que cada forma constitucional

336 Sobre este análisis véanse mis textos, De Súbditos a Ciudadanos,1994, pp. 26-30 y Travesía Constitucional, 2021, pp. 28-32.

producía, ya que *el problema de designar a una constitución, es distribuir el poder a fin de dar todo incentivo a aquellos que lo tienen para que lo usen para el bien común y no en el estrecho interés de clase*[337].

Dice Aristóteles sobre las formas puras:

> *Siendo cosas idénticas el gobierno y la constitución, y siendo el gobierno señor supremo de la ciudad, es absolutamente preciso que el señor sea o un solo individuo, o una minoría, o la multitud de los ciudadanos. Cuando el dueño único, o la minoría o la mayoría gobiernan consultando el interés general, la constitución es pura necesariamente; cuando gobierna en su propio interés sea el de uno solo, sea el de la minoría, sea el de la multitud, la constitución se desvía del camino trazado por su fin*[338].

Y sobre las impuras:

> *Las desviaciones de estos gobiernos son: la tiranía que lo es del reinado (monarquía); la oligarquía que lo es de la aristocracia; la demagogia (democracia) que lo es de la república (politeia). La tiranía es una monarquía que sólo tiene por fin el interés personal del monarca; la oligarquía tiene en cuenta tan sólo el interés particular de los ricos; la demagogia (democracia), el de los pobres. Ninguno de estos gobiernos piensa en el interés general*[339].

Ya Platón en su Libro Octavo y Noveno de *La República o de lo Justo* había abordado el tema de las distintas formas de gobierno, si bien de una manera elemental o embrionaria al distinguir cinco categorías: la monarquía, la aristocracia, la oligarquía, la democracia, la tiranía, estimando a los dos últimos como los más perniciosos de todos[340].

---

337 Ryan Alan, 2014, p. 80.

338 Aristóteles, 1987, p. 605.

339 Ibidem, p. 606.

340 Platón, 2007, p. 181.

Pero su enfoque fue más bien sociológico, tratando de investigar de qué manera cada gobierno determina el carácter de los ciudadanos que habitan en él y cuáles son las condiciones para el tránsito de una forma a otra. Por ejemplo, el cambio de oligarquía a democracia acontece *cuando los pobres, habiendo conseguido la victoria sobre los ricos, asesinan a unos, expulsan a otros y se reparten por igual con los que quedan los cargos de la administración de los asuntos, reparto que en este gobierno se rige de ordinario por la suerte. Así es, en efecto, como se establece la democracia, bien por el camino de las armas, bien porque los ricos, temiendo por sí mismos, adopten el partido de retirarse*[341].

Aristóteles, quien durante su estancia en la Academia platónica seguramente tuvo acceso a la teoría política de las formas de gobierno de Platón, eleva ésta a otra dimensión con su propia teoría de la clasificación de los distintos gobiernos, primero complementando las cinco platónicas con seis al incluir a la *politeia* (gobierno de muchos para beneficio de todos) en el tercer sitial de las formas puras, y segundo, contraponiendo cada una con su forma degenerativa o desviada: la monarquía con la tiranía, la aristocracia con la oligarquía y la *politeia* con la democracia. Y de esta manera se tiene un más claro conocimiento del conjunto.

El ciclo constitucional y la revolución

Adicionalmente, Aristóteles descubrió un ciclo permanente o mutación constitucional constante entre estos seis tipos constitucionales: la monarquía se corrompe y deriva en la tiranía, de donde eventualmente surge la aristocracia que degenera en oligarquía. Finalmente, emerge la politeia, que termina pervirtiéndose en democracia y el ciclo vuelve a repetirse indefinidamente, con lo cual demuestra que esta dinámica conlleva una constante inestabilidad política/constitucional.

Es precisamente esa inestabilidad recurrente lo que conduce a los cambios constitucionales por medio de la revolución, teoría de la cual dedicó los últimos capítulos de *La Política*.

Para Aristóteles dos son las causas de la revolución:

> […] *los ciudadanos se sublevan, ya en defensa de la igualdad, cuando considerándose iguales se ven sacrificados por los*

341 Ibidem, p. 189.

privilegiados, ya por el deseo de la desigualdad y predominio políticos cuando no obstante en la desigualdad en la que se suponen, no tienen más derechos que los demás, o acaso los tienen iguales o acaso menos extensos[342].

Por lo que se refiere al origen o nacimiento de las revoluciones, Aristóteles estima que nacen de las discordias y trastornos políticos provocados por *la disposición moral de los que se rebelan, el fin de la insurrección y las circunstancias determinantes que producen la turbación y la discordia entre los ciudadanos*[343].

Con esta teoría, Aristóteles ofrece una visión integral del problema constitucional que incluye las diversas formas constitucionales y su clasificación en puras y desviaciones, su doble preferencia constitucional: monarquía y constitución mixta, el ciclo constitucional y la teoría de la revolución.

En esa visión es de advertirse el lugar (último) en que Aristóteles sitúa a la democracia, como la peor de todas las formas constitucionales de gobierno. Esto habría de generarle un serio problema a quien entonces era el más destacado filósofo de toda Grecia y tutor de Alejandro Magno.

Aristóteles no sólo simpatizaba con los grandes tiranos de su época antes mencionados, sino que además era extranjero en Atenas, ya que provenía de Estagira, como se indicó anteriormente, situada al norte de Grecia, frontera con Macedonia. Entonces, ¿cómo era posible que tan señalado filósofo, y además extranjero, condenara al sistema político, la democracia, bajo el cual vivía y había fundado su escuela, el Liceo?

Aristóteles tenía muy presente lo que le había sucedido a Sócrates (su juicio y sentencia de muerte), por lo que vivía en una constante tensión entre la visión autocrática correspondiente a sus vínculos amistosos con los déspotas de su época y el contexto democrático ateniense en el que vivía y enseñaba su filosofía. Para evitar un enjuiciamiento como el de Sócrates, emigró de Atenas y alteró su teoría constitucional.

En la primera teoría antes expuesta, sitúa a la democracia en el último sitio de su lista de seis (tres puras y tres impuras) y como la peor

342 Aristóteles, 1987, p. 740.

343 Ibidem, p. 740.

forma de gobierno, pero páginas más adelante y en el mismo texto de la *Política*, introduce otra teoría según la cual la mejor constitución ya no es la monarquía sino la constitución mixta compuesta de monarquía, oligarquía y democracia, esto es una forma pura combinada con dos impuras, pero en todo caso, una fusión constitucional en la que ya no degrada a la democracia al situarla en el mismo nivel de las otras dos. Una suerte de concesión al régimen político en el que vivía, un compromiso político/intelectual.

Y ¿cuál es la mejor constitución posible? Por una parte afirma: *Hay tres tipos de constituciones políticas y un número igual de perversiones o corrupciones de la mismas […] De ellas, la mejor es la monarquía*[344]. Este juicio ético/político lo transfiere a su tratado de *Política* en consonancia con sus preferencias de los gobiernos autocráticos y señala: *Mientras que la parte no es naturalmente superior al todo, sin embargo, la superioridad es exactamente la posición de uno tan sobresalientemente excelente como lo he descrito. Por lo tanto, no nos queda más que obedecer a ese hombre y aceptarlo como soberano, no de manera alternativa sino absolutamente"*[345]. Y en un extremo argumentativo agrega: *Podemos razonablemente considerarlo como un dios entre los hombres*[346].

No obstante esta clara preferencia por la monarquía absoluta, en el mismo libro de *La Política,* páginas más adelante se retracta y ahora aparece como crítico de la monarquía y defensor de la democracia: *De la misma manera que una mayor cantidad de agua se contamina menos fácilmente, la multitud se corrompe menos fácilmente que unos cuantos. El juicio de un solo hombre seguramente se corrompe*[347] .

Y para no dejar dudas sobre su preferencia por la constitución mixta en donde ha revalorado a la democracia, habría de concluir que de la misma forma como la virtud es el punto medio entre los extremos del vicio, la constitución mixta es el justo medio que evita los extremos de la monarquía, la oligarquía o la democracia: *La mejor constitución es*

344 Aristóteles, *Etica, op.cit. VIII.*

345 Aristóteles, *Política Libro III viii.*

346 Ibidem Libro III xviii.

347 Ibidem Libro III xv.

la compuesta por una mezcla de todos los tipos […] Está formada por monarquía, oligarquía y democracia: el control del rey es la monarquía, la autoridad de los mayores es oligarquía, y también funciona democráticamente mediante la autoridad ejercida por los éforos, que proceden del pueblo[348].

Resulta difícil de entender cómo llega el filósofo a esa conclusión de la constitución mixta como la mejor forma de gobierno, que combina una forma pura con dos impuras; ¿cómo llega a ser la mejor forma de gobierno un producto mixto de una forma pura (la monarquía) con dos corruptas (la oligarquía y la democracia), una suerte de Frankestein constitucional?

Aristóteles no tiene respuesta a esta pregunta. Simplemente revela su ambigüedad e indefinición ideológica, resultado de esa tensión entre sus preferencias políticas por los regímenes de los tiranos a los que admiró y sirvió, y el contexto democrático en el que vivió en Atenas. Para resolver esa tensión terminó por presentar y defender dos teorías simultáneamente en el mismo texto[349], no obstante la clara dicotomía entre ambas.

La influencia de Aristóteles en el terreno de la metafísica y concretamente su ética y política habría de extenderse por varios siglos, primero en la Edad Media con Santo Tomás de Aquino y luego en el Renacimiento a partir de Maquiavelo.

Es muy probable que esa influencia se deba a que, no obstante haber sido un acérrimo crítico de la filosofía platónica en cuanto a la teoría de las ideas puras y perfectas, en el fondo acabó preservando ese dualismo de su maestro entre el mundo de las ideas y el mundo de la realidad sensible, sólo que el alumno lo transportó del campo epistemológico (teoría del conocimiento) al terreno de la ética y de la política.

Aristóteles distingue una virtud del pensar y el conocer y

348 Ibidem, p. II, vi.

349 Es importante leer el Libro III, vii de la Política con respecto al Libro IV, vii y ix para comprender de qué manera ambas teorías se asientan en toda la teoría constitucional de Aristóteles.

otra del querer y el obrar, una virtud dianoética y una virtud ética. Ya al comienzo de la Ética se dice que la virtud del pensamiento como actividad específica del alma está sobre la de la voluntad; por lo tanto, la virtud suprema no puede alcanzarse propiamente en el comportamiento práctico, sino en la conducta teorética del hombre.[350]

Y en el texto de *La Política* también preserva Aristóteles ese dualismo por un lado al legitimar jerárquicamente a la monarquía absoluta como la mejor forma de gobierno, dejando a la democracia en el último sitial de su clasificación constitucional, y por el otro, argumentando a favor de la constitución mixta en la que la democracia tiene el mismo rango que la monarquía y la oligarquía.

La primera teoría es realmente insólita. Pues en la época de Aristóteles, los helenos consideraban a la monarquía como una política bárbara, como un dominio sobre esclavos, frente a la cual se alzaba luminosamente la Polis republicana, es decir, el autogobierno de los hombres libres, como constitución propia de la nación griega[351].

Por eso su *Política* puede finalmente entenderse como una suerte de compromiso entre su interés personal por cultivar a los tiranos y déspotas de su época, de cuya amistad se benefició, y el interés de Atenas por defender a su democracia, sobre todo en contra del invasor y conquistador macedónico.

Si queremos entender (que no justificar) esa ambigüedad del dualismo tanto ético como político de este eminente filósofo, es necesario comprender su contexto histórico, tanto general como específico, que se ha presentado en la primera parte de este capítulo y más concretamente en en su circunstancia..

Aristóteles no sólo fue acercado a Macedonia por su padre Nicómaco, que era médico de la Corte, sino incluso invitado por Filipo II para hacerse

350 Kelsen Hans, 1946, p. 152.

351 Ibidem, p. 158.

cargo de la educación de su hijo Alejandro, justo en el momento histórico en que Macedonia se expandió primero hacia el sur y conquistó la Hélade, y con ello a Atenas, donde el filósofo había estudiado en la Academia de Platón durante veinte años, y luego hacia el este contra Persia.

En otras palabras, había conocido y servido al conquistador de un país en el que vivía pero que no era el suyo, Atenas, apasionadamente democrático, y por lo mismo, totalmente opuesto a la monarquía absoluta macedónica. Consecuentemente, Aristóteles vivía partido en dos entre su lealtad y fidelidad con los tiranos de su época, por un lado, cuyo régimen de monarca absoluto tenía que defender y justificar, y los demócratas atenienses con quienes convivía a diario, por el otro, cuyo sistema de gobierno le era imposible condenar.

Si se traslapa el calendario de la expansión macedónica de Filipo II Primero, y Alejandro Magno después, hasta la conquista y el sometimiento de Grecia en general y Atenas en particular, con el de la vida de Aristóteles, podrá verse que justo los momentos más álgidos de ese proceso bélico coincide con la etapa de plena madurez del filósofo, por lo que estaba plenamente consciente de lo que estaba aconteciendo en su entorno mientras escribía sus tratados.

Y fue precisamente esa tensión la que termina reflejándose tanto en su *Ética* como en su *Política* con el dualismo ya expuesto anteriormente, por lo que puede concluirse que se trata de un caso en el que, al igual que los de Sócrates y de Platón, su contexto político sería determinante en la formación y estructuración de su pensamiento político.

Con la muerte de Aristóteles y la consolidación de la conquista macedónica por parte de su alumno, Alejandro Magno, la historia del pensamiento político entrará en una etapa de profunda transformación y decadencia respecto de las alturas a la que los llevaron las mentes de Sócrates, Platón y Aristóteles.

La polis se verá sustituida por la cosmópolis y con ello el pensamiento sobre la política descenderá a las escuelas menores (cínicos, epicúreos, escépticos y estoicos) que florecerán entre los siglos IV al I a. de C. hasta el surgimiento de Roma como la nueva potencia republicana, y con ella el pensamiento político de Marco Tulio Cicerón.

LAS ESCUELAS MENORES

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

Dentro del proceso de desarrollo del pensamiento racional, donde predominan los tres autores que son base del pensamiento filosófico occidental, Sócrates, Platón y Aristóteles, existen otras alternativas menores que se desarrollaron no únicamente por la influencia de estas perspectivas en su época, sino también a partir de diversos cambios que se vivieron en el contexto político, económico y social de las ciudades helénicas (no únicamente en Atenas), y que muestran las inquietudes intelectuales que diversas personas tenían en el momento y las formas en que se desarrollaba el conocimiento a partir de ellas.

El contexto sobre el cual surgen estas corrientes de pensamiento es el periodo donde la democracia ateniense está en franco declive ante la conquista de las ciudades helenas por parte de Filippo II, rey de Macedonia, que consolida Alejandro Magno, su hijo. En este contexto las ciudades que habían sido autónomas por varios siglos pierden esa condición ante el dominio macedónico, por lo que ahora están en un proceso de transición hacia un estatus de provincias de un reino, cuyo monarca las ve como territorios conquistados y subyugados, lejos del esplendor y la autarquía que gozaron en el pasado (Worthington, 1994).

Los mecanismos de identidad que habían sido característicos de la democracia ateniense y que se habían configurado a partir de los diversos procesos de luchas históricas, como las Guerras Médicas, las Guerras del Peloponeso y todas las confrontaciones que tuvo Atenas, con aliados y enemigos por igual, fueron sustancialmente alterados en momentos donde la correlación de fuerzas cambiaba de manera dinámica y radicalmente, al igual que las posiciones militares.

Cuando la identidad ateniense ya no era lo que se había configurado siglos atrás, había un espacio para articular nuevas formas de comprender los esquemas de interacción humana, una vez que la democracia había sido derrotada y el gobierno era un reino, por lo

que la condición de ciudadanía ya no tenía sentido en un contexto donde las personas perdieron sus derechos de decisión sobre los temas colectivos o de gobierno (Miralles, 1981).

Uno de los elementos fundamentales en la preocupación sobre los problemas públicos casi en cualquiera de las formas de gobierno helenas, se había basado en el sentido de una colectividad ampliamente participativa en las decisiones de la ciudad (de la Vega et al., 1998).

Ahora, esa concepción había cambiado para dar un mayor énfasis al rol de la persona en lo individual, donde lo colectivo se reducía a la forma en que se generaban interacciones en espacios comunes, más allá de las necesidades de resolver problemas que surgían precisamente por esas relaciones individuales.

Estos cambios también se dieron en la religión, al comenzar a sustituirse el panteón olímpico griego por otro tipo de concepciones religiosas, debido a que los ritos religiosos habían sido sancionados por el gobierno y, ante la inexistencia del cargo específico encargado de esta práctica en el nuevo orden, entonces ya no había mecanismos de estandarización sobre los ritos y espacios para realizarlos. Además, el sentido de religiosidad estaba alimentado por la condición asociada a la patria, que daba sentido a una especie de identidad que articulaba mecanismos de cohesión colectiva en el entorno de la ciudad (Lacy, 1995).

Al acabar con la identidad de la ciudad y su sentido de colectividad, también cambiaba la necesidad de una religión con las características de la helenista, porque ahora ya no era necesario hacer plegarias al dios propio de cada polis. Se dio un fenómeno de "privatización" de la religión que implicó entonces la posibilidad de que las personas pudieran ejercer religiones y credos múltiples y diversos.

La caída de las ciudades helenas provocó una fuerte incertidumbre sobre el futuro, por un lado, porque la época de prosperidad que los dos hegemones, Esparta y Atenas, habían generado comenzaba a desmoronarse, con lo que también se había modificado la calidad de vida de las personas, no obstante que la anexión a un imperio como el macedónico, podía implicar la posibilidad de mantener ciertas condiciones de vida similares a las del periodo anterior.

Sin embargo, la muerte de Alejandro generó una incertidumbre mayor, pues el beneficio causado por su campaña, que requería una cantidad importante de insumos y personas, por lo que muchos helenos

se habían incorporado al ejército, incluyendo a varios futuros filósofos que se unieron en busca de una mejor vida, se veía comprometido con su deceso y con las pugnas entre sus generales por sucederlo y hacerse de los territorios conquistados (Miralles, 1981).

A todo lo anterior habría que añadir que el imperio ateniense se hacía de aliados o se deshacía de ellos dependiendo de su afinidad y utilidad en momentos determinados, pero ahora ya no había esa condición de superioridad, por lo que la identidad pública se transformaba, perdiendo elementos fundamentales de la democracia como el sentido de participación en torno a un proyecto común, pero después, en un contexto de debilidad con respecto al resto de las ciudades helenas.

De esta forma, en el proceso de pérdida del sentido de colectividad, las personas requirieron de nuevos mecanismos para resolver sus dudas individuales, pero también su relación con otras personas en el mismo espacio de convivencia. Además, también podemos mencionar la influencia de los macedonios en la forma en que se comprendía la vida que, si bien había buscado helenizarse, había compartido con diversos asentamientos helenos nuevos valores que comenzaron a ser parte de la nueva sociedad helenística, donde había nuevas personas, tribus, dioses y costumbres (Gual & Imaz, 2008).

En varias ciudades se dio un cambio también en términos de la población, pues con el nuevo imperio llegaron grupos que se asimilaron a las poblaciones existentes, pero también hubo helenos que fueron desplazados desarraigándoles y obligándoles a adaptarse a nuevas condiciones de vida muy distintas a las que se habían generado durante los siglos anteriores, lo que les obligó a desarrollar nuevas formas de interacción en sus comunidades (de la Vega et al., 1998).

2. CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

Todavía vivía Aristóteles cuando el pensamiento político de la antigüedad se vio afectado por ese contexto de enormes transformaciones que, iniciadas desde el siglo IV a. de C., se van a extender hasta el I a. de C. con el surgimiento de Roma como la nueva potencia mundial extendida hacia el occidente, en sustitución del imperio de Alejandro que se había prolongado desde la Hélade hacia el oriente. *El avance de Macedonia fue veloz. En no más de cuatro décadas comenzando con la llegada al poder de Filipo II en 359 AC, Grecia fue sometida, el*

masivo imperio persa conquistado (334-327) y la democracia en Atenas aplastada en 319 a. de C[352].

Es la etapa histórica conocida como el *Helenismo,* que se va a caracterizar sobre todo por la sustitución de la polis griega por unidades políticas de mucho mayor tamaño, como el imperio alejandrino, y luego las partes en las que se desmembró éste a la temprana muerte de su arquitecto.

Después de la muerte de Alejandro en 323 a. de C., el imperio macedónico unificado dio lugar a los Reinos Sucesorios de la edad Helénica situados en Macedonia, Syria y Egipto, que en su momento serían absorbidos final y concluyentemente por Roma[353]. Colonizados por griegos que se mezclaron con población autóctona generaron sociedades cosmopolitas culturalmente heterogéneas como la que acogió a la ciudad de Alejandría en Egipto.

Estas nuevas unidades políticas de gran tamaño habrían de replantear la relación del individuo con el Estado, que ya no era la polis, y por lo tanto el "animal político" aristotélico contaba ahora con un diferente hábitat político en el que ya no podría participar de igual forma que como lo hacía en su cercana ciudad.

Tan sólo esta circunstancia afectaría profundamente al curso del pensamiento político:

El pensamiento clásico, la filosofía moral y política se mantenían virtualmente inseparables, el buen hombre era el buen ciudadano. En el periodo helenístico, la filosofía moral amenazó con romper con la filosofía política y mantenerse libre. Ambos, tanto los epicúreos como los estoicos pusieron su énfasis en el individuo, su conducta y sus objetivos. Esos objetivos, el placer para los epicúreos y el bien de los estoicos no habrían de buscarse en el marco de la polis, sino en el escenario universal[354.]

352 Rowe Christopher y Schofield Malcom, 2008, p. 401.

353 Ibidem, p. 401.

354 Ibidem, p, 402.

Los grandes sistemas del pensamiento político socrático, platónico y aristotélico habían tenido como eje central a la polis y su perfeccionamiento político, a fin de ser bien gobernadas mediante el mejoramiento moral no sólo de sus ciudadanos, sino sobre todo de sus gobernantes, de ahí la teoría del filósofo-rey de Platón.

Pero cuando ésta se desmorona con las conquistas macedónicas, ¿cuál debía ser el nuevo referente político?; ¿el universo cósmico? El tránsito de una al otro resultó ser descomunal y debió haber sido profundamente desconcertante, sobre todo para las generaciones acostumbradas a la vida y el ejercicio de la política en la democracia directa y cercana de la polis.

El pensamiento político de esos tres gigantes (Sócrates, Platón y Aristóteles) resultaba disfuncional e inaplicable en el nuevo mundo helenístico. Buscar la justicia en el Estado exigía saber de qué Estado estábamos hablando. Se trataba de un Estado de tales dimensiones que ni siquiera la simple monarquía como una de las formas griegas de gobierno posible (junto con la aristocracia y la politeia o las formas desviadas), sino la monarquía absoluta que descansaba en un rey que se creía la encarnación de la divinidad o, en todo caso, su representante en la tierra, era la única forma de gobierno aceptada, indiscutible e indiscutida.

De esta manera, todo el debate ético-político sobre la virtud del ciudadano, la práctica de la justicia, búsqueda del Bien Supremo y la comparación de las formas de gobierno posibles, se derrumbó junto con la polis, y desde luego también la participación en el gobierno por medio de las magistraturas y en el proceso de toma de decisiones públicas en el ágora. Las intervenciones se limitan a la asesoría en la Corte.

En su lugar veremos surgir un pensamiento político de escasa profundidad y menor calidad que el anterior y fundamentalmente enfocado a la moral individual. ¿Qué tipo de vida debo yo, individuo, conducir para vivir bien en tanto que ciudadano del mundo? Sería la pregunta central de esta etapa. De esta manera se mantiene la centralidad de la ética, al igual que en los mencionados clásicos, pero ahora desvinculada de la política. Se trata de cuatro escuelas menores: los cínicos, los escépticos, los epicúreos y los estoicos.

El Cinismo[355]

Fue la primera escuela que emergió después de la caída de Atenas, su fundador fue Antístenes (445-365 a. de C.), un discípulo de Sócrates y Platón. Pero, separado de estos maestros, defendió el valor del desprendimiento de lo material, la abolición del gobierno, la propiedad privada, el matrimonio y la religión oficial.

Su mayor exponente sería Diógenes (404-323 a. de C.) quién acuñó la palabra "cosmopolita" como ciudadano del mundo. Postulaba, incluso con su forma de vida, un profundo desprecio por las convenciones y estaba convencido de conducirse con la simpleza de una "vida de perro" (perro en griego significa *kynicos*, de donde se tomó el nombre de "cínicos").

Estos filósofos se reunían en la estatua dedicada al perro de Ulises, llamado Argos. El perro para los griegos era un animal despreciable, cuyo sentimiento era similar a la animadversión moderna hacia la rata. Sabiéndose despreciables para la sociedad –en su mayoría eran hombres pobres–, de esta manera guiaban sus actos con indiferencia hacia aquellos que se consideran superiores socialmente.

Como ciudadano del mundo no estaba sujeto como súbdito a ninguna forma de dominación humana, al grado de que cuando llegó a visitarlo Alejandro Magno, quien lo encontró viviendo en un estado deplorable y miserable, el emperador todopoderoso le preguntó "¿puedo hacer algo por ti?", Diógenes le respondió "sí, quítate para que entre la luz".

El Escepticismo[356]

Otra de las corrientes más influyentes en la época helenística es el escepticismo, que para varios autores no es en sí una perspectiva teórica, sino fundamentalmente una forma de ver la vida y generar respuestas a los problemas que enfrenta, lo que ya hemos mencionado que buscaban los habitantes de la Hélade en esa época.

Su fundador fue Pirrón de Elis (365-270 a. C.), soldado de Alejandro Magno que combatió en sus campañas hasta la de India, lo que le permitiría recorrer el mundo de las conquistas macedónicas y conocer

355 Magee Bryan 1998, pp. 40-41, y Zeller Eduard, 1980, pp. 227-229.

356 Ibidem, 1998, pp. 42-43 y 1931, pp. 241-242.

una gran diversidad de pueblos y culturas, experiencia que generaría su relativismo al no tener que vivir en una cultura única y concluir que la verdad es relativa al lugar en el que se vive.

Su alumno Timón de Filio (320- 230 a. de C) rechazaba la verdad absoluta con el argumento de que toda conclusión depende de las premisas que la sostienen y, por lo tanto, es relativa a ellas.

Otro exponente fue Arcesilao (315-240 a. C.), a cargo de la Academia, platónica quien absorbió plenamente la práctica de propiciar el examen de los opuestos de las distintas doctrinas y la refutación de los alumnos a fin de relativizar el conocimiento.

El Epicureísmo[357]

El Epicureísmo fue una escuela que surge en Atenas como una alternativa a la Academia de Platón y al Liceo aristotélico. En el origen se llamó "El jardín", por ubicarse en un espacio cuyo principal referente era precisamente un jardín. El fundador de esta escuela fue Epicuro, quien nació en la isla de Samos en el 341 a. de C., donde también nació Pitágoras y Aristaco, entre otros pensadores de la época.

Su padre y madre eran atenienses pobres, aunque habían migrado a Samos y luego se movieron a Colofón, debido a que Alejandro Magno perdonó a la isla de Samos y los atenienses que la habían poblado fueron obligados a irse de ella (Mitsis, 2020).

En Samos fue educado por Praxífanes, un aristotélico quien lo introdujo al pensamiento abstracto; posteriormente conoció a Pánfilo, un alumno de Platón; después a Nausífanes, un atomista, quien le enseñó a Demócrito. Esa condición donde sus padres eran atenienses daba la ciudadanía ateniense a Epicuro, a pesar de haber nacido en Samos, por lo que tuvo que ir a cumplir su servicio militar en 323 a. de C. (Farrington, 1968).

Epicuro había sido educado por su padre, que fue maestro, por lo que buscó desde muy joven replicar la experiencia y fundar espacios donde se pudiera educar a las personas. Para ello, conformó su primera escuela en el 311 a. de C., en Mitilene, Lesbos, pero tuvo que cerrarla porque se confrontó con grupos aristotélicos locales (Farrington, 1968).

357 Ibidem 1998, pp. 44-45 y 1980, pp. 230-241.

Después abrió otra escuela en Lámpsaco (actual Turquía), para posteriormente moverse a Atenas en el 306 a. de C. En ellas incorporó a personas independientemente de su condición social y edad, lo que le generó críticas por las divisiones de clase imperantes y el estigma sobre personas que tenían rechazo social. Un aspecto importante es que las mujeres tenían acceso en las mismas condiciones que los hombres.

En su búsqueda de una nueva comprensión sobre la felicidad personal, Epicuro fue acusado, al igual que Sócrates, por negar la existencia de los dioses. Sin embargo, se defendió planteando que él no había negado dicha existencia, sino más bien, ellos eran parte de una dimensión del ser humano, pero que no se relacionaban con él, por lo que sólo lo contemplaban y no eran causa de su dicha y felicidad. Sin embargo, podían ser sólo referentes de una vida ideal que los seres humanos podrían seguir en su camino a la perfección (Lledó, 2011).

Epicuro fue un modelo para diversos autores, quienes le han asumido en sus enseñanzas o, por el contrario, lo critican por su actitud impasible frente a posiciones no empíricas o materiales, además de que su posición con respecto a la felicidad, la muerte y otros aspectos como el placer individual, la prudencia, su permanente negativa con respecto a Platón y, en menor medida, Aristóteles, lo ubicaron como un autor revolucionario con una perspectiva propia. Murió en 270 a. de C. (Gual & Imaz, 2008).

Su filosofía consistía básicamente en la idea de liberar al hombre del temor por la vida o la muerte y sostener que la búsqueda de la felicidad no estaba, como sostuvo Aristóteles, en la filosofía o la política, sino en la vida privada del anonimato, totalmente opuesta a la fama, la gloria o el honor que preconizaban los clásicos griegos.

Absorbió el atomismo de Demócrito, el cual condujo a sus últimas consecuencias al afirmar que sólo los átomos existen y no es posible anticipar sus movimientos y las formas en que ellos se integran. Consecuentemente, la existencia es efímera, lo que llegó a aplicar al ser humano de tal manera que cuando llega la muerte esos átomos dejan de existir, simplemente se extinguen y, por lo tanto, no son

obra del designio divino, con lo que acompañó su doctrina de una profunda crítica de la religión oficial y de los dioses.

Al rechazar la inmortalidad recomienda vivir plenamente la única existencia posible con buena salud y en pequeñas comunidades con mucha vida colectiva y lejos de la vida pública con sus incertidumbres.

El Estoicismo[358]

Fundada por Zenón (334-262 a. de C.), natural de Chipre, representa el puente entre la filosofía griega y la correspondiente al mundo romano. Su nombre proviene de la Stoa Poicile, el sitio de la reunión de sus seguidores.

Surge, al igual que el Epicureísmo, por la necesidad de responder al problema que las personas enfrentaban como parte de la nueva realidad ateniense, que consistía en una estructura política que dependía de un gobernador impuesto por el imperio al que ahora pertenecían (Worthington, 1994).

Tuvo influencia platónica y aristotélica, pero rechazó las diversas perspectivas teóricas por considerarlas limitadas y buscó establecer una conexión con las enseñanzas que había recibido por parte de seguidores de Heráclito. También hay coincidencia con planteamientos cínicos, debido a que estudió con Crates, quien era uno de los exponentes del cinismo más importantes de su época.

Para esta doctrina que contiene toda una epistemología no existe una autoridad superior a la razón, y la única realidad es la particular que se percibe por los sentidos y se imprime en el alma como una "tábula rasa"[359] de donde se elaboran los conceptos. Este proceso cognitivo está sujeto a principios racionales que derivan de Dios. Sin embargo, para el estoico no hay existencia alguna después de la muerte.

La realidad es inamovible y nada se puede hacer para cambiarla, por lo que hay que tomarla como es y resignarse a aceptarla tal cual, aun con sus calamidades y contratiempos. Hoy en día esa connotación original ha variado de tal suerte que se considera "estoico" a aquél que es capaz de confrontar con entereza las adversidades.

---

358 Ibidem 1998, pp. 46-47 y 1980, pp. 241-245.

359 Véase la lógica estoica en Zeller Eduard, 1980, pp. 212-3.

Como puede observarse de esta breve exposición de las escuelas menores, la filosofía moral correspondiente a una moral privada es preponderante sobre la moral pública, incluso con una regresión a la etapa presocrática con Heráclito y su teoría del cambio permanente, y Demócrito y su atomismo, muy por debajo de las grandes escuelas de Sócrates, Platón y Aristóteles y sus respectivos sistemas filosóficos, dedicados al mejoramiento de la moral pública para asegurar un Estado (polis) bien administrado y gobernado.

CICERÓN

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

La República romana es uno de los modelos más relevantes en la historia política mundial, debido a la forma en que logró conciliar un conjunto de actores políticos para configurar mecanismos que tenían como principal característica la presencia de contrapesos internos, asegurando que ningún grupo tuviera, en la práctica, más poder que los otros, al mismo tiempo que se permitía la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones. Este modelo permitiría la enorme expansión territorial hacia el oeste de Europa, en sentido contrario al del imperio de Alejandro Magno.

La República de roma fue modelo para diversos autores desde su época y hasta nuestro siglo. Un referente para Maquiavelo, Hobbes y los federalistas, que también dieron origen a la estructura de división de poderes que opera en los Estados Unidos y otros países, así como muchos otros pensadores que hasta la actualidad siguen viendo en el modelo republicano la forma más equilibrada y estructurada, donde puede evitarse el apoderamiento de un grupo o persona en detrimento del poder de los demás.

Es por ello que la República de Roma es fundamental en la comprensión de las formas de gobierno históricas, pero también lo es en el contexto de autores que, como Cicerón, la vivieron en su máximo esplendor antes de que, después de una severa crisis, deviniera en uno de los imperios más exitosos en la historia y sin el cual no se comprenderían muchos de los fenómenos que vivimos en la actualidad.

Roma, el origen

Podemos identificar diversos conflictos surgidos por las tribus originarias luego de su fundación y hasta su estructuración, como una monarquía hereditaria y después electiva. Lo anterior, a partir de la ocupación de diversos espacios que antes eran controlados por los etruscos, donde los latinos se hicieron rápidamente de las siete colinas originales que configuraron el espacio romano.

A partir de dicha ocupación se identificó el potencial de desarrollo que el área tenía, no únicamente en términos de su crecimiento como ciudad, sino de los recursos con los que contaba. Si bien se generaron batallas contra los etruscos y otros grupos, finalmente los latinos resultaron vencedores y pudieron consolidarse para generar una forma de gobierno que se basó en una monarquía inicialmente hereditaria, pero debido a la confrontación entre grupos, posteriormente se consolidó una estructura electiva (Lintott, 1999).

Sin embargo, ya fuera con la presencia de reyes, algunos cercanos a los tiranos griegos por su cruel forma de gobernar, o a partir de los acuerdos que se lograban de manera temporal con grupos que se iban empoderando a partir de las debilidades de los propios monarcas, se fueron generando diversas experiencias de gobierno que enfrentaban condiciones como una guerra civil permanente entre aristócratas y plebeyos, o entre los mismos aristócratas que buscaban el control del poder.

En el primer caso, aquellos que podían demostrar su origen en las tribus que ocuparon las siete colinas se ubicaban como los patricios, nombre generado a partir de su condición de herederos de los "padres" de Roma, quienes también contaban con poder económico. Sin embargo, hubo algunos que a pesar de tener esos recursos no podían demostrar orígenes nobles, por lo que se mantenían simplemente como aristócratas, pero los dividía una línea muy delgada con la otra clase social, que eran los plebeyos (Duncan, 2016).

Pero en realidad había otros temas, como el hecho de que, al formarse el Senado romano como órgano auxiliar del rey, los patricios también se autoproclamaban herederos de los primeros senadores, además de ser quienes tenían acceso a los espacios religiosos como sacerdotes. En cambio, los plebeyos no tenían acceso al Senado ni a la *Asamblea Centuriata (comitia centuriata),* que era el órgano que aprobaba las leyes, por lo que, independientemente de cualquier argumento, estaban excluidos de los espacios de decisión más importantes en Roma.

Los patricios también tenían divisiones internas que los llevaban a confrontarse en términos de los intereses que buscaban proteger en las asambleas mencionadas. Algunos incluso genera-

ron alianzas entre patricios y grupos de plebeyos para asegurar dominio y control de sus propias áreas de influencia, pero estos conflictos caracterizaron la época monárquica, desde el 753 hasta el 509 a. de C., con varias guerras civiles y deposiciones de reyes que, al final, vieron disminuido su poder no únicamente contra los plebeyos u otros grupos, sino contra grupos de patricios también (Grant, 1979).

A partir del siglo V a. de C., se comenzó a configurar un esquema de gobierno en donde los acuerdos internos fueron relevantes para dar gobernabilidad a la estructura de gobierno romana, generando mecanismos para la toma de decisiones en los que los grupos dominantes podían tener capacidad de decisión, a partir de las funciones que tenían encomendadas dentro de los órganos de gobierno, pero donde los patricios seguían siendo la clase dominante. Esta conformación distinta a la monarquía derivó en la República, a la que accedieron diversos grupos de poder político, con diversos límites aún en su participación.

De la misma forma se reestructuraron las magistraturas y los cuerpos colegiados en los que se tomaban diversas decisiones de las diversas funciones de gobierno que se ejercían cotidianamente donde, sin ser una democracia, se aseguraba la participación de una cantidad importante de ciudadanos en la estructura de poder.

Sin embargo, los grupos plebeyos aún eran excluidos de las decisiones políticas, por lo que hubo varios movimientos que derivaron en confrontaciones políticas, hasta la huelga de plebeyos que se dio en 494 a. de C. como resultado de la opresión económica, debido a las deudas que tenían con los patricios y otros aristócratas y la imposibilidad de participar de alguna manera en el gobierno.

Por otra parte, el ejército romano dependía de los plebeyos, pues eran ellos quienes se alistaban por obligación legal, pero también por los botines que se podían obtener en los campos de batalla (Drogula, 2015; Duncan, 2016).

Estas sublevaciones consistieron en la salida de los plebeyos de la ciudad y su amenaza de no regresar hasta que se incorporaran a los espacios de gobierno controlados por los patricios. Ante la dependencia mutua en términos económicos y militares, los patricios negociaron con los plebeyos y se logró conformar una

primera reforma con instituciones que, en una primera instancia, se abrieron a los plebeyos bajo ciertas condiciones y, con ello, se inició un proceso de reconfiguración del poder político en la ciudad.

A lo largo del tiempo se fueron incrementando las capacidades de los espacios de poder y magistraturas que se fueron cediendo a los plebeyos, hasta llegar al momento en que Cicerón vivió la experiencia republicana como una forma en que se configuraban decisiones públicas con legitimidad basada en las estructuras de un gobierno más abierto a las distintas clases sociales.

Al instrumentar el consejo y los tribunos de la plebe, se logró desactivar parcialmente un movimiento que estuvo presente en diversas formas a lo largo de la vida republicana. De hecho, los tribunos tenían capacidades que iban más allá de los propios espacios de gobierno, pues podían multar o encarcelar a las personas que hablaran mal de ellos o que tuvieran reservas sobre su actuación, e incluso tenían poderes sobre magistrados patricios que dictaran decisiones contrarias a los intereses de la plebe o de diversos grupos.

En el 450 a. de C., a partir de otra movilización plebeya, se configuró una constitución llamada "Las doce tablas", que eran leyes escritas y publicadas por los *decenviros,* quienes tenían capacidades consulares de emisión de leyes. Estos magistrados publicaron diez leyes y, posteriormente, otro decenvirato publicó dos más que rigieron las relaciones entre plebeyos y patricios, garantizando el derecho de la plebe en diversos espacios de decisión pública, incluidos los juicios (Grant, 1979).

Después de la publicación de estas leyes se generaron varias adicionales, pero también se establecieron derechos, como el de no ser encarcelados por deudas con los patricios o poder denunciar leyes o decisiones contrarias al derecho de la plebe. En un avance más, las decisiones de la asamblea plebeya también fueron obligatorias para todos los grupos sociales, incluidos los patricios y los aristócratas.

De la misma forma, había otros espacios de poder, como el Senado o las asambleas *curiatas*, a las que no lograron acceso sino hasta muy avanzado el proceso de transición al imperio. Fueron reformas impulsadas por Julio César, pero combatidas fuertemente por Cicerón.

Un espacio al que la plebe también tuvo acceso fue la *Asamblea Tributa,* que se encargaba del conteo de personas y sus bienes para

el pago de impuestos, pero también producía leyes impositivas, así como nominaciones de tribunos, ediles, cuestores y espacios militares, debido a su incidencia sobre el gobierno por los recursos que generaba.

Si bien la estructura de poder romana tuvo varias experiencias a lo largo de los casi cinco siglos de existencia, antes de transformarse en un imperio, ubiquemos entonces el espacio en que la República se consolidó, antes y durante la época de Cicerón, donde tuvo varios intentos de políticos romanos por hacerse del control de los espacios de decisión, excediendo las atribuciones de sus magistraturas para instaurar gobiernos más personalistas.

Por otro lado, también es importante comprender que algunas de las instituciones de la República romana tienen también su origen en las estructuras monárquicas, como el mismo Senado y las asambleas, pero algunas otras son resultado de las pugnas entre clases y grupos de poder (Morgan, 2019).

La estructura militar no estaba disociada de las necesidades de decisión pública, poder político y empatía religiosa que los romanos tenían. Como en el caso de Atenas, el desarrollo económico alcanzado por la República a partir de los primeros años de su existencia generó una creciente clase media, como producto de la expansión creciente que Roma experimentaba y que incorporó a grupos de las provincias conquistadas.

Al igual que el caso heleno, Roma logró configurar un conjunto de mecanismos de identidad que permitieron la cohesión de los distintos grupos sociales que confluían en la ciudad, a pesar de sus diferencias en términos de poder. Si bien hubo estructuras de esclavitud, Roma pudo incorporar a diversos grupos en sus procesos de toma de decisiones.

Las clases sociales

Las clases romanas estaban compuestas en primer lugar por los patricios, quienes estaban en la cima de la jerarquía, y que eran personas, como se dijo antes, que habían sido herederas del linaje de las tribus que poblaron a las siete colinas romanas desde el surgimiento de la monarquía, cuyos ancestros habían sido designados senadores y al mismo tiempo controlaban una parte importante

de la propiedad privada, tanto fuera como dentro de Roma. En general eran varones y cuya participación en los cargos públicos variaba en términos de la edad y de sus propiedades (Grant, 1979).

En segundo lugar, se había conformado una aristocracia donde, si bien había personas con propiedades y riqueza, no tenían linaje y, por lo tanto, no podían participar de los espacios reservados fundamentalmente a los patricios, como fue el Senado en algún momento, pero sí accedían a una gama más amplia de magistraturas que la plebe. Esta aristocracia caracterizaba a personas que tenían incluso varios siglos de vivir en la ciudad, pero que no compartían el que sus familias hubiesen sido fundadores, por lo que su participación estaba limitada.

En tercer lugar estaba una clase media que, sin llegar a serlo en términos contemporáneos, sí tenía acceso a riquezas, propiedades e influencia de manera más limitada, características que la definirían como un grupo de interés político, como alfareros, artesanos, comerciantes o incluso campesinos, así como personas que tenían diversas profesiones y cuyos ingresos les permitían tener una posición relativamente desahogada, pero no lo suficiente como para participar en cargos públicos de manera cotidiana (Grant, 1979).

Esos grupos de clase media compartían una condición de plebeyos, sin embargo, eran considerados ciudadanos, siempre y cuando hubiesen nacido en Roma, o sus padres o madres fueron romanos, y que hubiesen participado de las actividades económicas políticas, religiosas y sociales en la ciudad.

Finalmente, había grupos marginados, algunos de los cuales pudieron haber sido considerados ciudadanos en algún momento, pero cuya condición de pobreza no les permitía incorporarse, no únicamente a los espacios de decisión, sino a aquellos de convivencia social en donde se articulaban los apoyos y el reconocimiento de sus pares como para poder ser electas o electos en la estructura política romana.

Los extranjeros, por un lado, y los esclavos, por otro, así como otros grupos sociales, estaban considerados fuera de la estructura de poder romana, por lo que no podían involucrarse en espacios de decisión pública, pero algunos sí cumplían funciones en las áreas administrativas o dentro de las comunidades en que vivían o a las que servían, por lo que también se sabe de extranjeros y esclavos con

cierta influencia en las decisiones de sus propietarios.

Las mujeres eran un grupo que no tenía derechos en el contexto político, aunque no estaban privadas de la posibilidad de poseer propiedades o riquezas, de hecho, algunas de ellas lograron influencia en varios espacios sociales políticos económicos, sin llegar a ser consideradas ciudadanas romanas y, por lo tanto, sujetas de derechos políticos formales, por lo que su influencia se daba en el contexto fundamentalmente informal.

De esta forma la estructura de clase era fundamental en la explicación de los contrapesos conformados en el contexto romano, pero se enlazaba con las funciones de gobierno y los cargos que ejercían dichas funciones. Esos cargos se llamaban magistraturas y eran cargos fundamentalmente administrativos que ejercían las decisiones tomadas sobre todo por la estructura del Senado.

Las magistraturas

Las magistraturas se integraban a partir de la naturaleza de las funciones que ejercían, pero su principal diferencia era la temporalidad. Había magistraturas permanentes y temporales, dependiendo de las condiciones y los problemas que la República enfrentaba, así como de la correlación de fuerza interna que permitía la adopción y nombramiento de dichos magistrados.

Los magistrados eran ciudadanos revestidos de autoridad para la toma de decisiones y el ejercicio del poder público. Surgieron como resultado de la caída de la monarquía, donde el poder se dejó de manera temporal en magistrados llamados *pretores* y *cónsules*, que después cambiaron en términos de funciones y relevancia para la estructura de poder. Es importante detenernos en ellas para entender la complejidad de la República romana.

Entre las magistraturas temporales se ubicaron la *dictadura*, el *decenvirato* y el *triunvirato*. En la primera, tal vez la más conocida para el mundo moderno, se ubicaba a una persona electa por el Senado, originalmente patricio, aunque después hubo también plebeyos, que asumía el control personal de diversas funciones de gobierno y nombraba a un *magister equitum* que cumplía funciones de contrapeso al dictador para mantener colegialidad, aunque usualmente asumía las órdenes que el dictador le daba (Drogula, 2015).

En el caso de los *decenviratos*, se trataba de un órgano colegiado vinculado a los plebeyos y que publicaba las leyes que aplicaban en su relación con los diversos espacios de poder, pero que, al articularse una relación más permisiva sobre la pertenencia de los plebeyos a espacios de gobierno, desapareció, pues se conformaron otras estructuras de poder.

En el caso de los *triunviratos*, eran alianzas entre líderes políticos que asumían funciones de gobierno, en el sentido de las dictaduras, pero con decisiones que tomaban de manera colegiada para generar contrapesos internos.

Las magistraturas permanentes evolucionaron a lo largo de los cinco siglos de presencia republicana para estabilizarse en la última época, aunque varias de ellas fueron relevantes también durante el imperio. A diferencia de las estructuras griegas que eran más horizontales, en el caso romano estaban jerarquizadas y algunas cumplían funciones auxiliares con respecto a otras (Gibbon et al., 2016).

Los magistrados escalaban en el *cursus honorum*, o sea, la carrera administrativa que iban cumpliendo para llegar al más alto rango. Las magistraturas se ocupaban por la pertenencia a clases sociales, por la edad y, en algunos casos, por las propiedades. Era una especie de servicio civil de carrera donde los integrantes iban ascendiendo en rango dependiendo de los puestos que ocupaban. En cada rango se establecían cargos específicos que se debían ocupar para pasar al siguiente, e iban desde las cuesturas hasta el cargo de dictador (Oraá, 2007).

El *consulado* fue la magistratura de más alto rango, introducida durante el periodo de transición de la monarquía a la República. Los cónsules ejercían casi todo el poder administrativo al inicio, pero después varias funciones fueron ubicadas en otras magistraturas menores e, incluso, desaparecieron cuando el decenvirato se instauró como una concesión a la plebe.

Al inicio, los cónsules nombraban a senadores, a los cuestores, administraban los recursos y controlaban los archivos. Sin embargo, en la época de Cicerón su mayor poder se ubicaba como gobernantes, ya fuera en áreas de la ciudad de Roma, o que, a nombre de la República, se hacían cargo de la administración de las pose-

siones de esta, llamándose procónsules. Fue el rango más alto de las magistraturas, y en la época de Cicerón un cónsul debía haber pasado por las magistraturas previas para poder ser designado como tal. Se usaba nombrar a dos cónsules con origen social diferente, uno patricio y uno plebeyo, aunque en algunos momentos los designados fueron sólo de una clase social.

La siguiente magistratura fue la *pretura*, quienes presidían los tribunales y auxiliaban a los cónsules en sus funciones, al mismo tiempo que cumplían las funciones de cónsules cuando éstos no estaban en el área de gobierno. Los pretores que se hacían cargo de los juicios en la ciudad eran los *pretores urbanus* y los que veían casos de ciudadanos romanos contra no ciudadanos eran los *pretores peregrinus*. Eran designados por la *Asamblea Centuriata* y aunque al inicio eran patricios, posteriormente los pretores fueron fundamentalmente plebeyos. Los pretores también podían ser comandantes de los ejércitos en nombre de la República, de hecho, varios de ellos fueron reincorporados a la función pública debido a las necesidades de expansión, haciéndose cargo de la dirección de los ejércitos, con lo que se amplió el número de años que podían servir.

La *censura* fue otra magistratura que se generó a partir de funciones que tenían los cónsules previamente. También eran electos por la *Asamblea Centuriata* y eran quienes contaban la lista de ciudadanos para la designación de senadores. Posteriormente se responsabilizaron del cuidado de la moral pública, así como del ejercicio y supervisión de los recursos públicos y la realización de obras. Al inicio, los censores eran patricios, aunque después fueron también plebeyos, lo que incrementó su importancia, dadas sus funciones para determinar la integración del Senado.

Los *ediles* eran administradores que, en el origen, fueron ayudantes de los tribunos de la plebe, pero que después, al establecerse la *edil curul,* pudieron acceder a ella para controlar territorios específicos. Los ediles eran electos por todos los ciudadanos en comicios organizados con ese fin, por lo que hacían campañas políticas. Los ediles curules organizaban las fiestas y supervisaban el comercio, mientras que los ediles plebeyos mantenían los templos y auxiliaban a otras magistraturas.

Finalmente, los *cuestores* eran jueces que presidían juicios de alto impacto para después ser administradores de fondos públicos, tanto

para las obras como para las aventuras militares. Al inicio eran designados por los cónsules, pero después fueron designados por la Asamblea Tributa. En diversos momentos de la República y el Imperio, los cuestores administraban varias entidades del gobierno romano.

Por último, tenemos a los órganos colegiados en que varios de los magistrados y los ciudadanos participaban. No tenían funciones exclusivas, es decir, el Senado no tenía al inicio capacidades legislativas, pero cuando las tuvo no fueron únicamente de él, sino que había otras áreas de legislación que no le competían. Por ello, estos órganos cumplían funciones de gobierno dependiendo de la forma en que habían sido creados.

Las asambleas eran de dos tipos fundamentales: los *comicios* y los *conciones*, aunque en algún momento se configuró una tercera en la figura de los consejos.

Los *comicios* integraban a todos los ciudadanos romanos y en ellos se tomaban decisiones de manera directa y sin representantes de por medio. Aunque sus decisiones fueron variando a lo largo de la República, por ejemplo, varias magistraturas fueron electas en los comicios, además de que también se elegía a los sacerdotes. Dependiendo del objeto de elección era quién presidía la asamblea, aunque siempre era un magistrado o un sacerdote, usualmente el *pontifex*. La primera asamblea fue el *comicio curiado* que integraba a las *curias*, que era la forma base de organización de la población romana y que coincidía con los cuarteles y jurisdicciones administrativas. Posteriormente el *comicio tributo*, que decidía sobre temas financieros de relevancia para la República y que integraba no únicamente a las curias, sino a todas las tribus, por lo que en algunos momentos compitió con los comicios centuriados y con el Senado.

Los *comicios centuriados* integraban a las centurias, que eran asambleas donde participaba la población, pero organizada en centurias, que eran las divisiones de clase establecidas de acuerdo con categorías basadas en la riqueza de las personas, por lo que las clases superiores tenían preeminencia sobre las inferiores en términos de cantidad de integrantes.

Esta asamblea elegía a los *cónsules* y *pretores*, así como a los *censores*, algunos de ellos en conjunto con el Senado, quien al

inicio ratificaba las decisiones, pero después del empoderamiento plebeyo ya no se requirió la aprobación de este órgano. En este caso, el voto era por centurias y no individual a diferencia de las otras asambleas donde se votaba de manera individual.

De hecho, se reconfiguró la integración de las centurias a partir de la incorporación de nuevos integrantes al bajar la edad, lo que permitía el control de la asamblea, pasando por encima de las centurias en que se organizaba el ejército o, incluso, aquellas que eran controladas por los patricios y los aristócratas (Staveley, 1953).

Otro tipo de asambleas eran el *concilio* de la plebe, donde se comenzó a ejercer el poder de este grupo social y se confrontó con el Senado y otras asambleas, aunque al promoverse la integración de plebeyos en las magistraturas y, por ende, en las asambleas, dejó de tener relevancia y sirvió sólo como un espacio de consulta por parte de diversos grupos sociales.

Los *contio* fueron asambleas que eran convocadas por un solo magistrado para recoger la voz del pueblo, con el objeto de tomar decisiones con respecto a temas en particular. No eran espacios de votación, sino sólo de consulta para impulsar reformas o implementar soluciones a problemas específicos.

Finalmente, el Senado romano fue la asamblea más significativa, debido a que en él se centraba el poder político no administrativo, además de que su ascendencia implicaba la posibilidad de incidir en decisiones administrativas, debido a su condición de autoridad o capacidad de discernimiento sobre los problemas públicos. En él no únicamente se aprobaban las leyes más importantes para la República, sino que sus integrantes tenían la capacidad de ser consultados por los magistrados menores para poder tomar decisiones en el contexto de sus atribuciones. En ellos se concentraban aspectos fundamentales de la política interna, como el balance de poder entre clases y grupos de interés, así como la dirección de la política exterior, donde la expansión fue uno de los temas más relevantes.

Su integración fue cambiando a lo largo del tiempo, pues fue de 300 a casi 900 en algunos momentos de pugna entre los grupos con mayor poder. La lucha política hizo que se reservaran las atri-

buciones para momentos de excepción, como el nombramiento del dictador, así como de las decisiones de las asambleas y la elección de las magistraturas, el manejo de las finanzas y del Ejército. Sin embargo, fue también un escenario de conflicto que puso en riesgo la existencia de la República en varios momentos por la capacidad de algunos de sus integrantes de hacerse de poder, controlando a grupos de senadores que configuraban mayorías (Lintott, 1999).

Podemos ver que la estructura de gobierno Romana no fue una democracia ni buscó serlo, por lo que no podemos plantear la idea de representación contemporánea en el funcionamiento de la República romana, pues la idea era la configuración de contrapesos intra y entre clases, evitando el exceso de poder individual para generar mecanismos viables y consensados de decisión.

Cicerón vivió en el proceso de transición de la República al imperio y murió defendiendo la forma de gobierno que él consideraba que había sido la base del poderío romano. Participó en varios procesos políticos y ocupó diversas magistraturas, por lo que conocía como nadie el funcionamiento de la estructura republicana, cuyas crisis trató de resolver mediante la aplicación de su teoría de la constitución mixta y evitar que se configurara lo que finalmente resultaría inevitable: el imperio.

Por ello, y para tener una idea clara de su pensamiento político, es importante incluir en este contexto una breve exposición de la crisis de la República que permita entender cómo una estructura republicana tan compleja y aparentemente sólida como la que aquí se ha descrito, también resultaría vulnerable a los avatares de la política.

La crisis de la República

Cicerón enfrentó y vivió diversos aspectos que marcaron el declive de la República romana, como se ha mencionado anteriormente, desde el 133 al año 44 a. C. El peligro era siempre regresar a un esquema monárquico como el que se había eliminado varios siglos antes.

Son varios los motivos que marcan esta crisis y que son relevantes en el razonamiento de Cicerón. En primer lugar, se ha planteado como una causa importante el cambio en la estructura socioeconómica que llevó a nuevas demandas sociales, lo que implicó una fuerte presión política a las estructuras de gobierno.

Esta situación se dio por varias razones, entre ellas: la expansión de la República, los cambios en las estructuras sociales dados por esa expansión, el empoderamiento de una creciente clase media, así como la reconfiguración de los intereses de los grupos oligárquicos que en ese momento dominaban en Roma.

Otro aspecto tiene que ver con las pugnas entre los grupos de *proletarii* o proletarios, que eran los ciudadanos pobres que ante una presión económica tuvieron que vender sus tierras quedándose en condiciones de miseria, por lo que tuvieron que entrar a los mecanismos clientelares de los grupos más ricos; muchos de ellos también habían migrado del espacio rural a la capital a Roma, y también a partir de la expansión de la expulsión de ciudadanos romanos hacia las zonas rurales, para poder poblarlas y producir (Mommsen et al., 2016).

Sin embargo, esas zonas rurales no eran siempre propiedad de quienes las ocupaban, pues los políticos más ricos las compraban y hacían que los romanos pobres las trabajaran. Es por ello que hubo varias confrontaciones entre grupos proletarios y grupos oligarcas. En una primera instancia un conjunto de grupos oligárquicos buscó modificar esta condición y propuso legislación para resolver de origen la distribución de las tierras. La idea era generar mayor poder entre las estructuras administrativas locales en particular los comicios y establecer controles a los espacios de decisión incluido el Senado para poder generar mayor equidad, de la forma en que se tomaban decisiones entre clases sociales.

Este movimiento se llamó *los grácos*, y fue liderado por Tiberio Sempronio Graco y después por su hermano Cayo. Ellos trataron de hacer frente a la condición social a través de cambios legislativos inspirados en su experiencia en el ejército, que había entrado a un proceso de reducción. Debido a la pobreza muchas personas tenían que dejar las armas, porque ellos mismos tenían que pagar por sus equipos, lo que no podían hacer si no tenían fuentes de ingresos (Gibbon et al., 2016).

De esta forma, varios senadores intentaron generar una estructura de poder mucho más equitativa para que, a partir de ahí, se pudiesen calmar las tensiones y se modificara la forma de reparto de tierras. Sin embargo, después de varios intentos por conseguir dinero para instrumentar diversas reformas legales, Graco fue asesinado en la elección en que la sería ratificado como tribuno, al final la discusión

agraria abrió un nuevo camino a un segundo movimiento, que se llamó *los Socci* o aliados (Lintott, 1999).

En el proceso de reparto agrario se intervino en tierras que habían sido concedidas a grupos aliados. En la pugna por la modificación de las relaciones de poder se había buscado que estos aliados se hicieran de la ciudadanía romana, pero el Senado se opuso debido a que podían apoderarse y generar un desequilibrio en torno a los espacios de poder, sobre los cuales la oligarquía tenía control.

Diversos senadores buscaron retomar el problema agrario, hasta que Cayo Sempronio Graco, hermano de Tiberio, fue electo tribuno y en una alianza con diversos grupos lanzó nuevamente una amplia reforma legal que buscaba modificar nuevamente las estructuras, pero ahora no únicamente agrarias, sino también en los contextos económicos y sociales para poder generar mecanismos de riqueza que se distribuyeron de manera equitativa.

También se propuso un cambio en el ejército para dotarlo nuevamente de soldados ciudadanos y prescindir de los mercenarios, donde el gobierno tenía que pagar por el equipo y evitaba que se incorporaran menores de 18 años. También se planteó una ley anticorrupción, donde se estableció un juzgado específico para senadores que eran enjuiciados por senadores.

Sin embargo, la tensión se dio de tal manera que se generó una confrontación donde los Graco y sus partidarios fueron masacrados por fuerzas del Senado, mismo que quiso minimizar el hecho erigiendo un monumento a la concordia, que fue derribado por la plebe.

Otro hecho fue el de Cayo Mario, quien ocupó diversas magistraturas a lo largo de su vida, pero en una de ellas, a cargo del ejército, se vio obligado a incorporar a los *ploteraii*, que tenían que cambiar de clase social y estatus jurídico antes de enrolarse, pero él lo hizo sin cumplir la ley, proletarizando la base militar. Cuando los ejércitos regresaron a Roma después de ganar una guerra, confrontaron a las estructuras de gobierno, pues solicitaban tierras que les eran negadas. La sublevación se dio tanto en la vía armada como en las elecciones donde, gracias a la capacidad de movilización, lograron influir en los resultados electorales, desestructurando a los grupos que usualmente ganaban y cambiando la composición de los comicios en el año 100 a. de C. (Lintott, 1999).

Otro evento importante fue la dictadura de Sila y las guerras civiles que se dieron antes y durante su mandato, desde el año 88 a. de C. En el contexto de la conquista de una porción de Asia que habían hecho algunas legiones romanas, algunos políticos aprovecharon la debilidad interna y el conflicto en esa región para promover una reforma legal que permitiera a un privado el ejercicio del poder en un espacio provincial. Varios senadores se opusieron porque eso implicaba concentrar poder en Sila, quien era cónsul y tendría que hacerse cargo al mismo tiempo de un grupo de legiones, lo que era un riesgo para la ciudad. Sila acudió a pacificar la región y cuando regresó entró a Roma con el ejército, lo que era ilegal, y se hizo del control de la ciudad.

En los años subsecuentes se confrontó con diversos políticos, algunos con cargos de magistrados, quienes en el contexto de las guerras en Grecia y Asia buscaban concentrar poder al hacer uso de sus legiones, por lo que Sila tardó varios años en sobreponerse a ellos, regresando a Roma y asumiendo el cargo de dictador para legislar y reconstruir a la República en el 82 a. de C. Con ello, pudo eliminar a sus enemigos, exfoliar sus bienes y los de sus familias, inhabilitar a sus descendientes y garantizar el control político. Además, logró que se le nombrara Fénix, lo que tenía una connotación religiosa al considerarle preferido de los dioses.

Sila aseguró el control de quienes accedían a espacios de poder al modificar el *Cursum Honorum*, estableciendo edades mínimas para ocupar las magistraturas. Al tener un cargo de Tribuno ya no se podía ocupar otra magistratura, por lo que obligó a una rotación de gobernantes locales, duplicó el tamaño del Senado y él mismo influyó en la elección de los nuevos senadores; creó tribunales especializados en temas políticos, incrementó el número de sacerdotes y modificó las capacidades de las magistraturas, así como el acceso de la plebe al trigo. Sila dejó la dictadura en el 81 a. de C., fue electo cónsul en el 80 a. de C. y murió en el 78 a. de C. (Oraá, 2007).

Las reformas de Sila dejaron ver a muchos actores políticos que, si tenían las capacidades políticas y militares, podían modificar la estructura institucional y moldear la República, de acuerdo con los intereses que como grupo y personas tenían. Eso llevó a personas como Pompeyo a replicar el ejemplo de Sila y a hacerse de los cargos para poder centralizar y personalizar el poder. En sus campañas militares,

personajes como Craso, César, Marco Antonio y otros, sobresalieron por el apoyo que generaban para que Pompeyo acumulara más poder, pues eso les convenía en términos políticos.

En la ausencia de Pompeyo, un político que había apoyado a Sila, llamado Catilinia, buscó ser cónsul, pero estaba inhabilitado por un juicio de corrupción cuando ocupaba un cargo público. Ante ello generó alianzas con senadores y grupos de poder para imponerse al Senado y ser electo cónsul, pero Cicerón denunció el hecho a partir de una acusación realizada por Craso en el Senado. De esta forma, con los discursos que emitió, llamados *Catilinarias*, Cicerón se ubicó como un defensor de la República y buscó regresar a las formas anteriores al año 144 a. de C. (Cicerón & de Verger, 2013).

En dichos discursos no únicamente denuncia a Catilinia, sino que también menciona las conspiraciones contra la República de aquellos grupos de poder que buscaban hacerse de los cargos públicos por su interés, desviando el interés público. Los partidarios de Catilinia fueron ejecutados y aquel se levantó en armas, pero el ejército de Cicerón acudió a controlar la situación, donde Catilina murió en una de las batallas.

Otro elemento que abonó a la crisis fue el pacto entre Craso, Pompeyo y César en el 59 a. de C., que fue renegociado posteriormente y que permitió varios cambios en el sentido de cómo Sila y Pompeyo lo habían hecho años antes, pero ahora para beneficiar a las clientelas, tanto oligárquicas como plebeyas, de los tres. Nuevamente se pasó una ley para repartir tierras, al mismo tiempo que se rearticuló la elección de los magistrados para favorecer a los grupos leales, así como otra que fortaleció la posición de los ejércitos privados, con lo que podían tener margen de maniobra en las campañas que se lanzaron para expandir nuevamente a la República, además de que se repartieron los consulados (Cicerón & de Verger, 2013).

Este triunvirato privado se disolvió cuando el poder de los tres se incrementó y compitieron por el control de las decisiones. Concluyó con la confrontación entre Pompeyo y César, donde este último abrió la posibilidad de configurar un imperio a partir del control que generó en los diversos espacios de decisión, así como del Senado, mismo que concluyó con su muerte a manos de un grupo de senadores que vio un peligro en el excesivo poder que concentró, lo que derivó en una guerra civil.

2. CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

> *El arte que no se practica puede poseerse como ciencia; pero la virtud consiste precisamente en la práctica, su mejor empleo es el gobierno de los asuntos públicos y su completo perfeccionamiento en la realización, no con palabras, sino con obras. De todas las grandes cosas que se proclaman en las escuelas, nada han dicho los filósofos, que sea recto y honesto, que no hayan descubierto y practicado los legisladores de los pueblos*[360].

Con estas breves palabras al inicio de su célebre *Tratado de la República*, Marco Tulio Cicerón, connotado tribuno y hombre de Estado, de manera clara y directa marca lo que será la substancia de su pensamiento político, al mismo tiempo que pinta su raya con el pensamiento griego.

Por un lado, se inserta en la tradición de la política como ética pública, y al mismo tiempo se deslinda de los griegos, ahí donde eleva como calidad suprema a la virtud, pero a diferencia de Platón y Aristóteles, no del conocimiento, no de la sabiduría, no de la filosofía, no de la vida contemplativa, sino de la práctica en los asuntos del gobierno, esto es la política.

En ese sentido, al conceder supremacía a la práctica política, va a generar toda una revolución en la historia del pensamiento político, convirtiéndose, junto con Polibio[361], en el padre del republicanismo.

En síntesis, aun dentro del marco ético general que habían diseñado los griegos de la búsqueda de la justicia necesaria para el buen gobierno de los hombres, Cicerón critica primero y resalta después, que ésta no se encuentre en el campo de la filosofía, sino de la política.

Marco Tulio Cicerón nació en 106 a. de C., en el municipio de Arpino (Arpinum), pequeña ciudad de la provincia italiana de Frosinone de la

---

360 Cicerón Marco Tulio, 1999, México, p. 9.

361 Historiador de origen griego que había vivido largamente en Roma, cuya contribución intelectual sería decisiva en el pensamiento político de Cicerón. Más adelante se incluye una mayor descripción de sus ideas.

región de Lacio, ubicada a 110 km de Roma, cuando el cónsul Mario conducía la campaña romana en África y las Galias, esto es, en la época de la expansión republicana.

De familia plebeya, fue llevado por sus padres a estudiar derecho a Roma, en donde a los treinta años ya se distinguía como abogado litigante. Sin embargo, más joven, a los dieciséis años, sirvió en la armada, de 90 a 89 a. de C., bajo las órdenes de Pompeyo y durante el consulado de Sila y las campañas para liberar a Asia Menor y Grecia.

A los veintiocho años se fue a estudiar retórica y filosofía a Atenas y luego a Rodas cuando Sila constituyó la dictadura expuesta en el capítulo anterior.

Durante el levantamiento de Espartaco, en 75 a. de C., inicia su carrera política como cuestor en Sicilia y doce años después, a la edad de 43 años, el gran tribuno y orador llega al consulado derrotando a Catilina[362].

Apenas tres años después se integra un triunvirato con Pompeyo, Craso y César, lo que provoca su exilio en el 58 a. de C. y posteriormente su muerte en el 44 a. de C., asesinado por Marco Antonio, cuando se constituye el segundo triunvirato con Marco Antonio, Lépido y Octavio, después del asesinato de César en el Senado y la subsecuente guerra civil que ese hecho desencadenó.

Lo anterior significa que a Cicerón le tocó vivir los últimos tiempos turbulentos de la República romana[363], su crisis y caída en una guerra civil que daría pie al imperio, esto es, una época de gran inestabilidad política que explicará las razones de su pensamiento.

La herencia y crítica del pensamiento político de los griegos

Su formación intelectual estuvo determinada por la *paideia* o tradición educativa griega, las obras de los socráticos (Sócrates, Platón y Aristóteles), las escuelas menores señaladamente la de los estoicos y finalmente el humanismo de Polibio.

---

362 Véanse Las Catilinarias contra Lucio Catilina en Cicerón, 1999, pp. 153-182.

363 Fundada por Rómulo, según la tradición, y gobernada por seis reyes hasta Tarquino el Soberbio, que sería expulsado en 510 a. de C. y los reyes fueron sustituidos por los cónsules, el consejo del Rey por el Senado y los adultos varones organizados en asambleas fueron conformando los comicios. Véase Rowe y Schofield, 2008, p. 478.

Sus estudios en Atenas habrían de dar al joven Marco Tulio un amplio dominio del arte retórico de los sofistas y conocimiento de las teorías que conformaron el pensamiento político de los socráticos. Sin embargo, su influencia sería más en la forma que en el contenido, pues incluso el título de dos de sus principales tratados, *la República* y *Las Leyes* están tomados directamente de los correspondientes de Platón.

También fue influido por el método socrático de la dialéctica, pues sus dos tratados están escritos en forma de diálogos en los que el personaje principal es Escipión, el Africano[364] (vencedor de Aníbal en su intento por derrotar a Roma) y los otros interlocutores son Mucio y Lelio.

Pero es en el contenido donde marca una clara distancia con el pensamiento político griego mediante una profunda crítica de la sustancia de su filosofía. En el fondo buscará complementar la teoría de los griegos con la sabiduría práctica de los romanos.

Sobre las enseñanzas de Sócrates y en general respecto de la filosofía, estima que debe elegir ante una clara disyuntiva: la vida contemplativa del conocimiento que tanto defendieron Platón y Aristóteles, o la práctica de la política, y ésta fue su decisión:

> *Considero pues como varón perfecto al que quiso y pudo al mismo tiempo reunir ambas cosas, la piadosa herencia de nuestros mayores y los tesoros de la ciencia. Más si hubiera de elegirse entre estos dos caminos de la sabiduría, aunque a muchos parezca más tranquila la existencia que se desliza en elevados estudios de ciencias y artes, tomaría la vida activa de los negocios públicos que es más laudable y más brillante*[365].

No tiene duda alguna sobre la superioridad de la política por encima

364 General y político romano, cónsul entre 205 a 194 a. de C., destacado militar durante la Segunda Guerra Púnica contra Cartago, venció a Aníbal Barca en la batalla de Zama que puso fin a la guerra y provocó la cesión de Hispania a Roma.

365 Cicerón, 1999, p. 52.

de la filosofía: *me parece que la sabiduría de quienes gobiernan estas ciudades con su consejo y autoridad es muy superior que la de aquellos que imaginan teorías mostrándose alejados de los negocios públicos*[366].

Tampoco disimula o encubre su insatisfacción con el pensamiento político griego cuando afirma:

> *Pero no me satisfacen las obras políticas que nos han dejado los varones más eminentes y sabios de Grecia […] puesto que si los estudios de los griegos tienen encanto para vosotros, existen otros más libres y asequibles que puedan aplicarse a los usos de la vida o al gobierno de la República […] Lo más admirable que encuentro en los discursos de estos doctos varones es que aquellos que no se creen capaces de ser pilotos en mar tranquilo porque no aprenden a serlo ni se curaron de ello, se crean aptos para empuñar el timón en medio de embravecidas olas*[367].

En el mismo espíritu de la crítica y exposición que había hecho Aristófanes sobre Sócrates, esto es, que vivía en las nubes y alejado de los problemas de la realidad terrena, Cicerón también deshecha como vana la especulación filosófica de los griegos:

> *[…]no os preocupéis del segundo sol, que, o es apariencia vana o prodigio del que nada tenemos que temer; no esperéis que consigamos jamás descubrir esos misterios, o que su descubrimiento pueda hacernos mejores o más dichosos; pero la armonía del Senado, la concordia en el pueblo, son cosas posibles, y cuya pérdida constituye calamidad pública, vemos y tocamos esta desgracia y estamos convencidos de que, reuniendo nuestros esfuerzos, viviríamos mejor y con mayor ventura*[368].

366 Ibidem, p. 10.

367 Ibidem, pp. 11, 18 y 19.

368 Ibidem, p. 18.

Esta crítica de la filosofía griega que hace Cicerón habría que sopesarla y precisarla frente a lo que hemos visto anteriormente, que era el eje o núcleo de la filosofía política de los socráticos: el mejoramiento del gobierno para fortaleza de la polis.

No estaban especulando con la filosofía natural como los cosmólogos, tratando de encontrar la materia esencial de la composición del universo, o bien si la realidad era permanente o cambiante. En su búsqueda de la justicia tenían como objetivo la organización política de la polis, pues estaban convencidos, como lo expresó con toda claridad Platón en su Carta Séptima, de que no concluirían las calamidades y crisis políticas como las que le habían tocado vivir en Atenas hasta que los filósofos fueran reyes o estos filósofos. Pero no filósofos en términos de hombres dedicados a la especulación pura, sino de aplicar el conocimiento del Bien Supremo y de la Justicia, al gobierno de los hombres.

En todo caso, la diferencia fundamental entre el pensamiento político griego y el romano estriba en que éste último no siente que deba buscar primero un concepto abstracto y universal del Bien Supremo o de Justicia, para luego aterrizarlo en la mejoría del gobierno del Estado, sino que ese bien consiste en enfrentar y resolver las desgracias de la gobernación que "vemos y tocamos", como por ejemplo la desarmonía en el Senado o la concordia del pueblo, esto es, asuntos tangibles a cuya solución puede y debe avocarse el político.

La República

Para poder practicar ese bien concreto distinto del abstracto de los griegos, es necesario contar con un concepto claro del objeto de la acción política. Cicerón no tiene que ir a buscarlo a través de la dialéctica filosófica socrática, pues simplemente la toma de la organización política en la que vive: la República romana. Se trata por lo tanto *de explicar con precisión lo que significa el nombre del objeto discutido, cuando este nombre está fijado ya […] [por lo que] teniendo que hablar de la República, veamos primeramente que es esto de que vamos*

a ocuparnos[369].

Aclara que en la elaboración de su concepto no se va a remontar al origen histórico ni recorrer todo el proceso evolutivo que realizó Aristóteles a partir de la unión de la pareja y la formación de la familia, la ciudad y el Estado. Quiere ir al grano directamente a fin de encontrar las mejores condiciones de la *res pública* y entonces define a la República como *cosa del pueblo, pueblo no es toda reunión de hombres congregados de cualquier manera, sino sociedad formada bajo la garantía de las leyes y con objeto de la utilidad común*[370].

El concepto de República de Cicerón contiene tres elementos:

1. Cosa del pueblo que, aclara, es la cosa pública, lo que es común a la ciudad, y esta a su vez un conjunto de hombres reunidos en un mismo cuerpo y viviendo de vida en común.
2. Una sociedad formada, no de cualquier manera, sino bajo la garantía de las leyes, con lo que introduce el elemento jurídico en su concepto que identifica con el tipo de autoridad que la cosa del pueblo necesita para que sea gobernada con inteligencia y legitimidad.
3. Con el objetivo de la utilidad o el bien común, a diferencia del bien o del interés particular. La precisión del concepto de República inexorablemente lo conduce a abordar el tema de las formas de gobierno, con lo que se coloca en la tradición de los socráticos, y especialmente Aristóteles y su teoría de las seis constituciones, cuando el romano señala:

> *La autoridad puede ejercerse por uno solo, por algunos hombres escogidos o por la muchedumbre misma. Cuando el gobierno de todas las cosas está en manos de uno solo, este señor único toma el nombre de rey y esta forma de gobierno se llama monarquía. Cuando la dirección la ejercen algunos hombres escogidos el gobierno es aristocrático. Gobierno popular (así se le llama) es aquel en que el pueblo*

369 Ibidem, p. 20.

370 Ibidem, p. 20.

lo dispone todo[371].

Sin embargo, adviértase que en esta clasificación, a diferencia del pensamiento político de los griegos, no incluye a la "democracia" como gobierno del pueblo, un concepto ajeno al pensamiento romano, sino a lo que denomina como "gobierno popular" que, como vimos en el apartado anterior, se ejercía por medio de las asambleas o comicios.

Una vez expuestas las tres formas de gobierno, Cicerón de inmediato procede a su crítica:

> *Pero en la monarquía todos, exceptuando al monarca, carecen casi por completo de derechos y participación en los negocios públicos; en el gobierno aristocrático apenas tiene libertad el pueblo, puesto que no interviene en los consejos ni ejerce poder alguno; y en el estado popular, aunque se le suponga todo lo justo y moderado posible, la igualdad absoluta es una iniquidad, puesto que no reconoce distinción de mérito*[372].

Es esta una interesante crítica de cada una de las formas de gobierno ya que para las dos primeras (monarquía y aristocracia) utiliza un criterio distinto de la tercera: el numérico de los derechos y participación política. En la monarquía todos, salvo el monarca, carecen de ellos. En la aristocracia sólo unos cuantos que intervienen en los consejos. Pero para el gobierno popular introduce un criterio cualitativo distinto de los anteriores: la distinción por méritos.

Pone como ejemplos de gobiernos inconvenientes, según esa crítica, al de Persia en la monarquía, el de Marsella la aristocracia y Atenas el gobierno popular, y advierte que pueden encontrarse otros *gérmenes de ruina* (sin indicar cuáles) que puedan convertir a esos gobiernos en *calamidad insoportable*[373].

---

371 Ibidem, p. 21.

372 Ibidem, p. 21.

373 Ibidem, p. 22.

La teoría de la constitución mixta

Como se ha explicado anteriormente, a Cicerón le tocó vivir en Roma durante la época de la República, pero una etapa no de estabilidad y calma, sino de gran turbulencia e inestabilidad política que la puso en su fase crítica terminal, sobre todo con la conformación de los triunviratos en lugar del consulado.

Consecuentemente, estaba plenamente consciente de la fragilidad y vulnerabilidad de la República, amenazada por los recurrentes intentos de supremacía de cualquiera de los tres elementos que la integraban (Consulado, Senado y Tribuno de la Plebe) sobre los otros dos, especialmente del elemento monárquico por encima del aristocrático y el popular.

Por ello, y bajo la influencia de Polibio, va a defender a la constitución mixta como la mejor de todas las formas de gobierno: *Esto me hace considerar como la mejor forma de gobierno la que se establece con la reunión de las tres que antes mencionamos moderándose y templándose recíprocamente*[374].

El propósito de esta teoría de la constitución mixta no es continuar con la tradición que, como vimos, arrancó desde Platón en *Las Leyes*, donde planteó la necesidad de mezclar el elemento monárquico de Esparta con el democrático de Atenas y así evitar los desequilibrios que podrían crear respectivamente el gobierno de un solo hombre, como en Persia, o el de la multitud, como en Atenas.

Tampoco dar continuidad a la teoría mixta de Aristóteles en su *Política,* integrada con monarquía, oligarquía y democracia, puesto que claramente las dos últimas no forman parte de la teoría ciceroniana.

Cicerón junto con sus contemporáneos prefería analizar el cambio histórico en términos morales. Por lo tanto, argumentaba que la Constitución tradicional de la República era intrínsecamente la más estable disponible, y la única razón de su debilidad era la corrupción de la clase gobernante[375].

---

374 Ibidem, p. 22.

375 Rowe y Schofield, 2008, p. 477.

Su preocupación es la búsqueda del equilibrio político entre los tres poderes: el de los cónsules (monarquía), el del Senado (aristocracia) y el del Tribuno de la Plebe (gobierno popular); debido al desequilibrio que se generaba al pasar de una forma a la otra incesantemente, como el círculo constitucional que ya había descrito magistralmente Aristóteles. Así lo expresa:

> [...] *porque parece que las repúblicas giran en un círculo fatal de cambios y mudanzas. Al sabio toca conocerlos, más el que prevé los acontecimientos y tiene fuerza para luchar con ellos, para detenerlos o encauzarlos, merece se le contemple como gran ciudadano, y casi como un dios*[376].

Consecuentemente, será la estabilidad permanente de la República, conseguida mediante la combinación y mezcla de sus elementos componentes, un mecanismo de pesos y contrapesos, la gran preocupación política de Cicerón y su respuesta a los acontecimientos políticos que le tocó vivir, sobre todo cuando llegó a ser cónsul de Roma. *Estaba convencido de que solamente es posible la estabilidad si existe armonía de los tres*[377].

El modelo de constitución mixta que utiliza Cicerón no es uno foráneo, como lo hizo Platón con la combinación de Esparta y Atenas, o bien fruto de la especulación filosófica de Aristóteles, el romano recurrió al pueblo que la practica: Roma misma. *Tras la historia de la constitución romana (Libro II) se llega a una conclusión de que Roma había alcanzado el mejor sistema: los cónsules equivalían a la autoridad real, el Senado era la aristocracia culta, y el pueblo disponía de libertad, matizada y contenida pero suficiente*[378].

Por su parte, Polibio, político, militar e historiador griego que nació en Megalópolis, Grecia (200ª. De C. – 118 a. de C.), se ocupó de la historia de Roma y su expansión en la cuenca del Mediterráneo. Participó con Escipión el Africano en la tercera guerra púnica y la captura de Cartago.

---

376 Cicerón, 1999, p. 22.

377 Vallespín Fernando, 1999, p. 186.

378 Ibidem, p. 187.

Escribió sus *Historias* en cuarenta volúmenes de los cuales sólo se conservan cinco. Siguiendo a Aristóteles y su teoría de las seis constituciones, acepta como puras a la monarquía, aristocracia y democracia y sus degeneraciones en tiranía, oligarquía y oclocracia (gobierno de la muchedumbre, fruto de la acción demagógica).

También aceptó el ciclo aristotélico de monarquía-tiranía-aristocracia-oligarquía-democracia-oclocracia. Sin embargo, en el libro V escribió sobre la Constitución romana estimando que su combinación de realeza o monarquía equivalente al Consulado, la aristocracia al Senado y la democracia a los comicios daba a Roma una estabilidad de la que carecían otros estados, que le permitía imponerse sobre ellos y de ahí su expansión mediterránea.

Fue precisamente esta teoría sobre la estabilidad y equilibrio de poderes de la constitución romana lo que atrajo la atención de Cicerón, si bien éste abundó sobre ella:

> *Gústame que el Estado tenga algo de majestuoso y real, que los grandes tengan influencia y participación en el poder, y que queden reservadas algunas cosas al juicio y decisión del pueblo. Esta forma de gobierno tiene en primer lugar la ventaja de mantener mucha igualdad, beneficio del que no puede estar privado por mucho tiempo un pueblo libre; tiene además mucha estabilidad cuando las otras siempre están expuestas a continuas alteraciones, la monarquía propendiendo a la tiranía, el poder de los grandes a la oligarquía facciosa, y el del pueblo a la anarquía. Mientras que las otras formas de gobierno se derriban y suceden recíprocamente, ésta fundada en prudente equilibrio no queda sujeta a tales mudanzas a menos que dominen grandes vicios a los jefes de Estado; porque no existe germen de revolución donde cada cual ocupa su puesto natural y no ve a sus pies vacío a donde pueda precipitarse*[379].

379 Cicerón, 1999, p. 29.

En síntesis, la mezcla armoniosa de los elementos del *imperium* (consulado), el poder ejecutivo que asume el control absoluto en tiempos de guerra, el *consilium* del Senado que ofrece el consejo aristocrático en la política y controla la hacienda pública, y *libertas,* el pueblo que elegía a los magistrados, conferían honores e imponían castigos, es lo que daba estabilidad y permanencia a la República. *La oposición de las otras dos partes podía prevenir que cualquiera aumentara su poder y arrogancia, ya que cada parte necesitaba el consentimiento de las otras dos para poder funcionar*[380]. Y de esta manera cada uno de los componentes atempera cualquier exceso de poder de los demás.

Cicerón compara esa mezcla de los tres elementos de la constitución mixta con la música: *Lo que en la música se llama armonía, es concordia en el Estado, el lazo más fuerte y robusto en toda república, pero que no puede conservarse sin la justicia*[381].

El siguiente paso en la integración de su pensamiento político será encontrar un fundamento ético-jurídico para su *res pública*. Y en eso consiste su filosofía del derecho, a la que incorpora su teoría de la justicia.

Filosofía del derecho

No obstante haber iniciado su tratado de *La República* con una crítica a los griegos, y por lo mismo en ella a Platón, ahora Cicerón sigue su ejemplo del tratado de *Las Leyes* del fundador de la Academia y, en un texto del mismo nombre, va a desarrollar su filosofía del derecho (como un complemento a su Tratado de la República), sobre todo contenida en el Libro Primero, incluso siguiendo el mismo método de Sócrates, esto es, el diálogo con tres personajes: el mismo Marco, Quinto y Ático.

No deja duda alguna sobre el legado platónico cuando el último le solicita la continuidad de esta tradición, y le dice:

> […] *has escrito sobre la mejor forma de la república, y me parece que es consecuencia natural que escribas de la misma manera acerca de las leyes. Veo que así lo hizo*

380 Véase Rowe y Schofield, 2008, p. 491.

381 Cicerón, 1999, p. 49.

Platón a quien tanto admiras, que antepones a todos y por el que muestras tanta predilección[382].

Ya desde la invitación de Ático a una reflexión sobre el derecho, queda claro que no se trata del derecho positivo de Roma o de cualquier otro país, sino del derecho en general: *Pero te ruego que comiences desde luego y nos digas lo que opinas acerca del derecho*[383]. Consecuentemente y de entrada su propósito es elaborar una filosofía o teoría general del derecho y no un comentario o análisis de la jurisprudencia romana en particular. De esta manera tratará de encontrar las mejores leyes para su *Res pública*.

Una teoría que inicia destacando la importancia del derecho: *¿Qué hay en efecto más grande* –se pregunta Cicerón– *en un Estado que el derecho?*[384] Esta pregunta es consecuente con la definición de la República expuesta antes en la que incluye el elemento jurídico como parte de la misma, cuando señala que se trata de una sociedad formada *bajo la garantía de las leyes*.

La filosofía del derecho de Cicerón es entendida como una teoría que abarca a la totalidad del derecho y no una parte del mismo. Este es el plan de su obra:

> *[…] nuestra discusión debe abarcar todo el derecho en su universalidad; de manera que ese derecho particular que llamamos civil, no sea otra cosa que parte del todo, ocupando muy pequeño lugar en el de la naturaleza; porque lo que necesitamos explicar es la naturaleza misma del derecho y debemos ir a buscarla a la naturaleza del hombre. En seguida hemos de considerar que leyes deben regir las sociedades; después tratar de esas reglas escritas y compuestas o derechos y decretos de los pueblos que forman los derechos civiles, y en esta parte no quedarían*

382 Cicerón Marco Tulio, 1999, p. 98.

383 Ibidem, p. 97.

384 Ibidem, p. 97

olvidadas nuestros propios pueblos[385].

Desde el momento en que destaca que es la naturaleza del hombre la fuente del derecho, Cicerón está fundamentando a la corriente conocida como *ius naturalismo* o derecho natural a diferencia del derecho positivo creado voluntariamente por el legislador, lo que queda confirmado en su concepto de ley: *ley es la razón suprema comunicada a nuestra naturaleza que manda lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario*[386]. Y agrega:

> *Buscaré las fuentes del derecho en nuestra naturaleza que ha de ser nuestro guía en el examen de esta cuestión*[387]. *Allí donde la razón es común, lo es también la recta razón; y como ésta es la ley, por la ley debemos considerarnos los hombres en sociedad con los dioses [...] La razón es lo único que nos hace superiores a los demás animales, por lo que sabemos inducir, argumentar, refutar, discurrir, demostrar, deducir es sin duda común a todos*[388] *[...] El derecho está en la naturaleza...el derecho ha nacido de la naturaleza*[389].

Pero ofrece otro concepto de ley, la ley positiva:

> [...] *dar el nombre de ley a lo que fija por escrito su voluntad, [del pueblo] ora mande ora prohíba. En cuanto al derecho fundamental tomémosle de aquella ley suprema que ha nacido para todos los siglos, antes de que existiese ninguna ley escrita, antes de que se fundase ninguna ciudad*[390].

385 Ibidem, p. 98.

386 Ibidem, p. 99.

387 Ibidem, p. 99.

388 Ibidem, pp. 100 y 102.

389 Ibidem, p. 103.

390 Ibidem, p. 99.

Consecuentemente, la filosofía jurídica de Cicerón se compone de un dualismo integrado con el derecho natural y derecho positivo, en donde la ley natural inmutable y eterna se encuentra por encima de la ley positiva creada por el legislador, y que debe estar acorde con aquella, ya que es su único fundamento.

No existe, pues, más que un solo derecho al que está sujeta la sociedad humana, establecido por una ley única; esta ley es la recta razón en cuanto manda o prohíbe, ley que, escrita o no, quien la ignora es injusto[391].

Teoría de la Justicia

Es a la ley natural a la que asocia Cicerón su idea de la justicia que entiende como *la recta razón que es verdadera ley conforme con la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos y le separa del mal con sus amenazas*[392].

Su teoría de la justicia se expande en el texto que escribió y dedicó a su hijo Marco, *De los Oficios y los Deberes*, en donde le indica que *la primera obligación de la justicia es no hacer mal a nadie, sino que seamos provocados con alguna injuria; y la segunda, usar de los bienes comunes como comunes, y como propios de los nuestros en particular*[393].

En síntesis, para Cicerón la constitución mixta de Roma está fundamentada en los principios que se revelan al hombre a través de la ley natural y contra la cual habrán de juzgarse las leyes del Estado[394].

Como puede advertirse en la exposición del pensamiento político de este autor, se encuentra profundamente influido por los griegos, sobre todo Platón y Aristóteles, a pesar de las críticas explícitas que hizo de ellos y que fueron expuestas anteriormente.

En otras palabras, no se pudo apartar definitivamente y del todo

391 Ibidem, p. 105.

392 Ibidem, p. 59.

393 Cicerón Marco Tulio, 1998, p. 9.

394 Coleman Janet, 2000, p. 281.

de la influencia de los socráticos que había estudiado en Atenas y que seguían teniendo vigencia a pesar del desmoronamiento de la polis con la conquista macedónica, lo que nos revela como la vida y dinámica de las ideas en general, y de las ideas políticas en particular, no se agota al término de las circunstancias que las generaron, ni a pesar de que hayan fenecido las instituciones y estructuras que fueron objeto de su estudio y reflexión. Sobreviven a ambas y al transportarse a otros contextos muy diferentes a los de su matriz.

Eso fue precisamente lo que hizo Cicerón al trasplantar el pensamiento de los socráticos de los siglos V y IV a. de C., matizado con el de los estoicos de las escuelas menores, al siglo I a. de C. y a Roma, esto es, más de cuatro siglos después, y en un contexto histórico tan distinto como el que había entre la polis griega y la república romana.

Ese magistral trasplante le llevó a la gestación nada menos que del republicanismo que, junto con las ideas de Séneca y la Historia de Roma de Tito Livio, se convertirían en los ingredientes del humanismo que florecería en el siglo XV d. de C. en Florencia, sobre todo en el pensamiento de Maquiavelo, lo que se analizará en el tomo III de este proyecto editorial.

EPÍLOGO

El tomo I de esta Historia del pensamiento político abarca desde el siglo VIII a. de C., con los presocráticos, hasta el siglo I a. de C., con Cicerón.

Siete siglos de la Antigüedad clásica en donde se han expuesto y analizado a los más destacados autores de las ideas políticas, si bien, como se indicó en el prólogo y el primer capítulo, el correspondiente a los presocráticos comprende un conjunto variado de pensadores que incluye a poetas, dramaturgos, historiadores, cosmólogos y sofistas. Estos no se especializaron en el pensamiento político (aunque abordaron temas políticos en sus respectivas obras), pero su inclusión se estimó necesaria para entender el despegue de Sócrates en el siglo V a. de C., ya que ellos fueron los precursores de este filósofo, sobre todo los sofistas, con los que le tocó convivir y a quienes dirigiría sus primeras críticas. Sin esos precursores, el pensamiento político de Sócrates resultaría inexplicable.

Aclarado el primer capítulo del libro, es importante destacar que a partir del capítulo segundo hasta el sexto y último, no obstante las enormes diferencias entre los autores seleccionados (Sócrates, Platón, Aristóteles, las escuelas menores y Cicerón) existen dos componentes que permiten subrayar un común denominador entre todos ellos, uno de forma (metodología texto-contexto) y otro de contenido (la ética-política).

Metodología texto/contexto

El formal se refiere a la metodología texto-contexto de la Escuela de Historia de las Ideas Políticas de la Universidad de Cambridge, Inglaterra que se aplicó a lo largo de este volumen y se describió en el Prólogo, lo que explica también la estructura de esta obra.

De acuerdo con esa orientación metodológica, es imposible entender

los textos de los autores clásicos independientemente de su contexto histórico. Incluso es éste el que finalmente determina su contenido. Por ello, en este volumen (al igual que será en los dos subsecuentes), se abundó en el contexto en dos sentidos: el contexto histórico general en la primera parte de cada capítulo y el contexto específico denominado "circunstancia" en la segunda parte, estrechamente vinculado con la presentación del pensamiento político del autor.

Desde luego, existe una relación entre las dos narrativas contextuales. La primera, de mayor amplitud, sirve como el gran marco de referencia en el que se sitúa la segunda, ya más concreta y específicamente referida a la vida de cada autor.

Así, por ejemplo, la circunstancia específica que rodea a la vida de Sócrates, y que consiste en el auge de la polis griega con Pericles y su declive a partir de las Guerras del Peloponeso, se ubica dentro de las coordenadas más amplias de la historia de Grecia y la evolución y transformación de las estructuras monárquicas del mundo micénico, hasta llegar a la democracia directa enaltecida en la oración fúnebre del destacado *estrategoi* que recogió Tucídides en su historia.

El desprendimiento de Sócrates de su bagaje intelectual anterior, y sobre todo de los sofistas, no puede entenderse si no se tiene presente esa circunstancia, a su vez enmarcada en el contexto más amplio. El auge de su filosofía dialéctica es posible porque Atenas vive esa edad de oro de su democracia que toleraba y hasta auspiciaba al pensamiento crítico.

Pero una vez que la ciudad es derrotada por Esparta y pierde la hegemonía que había conseguido con la Liga de Delos, se inserta un clima de intolerancia y hasta persecución (Los Treinta Tiranos) que, con el retorno de una democracia agraviada, propicia la detención, enjuiciamiento y muerte de Sócrates, admirablemente narrada en su *Apología*.

Este texto, recogido gracias a Platón, es fundamental en la historia del pensamiento político, pero no podría entenderse a cabalidad sin el trasfondo de ese giro de 180 grados que tomaron los acontecimientos políticos en Atenas hacia principios del siglo IV a. de C. Esa relación texto-contexto, es aún más explícita en el

caso de Platón y la confesión que nos dejó en su *Carta Séptima,* de cómo los eventos políticos experimentados durante su juventud, y destacadamente el juicio y sentencia de muerte de su querido maestro, lo alejaron definitivamente de la actividad política (a la que estaba predestinado por su linaje aristocrático) y lo insertaron en la filosofía crítica, al grado de llegar a fundar la primera escuela sobre filosofía política, la Academia.

Como se expuso tanto en el contexto general como en la circunstancia que rodeó a su vida, Platón siguió padeciendo un alto grado de turbulencia política, y tanto su teoría del filósofo-rey como de las ideas puras y perfectas son comprensibles por su afanosa búsqueda de un Estado-perfecto que pudiera arrestar y detener ese tremendo grado de incertidumbre e inestabilidad política. Otro tanto puede decirse de sus *Leyes* después del fracaso de su intento de convertir al tirano Dionisio de Siracusa a la filosofía y hacerlo un filósofo-rey.

La doble teoría constitucional de Aristóteles tampoco podría entenderse si no se tiene en cuenta ese contexto tan angustioso que le tocó vivir por la conquista macedónica de Atenas y su crecimiento y desarrollo en ese hábitat democrático del que finalmente tuvo que emigrar.

Lo mismo puede decirse de la teoría de la constitución mixta de Cicerón, buscando estabilidad y equilibrio interno ante el horizonte de la tormenta que ya se ceñía por la crisis de la República romana.

Finalmente, tampoco podría entenderse ese bajo perfil del pensamiento de las escuelas menores (cínicos, epicúreos, escépticos y estoicos) ante la sustitución del paradigma político de la polis por la cosmópolis imperial de Alejandro Magno, y que los llevó a trastocar la moral pública por la privada.

En síntesis, la metodología texto/contexto contribuyó a esclarecer las ideas clave del pensamiento político de la Antigüedad clásica, como seguramente lo hará en los dos subsecuentes tomos sobre la Edad Media y la Edad Contemporánea.

La ética-política

El otro común denominador en esta diversidad de autores es su filiación a la idea originalmente lanzada por Sócrates, después de

que decodifica el mensaje del Oráculo de Delfos, de que es fundamental sanar el alma humana mediante el conocimiento de la idea del bien y, con ello, de la justicia, sobre todo porque no cesarán las calamidades que estaban experimentando los Estados, mientras sus gobernantes no sean filósofos o los filósofos gobernantes.

Es a partir de Sócrates que la idea ética del buen gobierno, del gobierno justo, inspirado en el Bien Supremo, va a invadir totalmente al pensamiento político como la categoría clave y central que lo marcará desde la Antigüedad clásica hasta el presente.

Todas las teorías políticas sobre las distintas formas de gobierno, y la búsqueda de la mejor de todas ellas, estarán inspiradas en esa categoría ético-política y la correspondiente búsqueda de la justicia.

Cabe aquí recordar lo escrito en el capítulo sobre la justicia en el pensamiento de Platón. Tan fuertemente arraigada está esa orientación del pensamiento político que, si tenemos en cuenta la teoría de la justicia de Platón expuesta en su *República o de lo Justo*, en el siglo IV a. de C., han transcurrido más de veinticuatro siglos y la filosofía política continúa en esa búsqueda, como lo demuestra el texto del filósofo de Harvard, John Rawls, y su célebre *A Theory of Justice* (Una Teoría de la Justicia), publicada en el siglo XX (1971). Acaso eso se deba a que, como lo señaló otro filósofo, Hans Kelsen: "La historia demuestra suficientemente que ese [anhelo de una justicia como valor superior] es sencillamente indestructible" (Kelsen, 1946).

En el volumen II de este proyecto editorial, la historia del pensamiento político caminará por una ruta distinta de la de la Antigüedad clásica, durante la Edad Media, en donde la política, además del sustento ético, tendrá un segundo piso en la teología de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, el sustento de la religión. Por lo tanto, la persistente búsqueda de la justicia seguirá unos derroteros diferentes de los que dejaron surcados los griegos y romanos, si bien el legado de éstos persistirá adaptándose al nuevo paradigma político medieval que abarca del siglo V al XV d. de C.

BIBLIOGRAFÍA DEL CONTEXTO HISTÓRICO

Alwine, A. T. (2018). *The Soul of Oligarchy: The Rule of the Few in Ancient Greece. TAPA*, *148*.

Aristotle. (2015). *Politics: A Treatise on Government*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Aurelio, M., & Bach, R. (2019). *Meditaciones*. Gredos.

Bažant, J. A. N. (1983). *War, Poetry and Athenian Vases. Listy Filologické / Folia Philologica*, *106*(4).

Bosworth, A. B., & Ventosa, C. F. (2005). *Alejandro Magno*. Ediciones Akal.

Cappelleti, Á. J. (1996). *Los estoicos antiguos: Zenón de Citio, Aristón de Quíos, Apolófanes, Hérilo de Calcedonia, Dionisio de Heraclea, Perseo de Citio, Cleantes, Esfero*. Gredos.

Chroust, A. H. (2015). *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works, Volume 2: Observations on Some of Aristotle's Lost Works*. Taylor & Francis.

Ciceron, M. T., & de Verger, A. R. (2013). *Catilinarias: Discurso Contra Catilina*. Ediciones Cátedra.

De la Vega, M. J. H., Abengochea, J. J. S., & Hervás, J. M. R. (1998). *Historia de La Grecia Antigua*. Ediciones Universidad de Salamanca.

Drogula, f. k. (2015). *Commanders and Command in the Roman Republic and Early Empire*. University of North Carolina Press.

Droysen, J. G. (1990). *Alejandro Magno*. Fondo de Cultura Económica.

Farrington, B. (1968). *La rebelión de Epicuro*. Ediciones de Cultura Popular.

Fleck, R. K., & Hanssen, F. A. (2013). *How Tyranny Paved the Way to Democracy: The Democratic Transition in Ancient Greece*. Journal of Law & Economics, 56(2).

Gehrke, H.-J. (2009*). From Athenian identity to European ethnicity – the cultural biography of the myth of Marathon*. In T. Derks & N. Roymans (Eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity* (pp. 85–100). Amsterdam University Press.

Gibbon, E., Romero, L. A., de Fuentes, J. M., & Romero, A. L. (2016). *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano Tomo I*. Turner.

González Varela, J. E. (2021). *Protágoras contra Sócrates: valentía y conocimiento en Protágoras* 349e-351b. *Praxis Filosófica*.

Goukowsky, P., Mossé, C., & Will, É. (1998). *El mundo griego y el Oriente II* (Issue v. 2). Ediciones Akal.

Grant, M. (1979). *History of Rome*. Faber & Faber.

Guerra, A. G., & Espelosín, F. J. G. (2004). *Alejandro Magno*. Alianza Editorial.

Hirsch, S. W. (1989). *Slavery in Ancient Greece* Yvon Garlan Janet Lloyd. In The Journal

of Interdisciplinary History (Vol. 20).
Irwin, T. H. (1989). *Socrates and Athenian Democracy*. In *Philosophy & Public Affairs* (Vol. 18, Issue 2.
Jedan, C. (2010). *Socrates and Deliberative Democracy*. On Socrates' Conception of Politics in Plato's Apology, Crito and Gorgias. *Peitho*, *1*(1).
Kagan, D. (1991). *Pericles Of Athens And The Birth Of Democracy*. Free Press.
Kurke, L. B. (2011). *Alejandro magno su liderazgo*. Grupo Nelson
Krentz, P., & Press, C. U. (1982). *The Thirty at Athens*. Cornell University Press.
Lacy, R. M. (1995). *Rebeliones populares en la Grecia helenística*. Universidad Autónoma de México.
Lledó, E. (2011). *El epicureísmo*. Penguin Random House Grupo Editorial España.
Lintott, A. (2017). *Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context: A New Translation and Commentary on Politics Books 5 and 6*. Taylor & Francis.
Lintott, A. (1999). *The Constitution of the Roman Republic*. OUP Oxford.
Manville, P. B. (2014). *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton University Press.
Migeotte, L. (2009). *The Economy of the Greek Cities: From the Archaic Period to the Early Roman Empire*. University of California Press.
Miralles, C. (1981). *El Helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*. Montesinos.
Mitsis, P. (2020). *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*. Oxford University Press.
Mogens Herman Hansen. (1999). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* (Revised). University of Oklahoma Press.
Mommsen, T., Moreno, A. G., González, F. F., & Satué, E. (2016). *Historia de Roma. Libros I y II* (Issue v. 1). Turner.
Morgan, J. (2019). The State, Law, Religion, and Justice in Cicero's The Republic and The Laws: An Aristotelian-Thomistic Interpretation. *Studia Gilsoniana*, *8*(3).
Moro Albacete, F. (2017*). Democracia y populismo en la Atenas de Pericles: una mirada desde la actualidad.* (Spanish). *Procesos Históricos*, *16*(32).
Natali, C. (2013). *Aristotle: His Life and School*. Princeton University Press.
Newell, W. R. (2012). *Tyranny: A New Interpretation*. Cambridge University Press.
Olmo, M. C. C. del. (2017). *Religion as an Identity Criterion in Ancient Greece*. Gerión, 35(1).
Papalas, A. J. (2022). *Slaves and slavery in ancient Greece*. Choice: Current Reviews for Academic Libraries, 59(7), 927.
Reed, C. M. (2003). *Maritime Traders in the Ancient Greek World*. Cambridge University Press.
Rosen, F. (1975). The Political Context of Aristotle's Categories of Justice. *Phronesis*, *20*(3).
Rudd J. Powell. (1999). Cicero. The Republic and the Laws. In *The Classical Review* (Vol. 49, Issue 2.
Starr, C. G. (1982). *Economic and social conditions in the Greek world*. In J. Boardman & N. G. L. Hammond (Eds.), The Cambridge Ancient History (2nd ed., Vol. 3). Cambridge University Press.

Steinmo, S. (2008). *What is Historical Institutionalism?* Sven Steinmo. Politics, 5(January 1989).
Shrimpton, G. (2017). *Oh, Those Rational Athenians! Civil War, Reconciliation, and Public Memory in Ancient Athens* (CA. 630–403). *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, *6*(3).
Silvermintz, D. (2007). *Socrates on Trial: Strategies for Teaching Ancient Thought Dialectically*. *Classical World*, *100*(3).
Staveley, E. S. (1953). The Reform of the Comitia Centuriata. *The American Journal of Philology*, *74*(1).
Taylor, M. (2010a). *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*. Cambridge University Press.
Tassignon, I. (2016). *Cults and Rites in Ancient Greece*. Essays on Religion and Society Jameson Michael H. In Antiquité Classique (Vol. 85).
Tucídides. (2004). *History of the Peloponnesian War.* (R. Crawley, Ed.). Dover Publications.
Tyrrell, Wm. B. (2012). *The Sacrifice of Socrates: Athens, Plato, Girard*. Michigan State University Press.
Vavouranakis, G., Kopanias, K., & Kanellopoulos, C. (2019). *Popular Religion and Ritual in Prehistoric and Ancient Greece and the Eastern Mediterranean.* Archaeopress Archaeology.
Vlastos, G. (1983*). The Historical Socrates and Athenian Democracy. Political Theory, 11*(4).
Worthington, I. (1994). Alexander and Athens in 324/3 bc: on the Greek attitude to the macedonian hegemony. *Mediterranean Archaeology*, *7*.
Yasur-Landau, A. (2010). *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*. Cambridge University Press.
Zaccarini, M. (2019). *War and democracy in classical Athens*. *Classical Review*, *69*(2).

BIBLIOGRAFÍA DE LA CIRCUNSTANCIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

Aristófanes, *Las Nubes*, editorial Bruguera, España, 1972.
Aristóteles, *Obras Completas,* Tomo II, Metafísica, bibliografía OMEBA, Argentina, 1967.
Aristóteles, *The Politics and The Constitution of Athens*, Cambridge University Press, 2010.
Barker Ernst, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, London, Oxford, NY, 1958.
Barker, Ernest *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*, editorial, Methuen & Co Ltd, Londres, 1970.
Barnes Jonathan, *Early Greek Philosophy*, editorial Penguin Books, Inglaterra, 2001.
Barnes Jonathan, *Aristotle, A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
Bowra C.M. *La Atenas de Pericles*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

Cassin Barbara, *El efecto sofístico*, FCE, México, 2008

Colaico James, *Sócrates against Athens, Philosophy on Trial*, editorial Routledge, NY y Londres, 2001.

Cicerón Marco Tulio, *Tratado de la República – Tratado de las Leyes – Catilinarias*, editorial Porrúa, colección Sepan cuántos… México, 1999.

Cicerón, *Los Oficios o los Deberes- De la Vejez – De la Amistad*, editorial Porrúa, colección Sepan cuantos… México, 1998.

Cicero, On Government, editorial Penguin Classics, Penguin Books, EUA, 1993.

Colli Giorgio, *Platón Político*, ediciones Siruela, España, 2008.

Farrar Cynthia, *El origen del pensamiento democrático* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Coleman Janet, *A History of Political Thought*, from Ancient Greece to Early Christianity, Blackwell Publishers, USA, 2000.

Filóstrato Flavio, *Vida de los Sofistas*, editorial GREDOS, Madrid, 1999.

Finer S.E., *The History of Government*, Oxford University Press, 1999.

Finley, M.I, *Aspectos de la Antigüedad*, editorial Ariel, Barcelona, 1975.

Gagarin Michael y Woodruff Paul, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambrisge University Press, 1995.

Friedländer Paul, *Plato an introduction*, Bollingen Series LIX, Princeton, EE. UU.

Gómez Robledo Antonio, Platón, *La República*, UNAM, México, 1971.

Guthrie W.K.C. *Los filósofos griegos*, editorial FCE Breviarios, México, 1958.

Guthrie W. K.C. *Historia de la Filosofía Griega III*, editorial Cambridge University Press 1969.

Hesíodo, *Teogonía*, editora Nacional, México, 1971.

Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, editora Nacional, México, 1971.

Historiadores Griegos, Herodoto, Tucídides y Jenofonte, editorial EDAF, Ediciones Distribuciones S.A., Madrid, 1972.

Homero, *La Ilíada*, editorial Nuevas Estructuras, España, 2000.

Jaeger Werner, *Aristóteles*, editorial FCE, 1984.

Jaspers Karl, *Socrates, Buda, Confusios, Jesus, The Great Philosophers,* edición de Hanna Arendt, Harcourt, 1962.

Kelsen Hans, *Teoría General del Estado*, Editora Nacional, México, 1934.

Kelsen Hans, *La Idea del Derecho Natural y otros ensayos*, editorial Losada, Buenos Aires, 1946.

Kerferd G.B. *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Inglaterra, 1981.

Kraut Richard, *Aristotle*, Oxford, University Press, Oxford, 2002.

Osborne Catherine, *Presocratic Philosophy, a very short introduction*, editorial Oxford University Press, Inglaterra.

Parain Brice, *Historia de la Filosofía Siglo Veintiuno, La Filosofía Griega*, Siglo XXI, editores,

MOVIMIENTO CIUDADANO
Tarea Editorial

1ª edición diciembre de 2022
1ª impresión diciembre de 2022

DISTRIBUCIÓN GRATUITA. PROHIBIDA SU VENTA.

La obra: "Historia del pensamiento político. Tomo I: La Antigüedad clásica: la política como ética y el problema de la justicia", es una publicación de Movimiento Ciudadano y se terminó de imprimir en el Estado de México en diciembre de 2022.

Esta impresión consta de 2,000 ejemplares más sobrantes y fueron impresos por: Offset Santiago, S.A. de C.V., con domicilio en Salvador Velasco No. 102 Manzana 4 Lote 2 y 3, Col. Parque Industrial Exportec 1, C.P. 50200, Toluca de Lerdo, Estado de México.

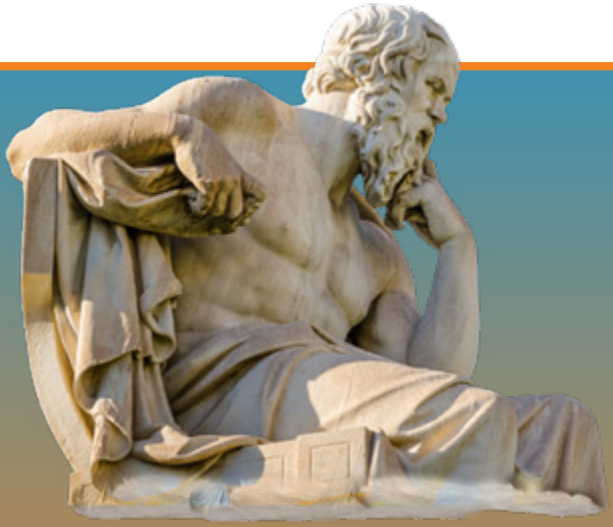
MOVIMIENTO
CIUDADANO

La riqueza en abundancia de ideas y doctrinas que sobre la política han gestado y compartido todos estos autores clásicos a lo largo de casi veinticinco siglos, a partir del siglo V a. de C. en Grecia, es la mejor evidencia del pluralismo y la enorme variedad de concepciones políticas, y en particular sobre la mejor forma de gobernar al género humano por los propios humanos.

Esta democracia del pensamiento se opone frontalmente a las pretensiones autoritarias del pensamiento único, hoy muy en boga en nuestro planeta en general y particularmente en nuestro país.

Sobre todo, las y los jóvenes tienen el derecho de conocer esa variedad y multiplicidad de ideas para poder elegir aquellas que les ayuden a formar su criterio y pensamiento político propio de forma libre e informada, y sin la imposición de una sola forma de ver y entender a la política.

Espero con este texto haber contribuido a fomentar la lectura y comprensión de un menú rico en distintos platillos para una ingesta saludable del quehacer político, evitando la indigestión que provoca digerir un solo y único alimento.



MOVIMIENTO CIUDADANO