

CONSIDERACIONES SOBRE LA CRISIS DEL ESTADO-CIUDAD

LIBERTAD POLITICA Y LIBERTAD INDIVIDUAL EN EL SIGLO IV a. Ch. *

"Fut-ce un bien? Fut-ce un mal? C'est une question que les historiens n'ont le droit de se poser qu'à la condition de trouver un moyen de la résoudre". (G. Glotz, *La cité grecque*).

I. INTRODUCCIÓN.

Bosquejar, siquiera sea brevemente, no ya un mero acontecimiento histórico sino todo un proceso, supone una visión del conjunto que sólo se logra mediante la lenta y gradual decantación de ideas, el examen minucioso de fuentes y bibliografía, la revisión constante de las propias convicciones y, lo que es más importante, la plena identificación con el problema sometido a nuestra curiosidad. Vano intento se-

* Momento crepuscular de la historia griega, el siglo IV a. Ch. presenció el ocaso de la polis como arquetipo clásico de vida humana en común. La Ilustración ática inaugura una época crítica, individualista, escéptica. Frente a los venerables ideales cívicos aparece ya el escapismo, cuando no la solapada o abierta oposición intelectual al antiguo régimen: sofística, epicureísmo, actitudes cosmopolitas, inhibición ante los deberes públicos... Y el viraje se manifiesta por igual en los ámbitos jurídico y político, filosófico y religioso, económico y social, artístico y literario. De Egipto a Queronea la polis se torna ciertamente problemática. Sin embargo, vislumbranse grandiosas perspectivas culturales: a la *Advokatenrepublik*, como dirían Juan Gustavo Droysen y su escuela, habrán de suceder el Estado monárquico, territorial, de la época helénica, y una expansión —en verdad ecuménica— del espíritu griego.

Esta profunda transformación, que no es posible dilucidar en breves páginas de modo satisfactorio —por su intrínseca dificultad y por el entrecruzamiento de factores no sólo ideológicos sino también materiales—, ha suscitado el interés de varios alumnos de la Facultad como tema de investigación en nuestro seminario de Historia Antigua Universal. Uno de ellos, autor del presente ensayo, don Germán Pablo Colmenares C. —estudiante de Derecho a la vez que de Filosofía y Letras—, ha elegido precisamente la esfera donde con mayor intensidad se revela esa crisis del Estado-ciudad helénico: la jurídico-moral y política, es decir, el triunfo del individualismo y la quiebra de los valores tradicionales, que habían informado la polis desde sus orígenes.

STVDIVM da a conocer el trabajo del señor Colmenares y lo señala como ejemplo de inquietud filosófica e histórica ante la juventud estudiosa del país (*N. de la D.*).

ría tratar de descifrar la trascendencia de una época, o la significación de un hecho tan sólo, sin procurar fundirnos —por la intuición o por la razón— con lo entrañable que encierran.

Por otra parte, carentes de la erudición y la paciencia que exige el buen logro de toda investigación, puede servir de excusa a la ausencia del inevitable aparato científico en el presente trabajo la circunstancia de que nuestro entusiasmo nos empujara a emprenderlo. Y no se nos oculta que pueda parecer ingenuo el procurar una interpretación —privativa de especialistas— con el solo auxilio de un criterio poco objetivo. Pero esta consideración no detiene nuestro primer impulso, porque juzgamos que no nos está vedado penetrar un poco a saco en los terrenos de la investigación cuando no pretendemos otra cosa que la exaltación de ciertos valores, prescindiendo de un determinismo fatal que quisiera aclarar de golpe y de una manera uniforme todas las circunstancias que puedan presentarse dentro del tema propuesto. Reconocemos su complejidad y, por ello mismo, dejamos de lado toda concepción unilateral y simplista. No queremos en modo alguno prejuzgar los hechos y las teorías del mundo antiguo, pero tampoco podemos evitar las analogías que podrían ocurrirnos con respecto al mundo moderno.

Hemos escogido un momento culminante en la historia del pueblo griego, porque es precisamente en él cuando más vigorosamente se relievan primitivos valores al contrastar con otros nuevos que, paradójicamente, significan el instrumento demoleedor de la civilización que los engendró y auspician una nueva, antagónica de la primera por su universalidad, pero en el fondo idéntica por el substrato cultural: tal nos parece el sentido del Helenismo. Y al hablar de crisis de valores de la ciudad-Estado, queremos referirnos concretamente a la desaparición paulatina de la suprema objetividad —la primitiva forma del Estado— y el auge creciente del individualismo. Con ello podemos darnos cuenta de la magnífica floración griega que presenciara el siglo IV a. Ch. El hombre helénico se descubre a sí mismo primeramente —como observa el profesor español Montero Díaz— a través de su fe religiosa¹, que le aporta “la convicción íntima en la pervivencia del yo, la inmortalidad del alma, la responsabilidad de las acciones”². Si comprendemos la significación de la polis como fin último para los griegos de la época clásica, nos será fácilmente accesible el sentido de estas palabras. Es lo que el mismo Montero Díaz denomina el ideal transpersonalista del Estado, y Hegel *Espíritu objetivo*; en otros términos, la omnipotencia del Estado frente al individuo que no tiene conciencia de sí mismo. En palabras textuales de Hegel, “el sujeto no tiene aún la libre idealidad del pensamiento, la infinita subjetividad; ésta implica la determinación de la conciencia moral, que todavía no tiene puesto aquí. No existe aquí todavía lo que justifica por sí al hombre; no ha tenido lugar la ruptura por la cual la individualidad autónoma, independiente, trata de determinar por medio del pensamiento lo ético y lo justo, y no reconoce lo que no se justifica ante

¹ SANTIAGO MONTERO DÍAZ, *De Calicles a Trajano. Estudios sobre la historia política del Mundo Antiguo* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948). Cf. “El individualismo político en el pensamiento griego”, pp. 11-42.

² *Ibid.*, p. 14.

su propio examen. La voluntad particular todavía no es libre, precisamente por esto; la particularidad de la opinión no puede todavía prevalecer y las pasiones no se inmiscuyen en la marcha del Estado”³. Sin embargo, todos estos elementos negativos que, durante tres siglos, han contribuido a la grandeza de la polis, desaparecerán sin dejar rastro al advenimiento de una nueva conciencia política que se anuncia con la primera liberación —la religiosa— y cuya formación se debe exclusivamente al movimiento sofístico del siglo v y a la libertad moral preconizada por Sócrates.

No es otra cosa el proceso de lo que se ha llamado “crisis de la ciudad-Estado”, aunque el rastreo de este proceso a través de la historia de Grecia no sea tan sencillo como su definición. Tropezamos primeramente con el problema insoluble de localizar exactamente los gérmenes de la decadencia, y seguir, paso a paso, la génesis de los nuevos valores, aunque las más de las veces éstos se identifican con aquéllos. Porque lo que para una sociedad más amplia pudo servir de base, para la restringida ciudad-Estado significó la ruina. Queremos decir con esto que el individualismo político, la nueva conciencia, no se amoldaba a la configuración de la polis. Pero cuando uno de estos valores no contribuye a precipitar la decadencia, surge con mayor fuerza la dificultad que anotábamos. Porque ambos fenómenos (creación de valores, ruina de los antiguos) no se suceden en el tiempo, sino que existen paralelos uno al otro e insensiblemente van acercándose al vértice fatal de su trayectoria: el derrumbamiento de una civilización⁴. Es entonces cuando la crítica puede desentrañar la trascendencia de todos los hechos que precedieron a la crisis, dando a cada uno un valor aproximativo. De la exactitud que se logre en esta valoración depende el rigor científico de la investigación.

Hemos procurado hacer lo más comprensivo nuestro estudio, aunque tal vez se nos hayan escapado multitud de detalles, y aun hemos prescindido de materias enteras que se ofrecían a nuestra curiosidad⁵ por conceder mayor importancia a la evolución del pensamiento sobre el Estado (referido concretamente al problema)⁶, que, respecto de Grecia, es el índice revelador de todos los movimientos históricos. No es aventurada nuestra afirmación si se tiene en cuenta la profunda unidad del espíritu griego. Y esta unidad se logra, por sobre todas las cosas, a través de la identificación del individuo con el Estado. Wer-

³ JOSEF G. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1953), t. II, p. 121.

⁴ Adviértase que hemos evitado el empleo de las palabras “cultura” y “civilización” en su sentido spengleriano. Admitimos que la creación de valores —cultura— puede coexistir con una civilización.

⁵ El pensamiento político de Platón y Aristóteles, por ejemplo. Al concluir este trabajo tuvimos ocasión de leer un artículo del eminente filósofo del Derecho HANS KELSEN, sobre Aristóteles y la política macedónica. A nuestro juicio, dicho estudio proporciona una idea exacta de la actitud de Aristóteles frente a los sucesos políticos de su época. Cf. *La idea del Derecho natural y otros ensayos* (trad. españ., Edit. Losada, Buenos Aires, 1946), V. “La Política de Aristóteles y la política heleno-macedónica”, pp. 146 y ss.

⁶ Tanto en el terreno puramente especulativo como en el estrictamente político. La segunda parte de nuestro trabajo se refiere íntegramente al pensamiento de Demócrito y Sócrates.

ner Jaeger da testimonio de nuestro aserto al decir que "era tan imposible un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu" ⁷. Todas las circunstancias históricas que rodearon la existencia de filósofos y pensadores áticos en este período, se reflejan en forma más o menos pronunciada en sus doctrinas políticas, cuando no se ocupan directamente de las cuestiones del Estado ateniense.

Esta polis, esta ciudad-Estado, tiene para el griego una importancia más grande que la de una simple necesidad de convivencia o de una comunidad de intereses. "Sólo en la polis es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el período primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad", afirma Jaeger ⁸. Y don José Ortega y Gasset nos ha dado una definición ideal: "Es la república, la politeia, que no se compone de hombres y mujeres, sino de ciudadanos. Una dimensión nueva, irreductible a las primigenias y más próximas al animal se ofrece al existir humano, y en ella van a poner los que sólo eran hombres sus mejores energías. De esta manera nace la urbe, desde luego como Estado" ⁹.

El Estado, restringido a una mínima pero intensa expresión de vida pública —tanto que absorbe las actividades todas de sus miembros—, es así el ideal. Pero esta absorción no se realiza para el engrandecimiento del propio Estado, sino para procurar la perfección de los asociados y garantizar su libertad política. La polis —que no debe exceder una extensión territorial idealmente prefijada— es el marco apto para encuadrar las virtudes que se engendran en la vida de comunidad, y el griego, en el período primitivo, no conoce otras ¹⁰. Es éste el profundo sentido de la concepción de Werner Jaeger sobre el Estado griego como entidad educadora.

Pero el ideal griego del Estado-ciudad encierra una contradicción —que es sólo aparente— para nuestra mentalidad moderna embebida de ideas liberales. Así, Fustel de Coulanges —al decir de Glotz— establece "una antinomia absoluta entre la omnipotencia del Estado y la libertad individual" ¹¹. Pero resulta inconsecuente aplicar los principios de la moderna teoría sobre el Estado y sus relaciones con el individuo a lo que eran las ciudades-Estados de la antigüedad clásica. Si en nuestros días el absolutismo estatal priva automáticamente de las libertades ciudadanas, en la concepción ideal y originaria de la polis esas mismas libertades estaban destinadas al perfeccionamiento del individuo, en función de intereses comunes más que en orden al individuo como tal ¹². Era el encauzamiento instintivo de las libertades políticas hacia el ideal. Como dice Jaeger, "no conviene olvidar, a este

⁷ WERNER JAEGER, *Paidéia* (trad. esp., Fondo de Cultura Económica, México, 1946), t. I, Introducción, p. 13.

⁸ *Ibid.*, I, pp. 95-96.

⁹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (Revista de Occidente, Madrid, 99 ed., 1943), p. 180.

¹⁰ Cf. JAEGER, *Paidéia*, I, pp. 95-97.

¹¹ GUSTAVE GLOTZ, *La cité grecque* (Édit. Albin Michel, Bibliothèque de Synthèse Historique, Coll. "L'Évolution de l'Humanité", XIV, Paris, 1928), Introduction, p. 11.

¹² Cf. JAEGER, *Paidéia*, I, Introducción, pp. 11, 13, etc.

respecto, que la polis debía su lugar preeminente en la nación griega, y especialmente en la democracia ateniense, al hecho de que el Estado se confundía con el orden legal por el que el pueblo griego había luchado durante siglos. Cuando hoy hablamos de democracia pensamos, en primer lugar, en las libertades que garantiza a sus ciudadanos. En la edad heroica de la democracia ateniense, después de la expulsión de los tiranos, los ciudadanos veían su ideal supremo en la isonomía, en un orden social fundado en la igualdad ante la ley¹³. Y la isonomía, "hazaña cumbre de la cultura griega", no es sino un aspecto del ideal transpersonalista del Estado. Porque la ley, expresión formal del Estado, garantiza al individuo su libertad política en cuanto sólo ella es la suprema instancia; pero asimismo le priva de su libertad interior, porque no le es dado sino acatarla, sin discernir su conveniencia¹⁴. Por el contrario, cuando este orden se invierte y el individuo logra su libertad subjetiva, el antiguo Estado se desmorona. "Puede aparecer extraño —dice Hegel— este destino del hombre, que consiste en que su punto de vista superior, el de la libertad subjetiva, le arrebatase la posibilidad de eso que suele llamarse la libertad de un pueblo"¹⁵. Hemos procurado incluir algunas ideas sobre el logro de esta libertad subjetiva —la más elevada manifestación del individualismo— valiéndonos del estudio del pensamiento ático, y derivando de esta idea central todas las posibles causas de la decadencia y la crisis final. Si concedemos tan grande importancia al papel que desempeñaron las teorías, es porque su influencia trascendió de las circunstancias históricas que las condicionaron. Esto no significa que hayamos prescindido del examen de las ideas políticas en su inmediatez, es decir, en el terreno de los hechos históricos.

En cuanto a la manera misma de ser del Estado, Grecia presenta a los ojos del historiador un fenómeno curioso, muy definido en la Historia Antigua pero difícil de explicar a la luz de la moderna teoría sobre el Estado: consistió en pasar sin transición del régimen de la polis al del Imperio. No se concebía abandonar la estructura política de la ciudad-Estado por la del Estado nacional unificado. Este último es una concepción política muy posterior, que en manera alguna entraña para nada en las aspiraciones panhelénicas de Isócrates, por ejemplo. La eventual unidad del mundo griego sólo podía tener un significado: que la Hélade se lanzaba a la conquista del mundo.

Bien quisiéramos resumir en esta breve introducción —y sabemos que ello es imposible— toda la profunda resonancia que suscitaban los ideales de la polis en el pensamiento griego. A punto de consumarse la crisis, Platón y Aristóteles reivindican los valores tradicionales con su actitud conservadora. "Aristóteles —el testimonio es de Mon-

¹³ JAEGER, *Alabanza de la Ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos* (trad. de A. Truylol y Serra, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953), p. 47.

¹⁴ Sobre el problema de la libertad en Grecia, cf. la parte del libro de A. J. FESTUGIERE, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, traducida al español con el título *La libertad en la Grecia antigua* (trad. de J. Petit, Seix Barral, Barcelona, 1953).

¹⁵ HEGEL, *op. cit.*, II, p. 123.

tero Díaz—, manteniendo esta tradición política en plena época individualista, proclama la primacía de la ciudad sobre la persona y la absoluta carencia de sentido del hombre cuando no está en conexión con la ciudad y la ley”¹⁰.

Compartimos sin reservas el entusiasmo de Hegel por la polis, aunque no pretendemos ignorar circunstancias históricas adversas a nuestro sentimiento. Advertimos primeramente la trascendencia del Helenismo, y sería absurdo tratar de conciliarlo con los ideales de la polis, si bien es cierto que de la crisis política e intelectual de ésta procediera, en todo sentido, su justificación. Esta consideración nos lleva a analizar someramente las corrientes intelectuales posteriores a la crisis de la ciudad-Estado.

La filosofía de la época postclásica y helenística, como todas las filosofías, busca originariamente una justificación para los hombres, para los griegos —en este caso— de la derrota. Se eleva a la categoría de sistema el supremo deseo de la inacción. Se ha perdido la libertad política, pero cree hallársela compensada por la recién conquistada libertad interior. La tremenda carga del Estado ya no pesa sobre los griegos que han resignado el ideal de la polis, su primitiva fuerza, la fuente suprema de energías creadoras. A partir de la dominación macedónica, el griego escucha su voz interior porque ya nada le empuja al ágora, a la vida pública, a prestar su consenso al Estado, su propio ser objetivado mil veces. “Hasta ahora —dice A. J. Festugière— el hombre griego había sido casi exclusivamente ciudadano; y, como ciudadano, no había tenido por amo sino la ley. Esta ley, sin duda, se le imponía como una autoridad absoluta. Pero él la había hecho”¹⁷. La ley corresponde ahora hacerla al monarca, en quien se ha renunciado la libertad política. Pero la reflexión ha brindado un nuevo tipo de libertad: la libertad interior.

Palabras tales como autarquía, apatía, ataraxia, nos revelan el nuevo sentimiento, la justificación del hombre por y ante sí mismo. “Quien quiera ser independiente de los hombres y de la suerte debe aprender la autosuficiencia. El sabio del siglo III es un ser ‘que se basta a sí mismo’ (autarkés). Esto quiere decir que no tiene necesidad, para ser feliz, sino de sí mismo. Trabaja para hacerse indiferente, ‘insensible’ (apathés) a todo lo que viene del exterior. No busca otra cosa que la ecuanimidad, una serenidad parecida a la mar tranquila (galenismos), al agua serena de los puertos, que no turba ninguna corriente (ataraxia). Tales son los rasgos comunes a los sabios helenísticos, de cualquier escuela en que militen, Cinismo, Pórtico o Jardín”¹⁸. No interesa aquí el señalar las bondades del cinismo, del estoicismo o del epicureísmo; bástenos saber que representan la afirmación del individualismo¹⁹, disociado desde Sócrates de los ideales de la polis. Según las enseñanzas de la Stoa, basta al hombre obrar de acuerdo con

¹⁰ MONTERO DÍAZ, *op. cit.*, p. 26.

¹⁷ A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux* (Presses Universitaires de France, Paris, 1946), p. IX.

¹⁸ *Ibid.*, p. X.

¹⁹ En el caso de los cínicos, un individualismo negativo. Cf., sobre los tipos de individualismo político, S. MONTERO DÍAZ, *op. cit.*, pp. 39-41.

su naturaleza para ser feliz, y no perdamos de vista que Sócrates no ignoraba este principio. En todo caso, la moral estoica, que funda la acción individual en el orden cósmico, significa —por extraña paradoja— el arma que los vencidos entregan al vencedor para que edifique el imperio sobre su libertad. Ya puede el autócrata pasar sobre la tradición política de tres siglos. “Ahora es la ciudad quien queda vacía de sentido y desnuda ante la individualidad superior, como antes la persona ante la polis”²⁰. El caudillo que realiza esta hazaña del individualismo nos es presentado por Montero Díaz como heredero de una triple tradición: “La plenitud del individualismo político de los caudillos, en esencial victoria frente a la ciudad-Estado y su tradición secular, la personifica Alejandro de Macedonia. Su creatividad rompe los moldes de toda tradición recibida, la macedónica, la griega y la oriental. Jamás un heleno había llevado tan lejos la autodeterminación”²¹. Sin embargo, la autarquía es una idea griega tardía que nunca aprovecharon los mismos griegos. La polis, marco ideal para la perfección, no consintió jamás los caudillos y pereció sin conocerlos.

Queremos adelantar nuestro punto de vista, a manera de conclusión, sobre la cuestión controvertida —y controvertible— de la significación de la crisis para la Historia. No nos atreveríamos a inducir una conclusión prematura —favorable a la solución histórica planteada— porque nuestra honestidad nos mueve a reconocer la razón de quienes sustentaban la actitud tradicional, que tan fructífera había sido para Grecia. Muy discutible resulta al cabo la afirmación de si las ideas de Isócrates y sus aspiraciones eran más amplias que las de Demóstenes, o de si —y con ello no pretendemos disputar con la Historia misma— no quedaba otro camino para superar la crisis que la pérdida de la libertad de Grecia; y de si, superada la crisis favorablemente para la polis, este canon político había ya agotado las posibilidades creadoras de la Hélade. El problema se reduce para nosotros a las relaciones del individuo frente al Estado, lo que da un amplio margen a las soluciones. Por ello prescindimos de polemizar sobre la cuestión, y repetimos, con Glotz, de que no se tiene derecho a examinar la pregunta de si fué un bien o un mal tal solución, a menos de encontrar un medio objetivo para resolverla.

Sea cual fuere el punto de vista en que nos situemos y, aún más, las causas a las cuales atribuyamos la crisis de la polis —sean éstas el individualismo o su manifestación económica, la pleonexia, las guerras hegemónicas o la lucha de clases—, siempre nos queda la nostalgia de la incertidumbre ante la solución histórica imprevista, ante el hecho cumplido e inexorable. Nos parece inútil responder a mil interrogantes que se suscitan del solo enunciado de éste: ¿Cuál hubiera sido el rumbo de Grecia sin la intervención de Filipo de Macedonia? Sin embargo, se ha pretendido que las energías creadoras de la Hélade estaban agotadas y que el estrecho marco de la polis no ofrecía mayo-

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ *Ibid.*, p. 37.

res posibilidades a la cultura ni a la política. Es cierto que la crisis de la ciudad-Estado sólo hubiera podido atajarse con la unidad de Grecia. Bien lo comprendía Demóstenes cuando luchaba por "la unidad de lo que Filipo quería conquistar"²². Sería pecar de ingratitud para con la nobleza de aquel ideal reprochar a Demóstenes —y al patriotismo griego— el haber creído en la perenne grandeza de Atenas, o el no haber previsto que era un obstáculo para lo que sólo veinticuatro siglos más tarde se vería como ideal superior a la mezquina libertad de un pueblo: el Helenismo.

Pero al margen de la cuestión principal que hemos procurado desarrollar en estas páginas, queda por exponer un punto capital, que encierra, él sí, una contradicción en la concepción ideal de la polis, y que tiene un sentido ético-filosófico con implicaciones históricas y jurídicas incalculables.

Si el pensamiento helénico no se apresuró a tocar y controvertir el tema de la esclavitud, antes bien, la magnificó como institución a todos grata y a todos necesaria, tampoco pudo hallar mejores razones para justificarla que su necesidad y argumentos un poco artificiosos, inspirados en cierto prurito aristocrático de quienes los expusieron. "Unos han nacido para la esclavitud con el fin de permitir a otros una organización superior"²³. ¿Puede ser ésta una razón? Si entonces lo era, hoy nos parece contradictoria. ¿Cómo puede apoyarse la prosperidad de los unos en la negación de la calidad humana de los otros? Un Estado con tal premisa tiende fatalmente a la disolución. Y no por el quebrantamiento de un principio ético, de Derecho natural; la disolución no es moral, sino pura y simplemente material. Sólo que en Grecia, la tierra privilegiada del pensamiento, el problema reviste caracteres éticos que plantean una contradicción entre la conciencia y la necesidad reconocida. Aprobar sin restricciones la esclavitud como institución, no implica en Grecia una aberración inconsciente, sino la llana y lisa aceptación de lo que impone la necesidad. Pero repudiarla significa la renuncia a la calidad de ciudadano de la polis para convertirse —lo que era imposible— en ciudadano de una forma estatal más amplia. El 'cosmopolita' es la negación del polites en cuanto se desarraiga de una forma de convivencia reducida y convencional.

Y el desarraigo se da en todas sus formas durante el siglo IV²⁴, porque el hombre ya no necesita del Estado para vivir su propia vida²⁵. La libertad subjetiva forcejea contra todo convencionalismo y acaba por triunfar, disipando la contradicción que entrañaba la esclavitud, pero destruyendo el Estado que ésta sustentaba.

He aquí la razón por la cual hemos dedicado algunas líneas al estudio del sofista: es el primer cosmopolita, el primer desarraigado. Su labor antropológica contribuyó magníficamente a la dignificación del hombre, aunque su ligereza dialéctica denigrara la filosofía.

²² DÉMOSTHÈNE, *Harangues* (Ed. M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris), p. XXVIII.

²³ GLOTZ, *La cité grecque*, p. I y ss.

²⁴ Cf. ANTONIO TOVAR, *Vida de Sócrates* (Revista de Occidente, Madrid, 1947), p. 282 y ss.

²⁵ Cf. HEGEL, *op. cit.*, II, p. 145.

II. LA SOFÍSTICA.

1. El racionalismo. — 2. La religión. — 3. Ley de la naturaleza y ley del Estado. — 4. "La fuerza es la ley suprema" (Tesis de Calicles). — 5. Cosmopolitismo y plebeyismo. — 6. Conclusión.

1. Desde un punto de vista rigurosamente histórico resultaría muy aventurado enjuiciar negativamente la labor política de los sofistas. Si bien es cierto que muy pocas cosas valederas encontramos en su doctrina, ellos representan el punto de partida para una revaloración del hombre²⁶. Si éste no es precisamente la medida de todas las cosas, la crítica que envuelve tal aseveración —a manera de un reto lanzado a los dioses— nos revela claramente la actitud de estos "maestros de la sabiduría" frente a las cosas y a sí mismos.

La suficiencia que entrañan todas sus afirmaciones —tan severamente criticada por Sócrates— es el principio disolvente de una sociedad apegada al vaticinio del oráculo y a la autoridad indiscutible de las leyes. Los principios religiosos e institucionales vacilarán ante una dialéctica fácil, contagiosa, y verdadera en el fondo porque es el trasunto de una tendencia innata en el hombre, adormecida hasta entonces y que se manifiesta al aparecer el principio de la libre determinación con el sofista.

Esta actitud crítica, eminentemente racional —aunque de un racionalismo manejado al desgaire, carente de la autolimitación que impone la conciencia y tal vez el conformismo—, se oponía a todos los valores convencionales en que se apoyaban el principio de autoridad y el principio religioso²⁷.

Pero si es muy discutible la validez del racionalismo sofístico, resulta incontrovertible su influencia. Hay quienes parangonan la peligrosidad que encerraba con la de las nuevas ideas introducidas por la ciencia jónica²⁸. A riesgo de parecer demasiado originales —y salvo en el aspecto religioso— nos permitimos disentir con esta creencia. El argumento del sofista es esencialmente político y puede penetrar en la conciencia de los atenienses gracias a un elemento divulgador —y por ende político— del que carecía aquella pseudociencia. Si las ideas pecaban de inconsistencia, la Retórica, la argumentación fácil, suplía la solidez de los principios. "Sofística significa ideal pedagógico de formación —dice Hirschberger—, pero no de formación cualquiera popular, sino de formación para la dirección política..." Y prosigue: "El camino para aquel fin era la palabra. Pero ¿qué clase de palabra?

²⁶ Cf. GIORGIO DEL VECCHIO, *Filosofía del Derecho* (Ed. Bosch, Barcelona, 1953), p. 51.— ÉMILE BRÉHIER, *Historia de la Filosofía* (trad. de Demetrio Núñez, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1942), p. 127. La rehabilitación de los sofistas —malparados desde la Antigüedad por obra de Platón y Aristóteles— se debe, en el siglo XIX, a Hegel y Grote principalmente. En nuestros días, Dupréel, B. Russell, Untersteiner, etc., han subrayado también su significación intelectual como promotores del "tema del Hombre". Asimismo, JACOB, *Paidéia*, I, les dedica un capítulo magistral (pp. 303-346).

²⁷ Cf. ALFRED WEBER, *Historia de la Cultura* (trad. de L. Recaséns Siches, F. C. E., México, 4ª ed., 1948, pp. 113-114).

²⁸ Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 125.

Naturalmente, una palabra brillante”²⁹. Con respecto a esta misma idea, Sinclair³⁰ hace resaltar la importancia de un determinado tipo de educación en cada una de las ciudades, puesto que cada una tenía una constitución (*politeia*) distinta y, por tanto “debía exigir de sus ciudadanos cualidades diferentes”³¹. Atenas, por ejemplo, en donde la constitución de Clístenes concedía a la masa tanta participación en la vida del Estado, era un campo propicio a las ambiciones individuales. “Quedaba abierta al hombre cuya palabra llevaba convicción y que podía ufanarse de un saber práctico. ¡He aquí la educación propia para preparar a un hombre en la vida política de Atenas! Así pues, si un individuo, ciudadano o extranjero, era capaz de proveer a tal educación, encontraría en Atenas un campo de acción admirable y lucrativo para sus conferencias y demostraciones, y un auditorio ávido de aprender y pronto a pagar”³².

Cabe hacer aquí una distinción entre el retoricismo y el racionalismo del sofista. La persuasión que puede infundir una bien manejada dialéctica no implica la existencia de una razón como tal. Y, en el fondo, los sofistas reconocían que todo su arte consistía en la retórica. Es más: “El arte de persuadir (*peithō*) es la verdadera *areté* de los sofistas”, nos dice el mismo Hirschberger³³.

Pero junto con estos fuegos de artificio había también ideas, fruto de la disformidad y el desarraigo crecientes. Son estas ideas lo verdaderamente peligroso en los “maestros de la sabiduría”, y no sus peroratas sobre las ciencias, o sobre cosas que ignoraban aún más.

2. “En la época clásica —dice Festugière—, el hecho religioso aparece primero como un hecho social y propiamente como un hecho cívico. Religión y ciudad se hallan inseparablemente ligadas. Ambas están en el fundamento mismo de la ciudad. Genos, fratria, tribu, se definen esencialmente por cultos comunes: antepasados comunes, héroes epónimos, Zeus y Apolo Patrões”³⁴.

Si consideramos el profundo descrédito en que la religión y los dioses habían caído en el siglo IV, y nos remontamos al siglo anterior (podríamos aún ir más lejos) para buscar las causas de este fenómeno, fácil nos será comprender el papel que desempeñara el sofista en el desconocimiento de los valores suprasensibles por esta sociedad decadente.

Si no podemos conceder a los sofistas la prioridad de una actitud crítica frente a la veracidad de los mitos, nunca hasta su aparición la impiedad había revestido los caracteres de publicidad con que la descubrían a todo el que quisiera escucharlos. La franca irreverencia de sus palabras era una invitación tácita a que se los imitase. Pero el pueblo griego —por otra parte demasiado racional para estar con-

²⁹ JOHANNES HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* (trad. de L. Martínez Gómez. Edit. Herder, Barcelona, 1954), t. I (Antigüedad, Edad Media, Renacimiento), pp. 34-35.

³⁰ T. A. SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque* (Payot, Paris, 1953); sobre la sofística, los caps. IV y V.

³¹ *Ibid.*, p. 51.

³² *Ibid.*, p. 51.

³³ HIRSCHBERGER, *op. cit.*, I, p. 35.

³⁴ Cf. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. 2.

vencido de sus propias invenciones— se abstenia de hacerlo por cierto respeto a la costumbre, y por un certero instinto que le advertía el abismo de la disolución.

Algo más tarde, cuando otras dudas se sumaron a la introducida por el sofista, cuando una guerra sin término trajo consigo la molición espiritual y el debilitamiento del arraigo tradicional, se tornaría más fácil la conquista del espíritu por la incredulidad. Además, el principio de la libre determinación haría posible que el griego se desvinculase de toda concepción normativa³⁵. Y los oráculos, en la religión, representan una especie de norma. Son la manera de comunicarse con los dioses y dan razón de sus auspicios. Hasta los sacrificios, otro vínculo del Olimpo con la tierra, son agoreros. Pero el hombre ha roto con lo que le unía al parecer de los dioses. La profanación del santuario de Delfos por los focidios, es cierto que originó una guerra sagrada (en el 356), pero no ya por motivos religiosos sino exclusivamente sociales y políticos. Tanto es así que Atenas y Esparta tomaron el partido de los ladrones del templo, mientras que Filipo se aliaba con los tebanos para poder intervenir en los asuntos de la Grecia Central y extender su propio dominio hacia el sur. Posteriormente, firmada la paz —o la tregua más bien— del 348, el mismo Filipo toma los votos de los focidios, que habían sido expulsados de la anficiónía, y adquiere con ello una influencia decisiva en el Consejo. De esta forma el oráculo ha venido a ser —nuevamente— un instrumento político. Basta recordar que había excusado a Esparta de intervenir en la primera guerra médica.

Y los jonios, iniciados en todos los misterios del Oriente, no desempeñaron un papel menos importante en esta ruptura. “En la afirmación de Protágoras —dice Antonio Tovar— sobre la incognoscibilidad de los dioses, ya un jonio, Meliso, discípulo de Parménides, le acompañaba, más o menos por el mismo tiempo. Las últimas promociones de jonios se debían acercar cada vez más a los sofistas”³⁶. Si los dioses orientales no se infiltraron totalmente en la religión griega (recordemos que el culto de Dionysos —la primera liberación para Montero Díaz— provenía de Oriente), se debió a que el imperialismo de las ciudades no podía trascender de un reducido círculo dentro de la Hélade misma. Y esos mismos dioses eran poco atrayentes para la racionalidad helénica, que de hecho excluía el misticismo, aunque la influencia de éste se torna patente a partir de Platón³⁷: los *thiasoi*, *orgeônes*, etc. —expresiones del individualismo religioso— exaltarán de nuevo los cultos ctónicos^{37 bis}.

Precisamente es este el punto vulnerable de la religión griega. Edificada íntegramente sobre la razón, sin contenido esencial, meramente formal, difícilmente podía resistir el análisis. Porque no son las leyes, ni siquiera la costumbre, las que pueden imponer una creencia. La base legalista de la religión griega se hunde cuando se extiende el

³⁵ Cf. HEGEL, *op. cit.*, II, p. 127 y ss.

³⁶ TOVAR, *Vida de Sócrates*, p. 205.

³⁷ FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, p. 7 y ss.

^{37 bis} RAFFAELE PETTAZZONI, *La religion dans la Grèce antique* (trad. fr., Payot, Paris, 2e. éd., 1953), cap. X.

cosmopolitismo. Como dice Antonio Tovar, "cuando se perdió el estrecho vínculo del hombre con sus antepasados, con su raza, con su casa, con su ciudad, hubo la consiguiente debilitación religiosa. Sin contar que la crítica de los 'intelectuales' —filósofos, sofistas— abría surcos de duda y lanzaba las mentes por el camino del ateísmo o del deísmo monista. En uno y otro caso el Olimpo se venía abajo"³⁸.

3. Si concebimos un Estado de Derecho íntegramente basado en principios convencionales (a los cuales dieran forma Clistenes y Solón en la ley objetiva), sin la posibilidad de que admita la flexibilidad tan necesaria a las exigencias de nuevas condiciones sociales, tendremos el bosquejo aproximado de lo que constituía los cimientos inmutables de la polis. Isócrates advierte que la constitución es el alma de un Estado, y que los atenienses fueron incapaces de conservar su hegemonía sobre Grecia debido a la carencia de una constitución apta. "Pues el alma de la ciudad no es otra que la constitución (politeia), que tiene el mismo poder que el pensamiento en el cuerpo: él es el que delibera sobre todo, el que procura los éxitos y ayuda a evitar las desgracias; es ella la que debe servir de modelo a las leyes, a los oradores y a los simples particulares, y necesariamente se logran diversos resultados según la constitución que se posea" (Areop., 14).

Refiriéndose a la constitución primitiva, dice Hegel: "Esta constitución griega, esta forma de la eticidad, es así la constitución bella, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo de la naturaleza, según el modo de una necesidad"³⁹. Y esta necesidad es precisamente el mantenimiento de una forma estatal imprescindible —porque no se conoce otra, ni se admite⁴⁰— por medio de la exclusión de todo elemento disociador.

Una constitución así debía impregnar de tal manera la conciencia ciudadana que no quedara el menor resquicio a la crítica. "La constitución misma, como algo esencial, no puede ser un objeto para la democracia griega"^{40 bis}. Porque la reflexión advierte al punto la contradicción entre los propios intereses y los del Estado. Si la ley carece de una obligatoriedad inmediata, ajena a lo que pueda lesionar los intereses particulares, no puede imponerse como tal ley sino que es objeto de censura. Entonces surge la noción de ley de la naturaleza, que satisface a todos, y el naturalismo acaba por minar la autoridad de la ley del Estado⁴¹.

Los relatos de Herodoto —según Sinclair—, que traían a los griegos la descripción de países y concepciones tan distintas a la suya, despertaron la conciencia de la relatividad del nomos. Si todo, y principalmente la suprema *Dike* de los antiguos, era relativo, pues cambiaba según los pueblos y lugares, ¿no habría algo común a todos los hombres? Sinclair deduce que de la observación de los fenómenos inmutables de la naturaleza (*Physis*), nacimiento, reproducción y muerte,

³⁸ ANTONIO TOVAR, *En el primer giro. Estudios sobre la Antigüedad* (Espasa-Calpe, Madrid, 1941). Cf. las "Notas de historia griega", p. 78.

³⁹ HEGEL, *op. cit.*, II, p. 123.

⁴⁰ Cf. JAEGER, *Paideia*, III, p. 347.

^{40 bis} Cf. HEGEL, *op. cit.*, II, p. 128. El subrayado es nuestro.

⁴¹ JAEGER, *Paideia*, I, p. 343.

los griegos concluyeron que había una ley natural distinta del *nomos* o ley positiva, que provenía directamente de la *polis*. Esta distinción “resumiase popularmente en la idea de la ley no escrita” (*agrafoi nomoi*). Finalmente, vinieron a oponerse las dos expresiones en cuanto una justicia natural excluía una justicia convencional. Alrededor de esta distinción tan inquietante se edificaron las más ingeniosas teorías. Arquelao, por ejemplo, “en todas sus investigaciones sobre la evolución del hombre, no hallaba rastros del bien y del mal; por consiguiente, no existían en la naturaleza, sino solamente en las costumbres o en las convenciones de los hombres”⁴².

Así, la nueva conciencia introducida por el sofista plantea el problema moral de averiguar en qué se justifica la obligatoriedad de las leyes. Se ha roto la íntima comunión con la *polis* porque se ha descubierto que la ley proviene de los hombres y no de lo alto:

Entonces un hombre diestro y sabio
inventó para los hombres el temor a los dioses,
para que los malos tuvieran miedo a algo, si a escondidas
hacían o decían o pensaban algo...⁴³.

“El simple concepto de la ‘obediencia a la ley’ —dice Jaeger—, que en los primeros tiempos de la constitución del nuevo estado jurídico fue un elemento de libertad y de grandeza, no era ya suficiente para dar expresión a las exigencias de la nueva y más profunda conciencia moral”⁴⁴. Hasta ahora el hombre ha querido y cumplido la ley sin detenerse a pensar si debe hacerlo o no, porque su calidad de hombre es su calidad de ciudadano⁴⁵. Pero se ha descubierto a sí mismo como ser individual y reclama el derecho de regir sus propios actos.

El sofista, al oponer la ley de la naturaleza a la ley del Estado, planta la simiente de la desconfianza y el relativismo⁴⁶. Si es cierto que concede al hombre la potestad de la libre determinación, le priva, en cambio, de lo único que puede encaminarlo. De todos modos es innegable que si la solución resulta negativa, el enunciado del problema es exacto: ¿Es justo por naturaleza lo que la ley de los hombres estima justo? No debemos perder de vista, sin embargo, que la formulación de esta pregunta era prematura. Se carecía de una noción exacta de lo que pudiera ser el Derecho natural y, por tanto, su oposición al *nomos* resultaba concebida sobre una base falsa. “Se puede sacar la idea —afirma Hirschberger— de que el derecho o ley natural de la sofística coincide esencialmente con el deseo o apetito, y en realidad no es otra cosa que la *cupiditas naturalis*”. Y agrega el mismo autor: “En esta última dirección apuntada se mueve el segundo concepto fundamental de la sofística, su idea del poder”⁴⁷.

⁴² SINCLAIR, *op. cit.*, p. 54 y ss.

⁴³ Versos atribuidos a Critias. Cf. TOVAR, *Vida de Sócrates*, p. 218.

⁴⁴ JAEGER, *Paideia*, I, p. 345.

⁴⁵ *Ibid.*, I, p. 341.

⁴⁶ *Ibid.*, I, p. 344.

⁴⁷ HIRSCHBERGER, *op. cit.*, I, p. 36.

4. Esta idea —a que alude Hirschberger— es común a Calicles, Critias y Trasímaco. Calicles y Trasímaco deducen, indistintamente, no la igualdad que brinda la naturaleza, sino al contrario, el ejemplo de las leyes del instinto. La ley natural deja de ser lo abstracto-inmutable que tiende al bien, por encima de las convenciones humanas que pueden derivar hacia el mal, para convertirse en algo por debajo de la razón: el instinto. El obrar conforme a esta interpretación de la ley natural puede justificar al fuerte, que en este caso sería el caudillo, quien pasará por encima de todo lo que hasta entonces reprimía los brotes del individualismo. Puede hacer (según la concepción de Montero Díaz) de la polis el instrumento apropiado a sus designios, ya que no le detiene la íntima convicción de que la polis misma es un regalo de los dioses. Todas las consecuencias que se deduzcan de la contraposición entre *convención* y *naturaleza*, irán fatalmente a incidir en los hechos históricos, a justificar el individualismo político.

Por otra parte, como dice Del Vecchio, “negando los sofistas toda verdad objetiva, no admiten consiguientemente que exista la justicia absoluta. También el derecho es relativo, constituye una opinión mudable, la expresión del arbitrio y de la fuerza; justo es ‘aquello que place al más poderoso’, como dice Trasímaco; y no de otro modo argumenta Calicles. Trasímaco afirma también que la justicia es en realidad un bien para otro (*allogrion agathon*): es una ventaja para quien manda y un daño para el que obedece (Rep. I, 343c)”⁴⁸.

En cuanto a la idea misma del poder, creemos que no es otra cosa que un remoto y definido precedente de Hobbes, si bien atenuado por la idea superior de valor, que no aparece en Hobbes, y que podría aproximarla a la simbología de Nietzsche. Por ejemplo, las palabras que Platón pone en boca de Calicles: “Es un bien (la muerte) para un esclavo, para quien la muerte es más ventajosa que la vida, y quien contra la injusticia y los malos tratamientos está sin defensa, a la vez de sí mismo y de los que ama. La ley, al contrario, está hecha por los débiles y por la masa. Es, pues, con relación a ellos mismos y en su interés personal como hacen la ley y deciden el elogio o el castigo. Para cohibir a los más fuertes, a los más capaces de alzarse sobre ellos, y para impedirles elevarse efectivamente, dicen que toda desigualdad es fea e injusta, y que la injusticia consiste esencialmente en querer elevarse por encima de los otros: en cuanto a ellos, les basta, imagino, estar al nivel de los otros sin merecerlo. He aquí por qué la ley declara injusta y fea toda tentativa para superar el nivel común y qué es lo que llama injusticia. Pero la naturaleza misma, creo, nos prueba que en buena justicia lo que vale más debe elevarse sobre lo que vale menos, lo capaz sobre lo incapaz” (Gorgias, 483b-483d) (Hemos subrayado).

5. Ahora bien, esta concepción —la más fecunda en consecuencias políticas— es superada por el sofista mismo al predicar la igualdad natural entre los hombres. Como advierte Jaeger, “Calicles contrapone al ideal igualitario de la democracia el hecho de la desigualdad natural de los hombres, mientras que el sofista y teórico Hippias halla, por el

⁴⁸ DEL VECCHIO, *op. cit.*, p. 51.

contrario, el concepto democrático de igualdad demasiado estrechamente limitado, puesto que este ideal sólo es válido para los ciudadanos libres e iguales en derechos y estirpe de un mismo estado. Hippias quiere extender la igualdad y la fraternidad entre todos los seres que tienen faz humana". Y más adelante: "Este ideal de igualdad internacional, tan alejado de la democracia griega, representa la más extrema contraposición a las críticas de Calicles. La doctrina de Antifón nivela no sólo las diferencias nacionales, sino también las diferencias sociales"⁴⁹. No se trata de una rectificación del pensamiento de Calicles, sino de una idea más sólida que se opone a la primera, y por ende más peligrosa. Afecta no solamente a la nominal democracia griega sino hasta la estructura misma de la polis. Porque no olvidemos que la libertad, en el mundo antiguo, está restringida a los ciudadanos y en ella no pueden tener cabida los esclavos ni los extranjeros. La perfectibilidad sólo es concebida dentro de un área territorial mínima, y se apoya en el ocio material de los ciudadanos. Es esta la razón por la cual el cosmopolitismo, que predica la igualdad natural entre todos los hombres, al forzar las barreras de un Estado que se sustenta en su hermetismo, lo aniquila. Efectos igualmente funestos conlleva al plantear el problema de la esclavitud. Así, la idea tiene un doble aspecto, cada uno aplicable a situaciones concretas: uno, referente a los esclavos, pretende nivelar las diferencias sociales y es de orden interno; otro, que atañe a los extranjeros, borra las fronteras del Estado y por ello le atribuimos un carácter externo⁵⁰. Efectivamente, Antifón va más lejos que Hippias en el sentido de proscribir toda distinción entre griegos y bárbaros. No puede existir tal distinción si está fundada únicamente en la costumbre, que es contingente, y se opone a la ley universal e inmutable que rige para todos los hombres. Antifón deduce las últimas consecuencias de la tesis iusnaturalista (lo mismo que Calicles, a la inversa) extrema, sobre la que Protágoras apenas se había atrevido a esbozar una hipótesis —en el mito de Prometeo— del origen de la polis como sociedad política⁵¹.

Pero debemos establecer una diferencia radical entre este cosmopolitismo de carácter polémico, que no trascendió sino mediatamente, como lo atestigua Jaeger⁵², y el posterior ideal panhelénico, surgido —o mejor, aplicado— en circunstancias históricas apremiantes. Si aquí se trataba de reivindicar la libertad individual amenazada por el Estado, los ideales de una conciencia nacional tendían a conservar la libertad del Estado mismo, o a lograr su engrandecimiento.

⁴⁹ JAEGER, *Paideia*, I, p. 342.

⁵⁰ Cf. GLOTZ, *La cité grecque*, pp. 374-375.

⁵¹ Protágoras afirma, en el mito de Prometeo, que el germen de la justicia fue puesto por Zeus en el corazón de todo hombre. De aquí resulta que la ley tiene un origen específicamente humano; pero, en último término, Protágoras no se atreve a negar el remoto origen divino, puesto que los dioses han colocado al hombre en la posibilidad de darse leyes, dotándolo del sentido de la justicia. En cuanto a su teoría propiamente dicha sobre el origen de la sociedad política, se asemeja mucho a la de Rousseau, en cuanto la hace provenir de una convención.

⁵² JAEGER, *Paideia*, I, pp. 342-343.

Por otra parte, la nivelación social creaba un ambiente propicio a las ideas demagógicas del siglo iv. El plebeyismo⁵³ amenazaba invadir una sociedad cuya aristocracia⁵⁴ era la fuente originaria de todos los valores. "Así —dice Glotz—, sin tener en cuenta las diferencias naturales o adquiridas que existen entre los hombres desde el punto de vista intelectual, se viene a querer establecer 'una cierta igualdad que pone en el mismo lugar a los que son iguales y a los que no lo son'. Y prosigue más adelante: "En breve se pierde la noción de calidad y toda escala de valores sociales tiende a desaparecer. Queriendo convertir la igualdad de derecho en igualdad de hecho, se tiene por nulas e inconvenientes las desigualdades de la naturaleza"⁵⁵.

Podría traducirse la palabra griega *areté*, en un sentido bien restringido, por 'virtud'. Pero no olvidemos que se trata de un superlativo que comprende todos los órdenes de la vida. Y cuando es dable a todos lograr esa *areté*, esa perfección, se tiene una democracia que, por serlo, no excluye las escalas sociales, surgidas de desigualdades naturales⁵⁶. Toda palabra es susceptible de perder su significación, lo cual ha ocurrido con ésta, cuando pierde su comprensión original lo que designa. "La *areté* de la que constantemente hablan —afirma Hirschberger—, no se ha de traducir por virtud, sino en un sentido primitivo que apunta más bien a una capacidad y aptitud políticas"⁵⁷. Es ésta una manifestación del pragmatismo que invierte los valores y que posteriormente será aplicado sistemáticamente por los demagogos, atentos a sus intereses particulares.

6. Toda esta ideología debía traer sus consecuencias. "Las ideas de los sofistas —según Jaeger— penetraron en la realidad política y conquistaron el estado"⁵⁸. Nos explicamos este fenómeno por la razón muy sencilla que hemos expuesto al comienzo de nuestra síntesis: que la actitud del sofista responde a una tendencia innata en el hombre; o mejor, la sofística es una actitud abstracta que bien podría corresponder a cualquier hombre en una época que comienza a ser decadente porque es suficientemente sabia. Es esta una actitud desafiante, sin compromisos con el pasado, que lo inquiere todo con afán y preconiza la ley de la naturaleza, la ley del instinto, oponiendo su orden inmutable a la contingencia de la ley del Estado.

Si no era muy difícil refutar sus teorías, resultaba imposible restar importancia a su influencia. La filosofía posterior pudo conseguir lo primero, pero los hombres de acción lucharon vanamente contra estas ideas que conquistaron el Estado e impidieron encauzar todas las energías hacia una empresa común.

⁵³ La expresión es de don JOSÉ ORTEGA Y GASSET: cf. *Obras Completas* (Revista de Occidente, Madrid, 1945), t. II, *El Espectador*, pp. 133 y ss. Designa con ella "toda interpretación 'sol-disant' democrática de un orden vital que no sea derecho público". Su argumento se apoya en una certera observación: "Cuanto más reducida sea la esfera de acción propia de una idea, más perturbadora será su influencia si se pretende proyectarla sobre la totalidad de la vida".

⁵⁴ La aristocracia, en Grecia, nos parece una gradual adquisición de ciertos valores, que se transmiten y conservan en los descendientes a través de una cuidadosa *paideia*.

⁵⁵ GLOTZ, *La cité grecque*, p. 376.

⁵⁶ JAEGER deduce incluso que la cultura es el producto de la diferenciación en clases sociales.

⁵⁷ HIRSCHBERGER, *op. cit.*, I, p. 175.

⁵⁸ JAEGER, *Paideia*, I, p. 336.

III. SÓCRATES: HACIA LA BÚSQUEDA DE LA CONCIENCIA MORAL.

1. Sócrates como culminación de la sofística. — 2. La continuidad de los primitivos valores en Sócrates. — 3. La aparición de la conciencia moral y la plenitud de la libertad subjetiva.

1. Se ha dicho, y no sin fundamento, que la filosofía posterior a la sofística presupone su existencia. Toda la filosofía del siglo iv, efectivamente, admite un tema constante: la refutación del sofista, no como un mero pasatiempo dialéctico sino con el rigor de la argumentación más elevada.

Esta actitud hacia el sofista, tan contradictoria, aparece de manifiesto en Sócrates, a quien tocó convivir con aquél. Y decimos que la actitud es contradictoria porque casi siempre se revela en la ironía, cuando no en un franco desprecio, pero en todo caso concediéndole una importancia tan grande que, a juzgar por las invectivas de que es objeto, no merecía.

El problema que entraña esta contradicción se agudiza al extremo si tenemos en cuenta que Sócrates representa, en cierto modo, la culminación de la sofística. "Al fin y al cabo —dice Antonio Tovar—, Sócrates vence a la sofística en cuanto la completa y perfecciona"⁸⁰. Ya sus contemporáneos le juzgaban como un sofista más (p. e., Aristófanes), lo que llegó a preocupar seriamente al filósofo.

Dos notas muy definidas acercan extraordinariamente a Sócrates y al sofista, aunque en cada una de ellas impriman su propia individualidad de pensamiento: la común preocupación por el problema antropológico y el uso afín de la dialéctica son los puntos de contacto que permiten el choque de dos concepciones enteramente opuestas. Si ambas representan un marcado individualismo (por otra parte, muy discutible en el caso de Sócrates), la diferencia reside en que el del sofista es disolvente, mientras que el de Sócrates quiere fundirse indisolublemente con los destinos de la polis⁸⁰.

2. "Por otra parte —nos dice su biógrafo—, si consideramos como un todo la historia del pensamiento griego, Sócrates se nos aparece en el momento más crítico. Se habían agotado el pensar tradicional y la fe religiosa. La piedad hacia los dioses heredados, que aún se guarda en Píndaro o en Sófocles, es atacada en Atenas por la penetración del pensar colonial de la Jonia del siglo iv"⁸¹.

Sócrates irrumpe en esta forma —a los ojos de su biógrafo— como el restaurador de los valores tradicionales. En este sentido su muerte encierra la contradicción de la tragedia. Si bien es cierto que, a partir de él, la filosofía prescindirá completamente de los primitivos ideales de la polis, Sócrates es condenado por las mismas leyes que quería conservar a toda costa. Es muy significativo —y se ha insistido suficientemente sobre el hecho— que hasta el último instante renun-

⁸⁰ TOVAR, *Vida de Sócrates*, p. 201

⁸⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

ciara a la fuga. Antonio Tovar nos aclara completamente esta circunstancia de la vida del filósofo con una sola frase: Sócrates prefirió la hoguera a la excomunión⁶².

En su época representa el *summum* de las virtudes ciudadanas, derivadas lógicamente de su fidelidad a las tradiciones de la ciudad. Su sentido religioso y jurídico le coloca frente por frente del sofista, convirtiéndole en un argumento vivo. Como dice Sinclair, "su influencia sobre el pensamiento político se manifiesta de tres maneras: en su modo de vivir, en sus palabras y opiniones, en el sentido de su muerte. Esta influencia fue, pues, esencialmente indirecta, y estimarla e interpretarla constituirá siempre un acto eminentemente personal y subjetivo"⁶³. Podríamos desarrollar al respecto un parangón que nos indicara el contraste radical entre las dos actitudes. Bástenos saber que si Sócrates, accidentalmente, fué la culminación de la sofística, lo esencial de su pensamiento, y su vida, establecen diferencias profundas.

Si su personalidad era demasiado fuerte para condicionarse al medio, se dió cuenta cabal de lo que como simple ciudadano le debía. De aquí nace el conflicto que decidirá su muerte. "Sabía —dice Antonio Tovar— que el hombre no es una abstracción y que no nace libre. Se daba cuenta del peligro de pensar que el hombre nace desligado de la ciudad, pues con esto se liquidaba la existencia genuinamente helénica, ligada indisolublemente a la Polis"⁶⁴.

Esta existencia genuinamente helénica derivaba de la concentración de valores en unos pocos, conscientes y orgullosos de ello hasta el punto de excluir toda expansión que dispersara lo que durante siglos se había acumulado. En este caso nos referimos a la expansión meramente individual⁶⁵, a la imposibilidad casi absoluta de sobrevivir un gran espíritu proselitista, capaz de crear una nueva conciencia. Son muy conocidos los procesos de asebeia y sabidas sus causas. En cuanto una personalidad descollaba lo suficiente para hacerse temer, se la reducía a la impotencia, es decir, a las comunes proporciones: recordemos el discurso de Calicles. Muy otro sentido tiene la muerte de Sócrates.

3. Sócrates reduce el problema de la aparente oposición entre naturaleza y convención a los siguientes términos: el hombre debe obrar según la naturaleza y, para distinguirse de los animales, según su propia naturaleza; entonces obrará justamente. En otras palabras, el hombre debe tener dentro de sí la medida de su conducta. Las leyes humanas no son otra cosa que la objetivación de esta regla interior. ¿Puede decirse entonces que sean contrarias a la naturaleza? Sin embargo, subsiste el problema de saber —y Sócrates, más que nadie, pudo percatarse de ello— si un acto conforme a la ley es por esto, ne-

⁶² *Ibid.*, p. 16.

⁶³ SINCLAIR, *op. cit.*, p. 93.

⁶⁴ TOVAR, *Vida de Sócrates*, p. 282.

⁶⁵ Algo semejante ocurría en la esfera más amplia de las relaciones internacionales del Estado. El canon político de la ciudad-Estado sabía defenderse a sí mismo mediante las sucesivas alianzas (*symmachia*, *sympolitia*, etc.) que concertaban las ciudades cuando una, ocasionalmente más fuerte, pretendía imponerse. Así, la alianza de Tebas y Atenas contra Esparta, engrandecida a raíz de su victoria en la guerra del Peloponeso; y posteriormente la alianza de las tradicionales enemigas, Atenas y Esparta, para contrarrestar el poderío de Tebas después de la batalla de Leuctra (371).

cesariamente, conforme a la justicia. El martirio del sabio, voluntariamente aceptado, nos prueba hasta qué punto era leal a sus principios y nos da una idea de cuál sería su respuesta. "La significación de su muerte —dice Sinclair— puede ser, sobre todo, la de que murió por la libertad de conciencia"⁶⁶. Creía en la libertad moral del individuo, pero pudo darse cuenta de que su actitud le creaba un conflicto con el Estado. Como dice el mismo Sinclair, "no murió ciertamente como defensor de una teoría de la polis"; esto nos lleva a pensar que el hombre, como ser individual, tenía más importancia para él. Sin embargo, creemos que el hombre no podía significar, en su concepto, sino el ciudadano. Pero un ciudadano provisto de conciencia moral (como lo describe Protágoras a través del mito), del sentido superior de lo justo y lo injusto, con libertad interior para decidir si la condena recaída en él es injusta —aunque conforme a la ley—, tiene sólo una alternativa para resolver su conflicto moral: o renunciar a su fe en la bondad de la organización social que tan conforme le parece a su propia naturaleza, o morir afirmando lo que le condena. No se trata, en el caso de Sócrates, de solventar un conflicto con la polis cediendo la razón a un interés de conveniencia superior, sino de solucionar favorablemente la contradicción interior. "Toda su vida había insistido ante sus compañeros sobre la idea de que cada uno tenía un deber individual que cumplir... y de que cada uno era responsable de sus actos, no hacia la πόλις sino consigo mismo. Su propia tentativa de vivir según sus principios le había conducido a entrar en conflicto con la πόλις y ello es testimonio de su creencia en la libertad moral del individuo"^{66 bis}. Consciente de ese conflicto, debía esperar como lógica, aunque fuera injusta, su condena.

El Filósofo ha descartado de antemano toda crítica a las instituciones y se dirige a los hombres. "Es preciso darse cuenta —nos dice Bréhier— en todo caso, de que, al contrario de la crítica de los sofistas, la de Sócrates no va contra las leyes ni los usos religiosos, sino solamente contra los hombres y las cualidades humanas"⁶⁷. Sabía que el espíritu de los hombres informa las instituciones y, por tanto, si la reforma institucional era inminente, las leyes no debían derogarse por falta de observancia, sino acomodarse a las exigencias de individualidades educadas en la conciencia del bien, o mejor, en su conocimiento. Pero la ausencia de toda compensación hacía impropio su sujeción a una norma emanada del propio yo. Es entonces cuando el individualismo se rebela por primera vez entre los griegos al condenar a Sócrates. Fué el nuevo espíritu —no pensemos en las leyes— el que dictó la sentencia. Su muerte, acaecida en el 399, marca el comienzo de la última etapa de la polis. Si no contribuyó en nada al proceso de la disolución, es un índice de que ya había comenzado.

⁶⁶ SINCLAIR, *op. cit.*, p. 100.

^{66 bis} *Ibid.*, pp. 100-101.

⁶⁷ BRÉHIER, *op. cit.*, p. 178.

IV. ISÓCRATES Y DEMÓSTENES. — CRISIS DE LA CIUDAD-ESTADO.

1. El individualismo. — 2. La tesis de Calicles y sus implicaciones históricas. — 3. Dos actitudes: Isócrates y Demóstenes.

1. La lucha tradicional de Atenas y Esparta por la hegemonía había tocado a su fin en el 404, y una nueva y profunda transformación se dejaba presentir. Glotz-Cohen nos describen la situación en los siguientes términos: "Espectáculo siempre efímero aquel de un feliz equilibrio entre el poder del Estado y los derechos del individuo. Este espectáculo lo había ofrecido Atenas a Grecia en los bellos años del siglo v. La guerra del Peloponeso le había puesto fin. Con la paz concluida finalmente, los lazos que ataban a los ciudadanos con la ciudad se rompieron o se relajaron. Jamás, después del 404, la atmósfera moral volverá a ser en Grecia lo que había sido antes. Un egoísmo venal corromperá las costumbres privadas y públicas. En lugar de seguir un proceso lento y normal, las condiciones económicas, sociales y políticas serán trastornadas por una verdadera revolución. Minadas en lo interior, las ciudades se debaten y debilitan en esfuerzos espasmódicos por imponer su hegemonía a la fuerza, o por salvaguardar su autonomía. No faltará sino el espacio de dos generaciones para arruinar definitivamente tal régimen"⁶⁸.

El individualismo triunfante y avasallador era la consecuencia de un largo proceso hacia el logro de la libertad subjetiva. Ya el espíritu no está subordinado a la totalidad, sino que se ha tornado egoísta y mira únicamente la satisfacción de sus propios fines. Esta circunstancia se reproduce en todas las esferas posibles de la actividad humana. Por ello, la visión de Hegel sobre Alejandro nos parece muy exacta: es la individualidad bella, primigenia, capaz de sobreponerse y elevarse por sobre las demás de su tiempo. El arte, la filosofía, la política, adquieren los rasgos que les imprimen las individualidades.

La arquitectura olvida la construcción de templos en los que la armonía consiste en subordinar cada elemento al conjunto. El nuevo espíritu abandona los santuarios de los dioses, patrimonio espiritual de todos los griegos, para dedicarse al ornato y enriquecimiento de la mansión de cada uno. No podemos por menos de transcribir los amargos reproches que Demóstenes dirige a los atenienses, distantes ya de la primitiva austeridad: "En la vida privada —dice— estos mismos hombres se mostraban tan sencillos, sus costumbres eran tan conformes al carácter de la república, que hoy, quien conozca la casa de Aristides, de Milciades o de sus contemporáneos ilustres, percibirá que no tienen mejor aspecto que la casa del vecino. Es que ellos no querían enriquecerse tratando los negocios públicos, sino que cada uno se creía obligado a aumentar la riqueza común. Y así, encaminando a los griegos piadosos hacia los dioses, respetuosos de la igualdad en la ciudad, realizaron, como era natural, una admirable prosperidad. De todo esto, ¿cuál es la causa? ¿Por qué todo iba bien otras

⁶⁸ G. GLOTZ-R. COHEN, *Histoire Grecque* (Presses Universitaires de France, Paris, 1941), t. III [La Grèce au IV^e siècle: la lutte pour l'hégémonie (404-336)], p. 3.

veces y por qué todo va mal hoy día? ¡Ah!, es porque el pueblo, entonces, osando hacer campaña él mismo, era el jefe de los políticos; porque disponía de todas las dádivas y cada uno se consideraba feliz recibiendo de sus manos los honores, las magistraturas, cualquier parte de bien. Ahora, por el contrario, son los políticos quienes disponen de todo y por ellos se hace todo". (*Oliniáticas*, 25-31).

La escultura, a su vez, prescinde de los tipos abstractos que año tras año lograran para el arte helénico juventud y frescura perdurables, y se atreve a inmortalizar a un hombre que no tiene carácter de héroe: "El arquetipo cede ante la individuación". Los personajes de las obras dramáticas son un complejo de caracteres comunes, entresacados del medio circundante. "En otro tiempo —dice Aristóteles— los poetas hacían hablar a sus personajes como ciudadanos; hoy, se les hace hablar como retóricos (*Poet.*, VI, 8). En la comedia, Aristófanes tomaba sus personajes de la vida pública; hoy, son personajes corrientes", afirma Glotz⁶⁹; y más adelante: "en la nueva comedia se renunciará completamente a representar un medio social para describir todas las peripecias alrededor de la vida privada y limitarse a la pintura de los caracteres". La filosofía, finalmente, ha dejado de lado su función eminentemente social de los primeros tiempos para convertirse en objeto de estudio, al que no tienen acceso sino unos pocos: se abandona el ágora para enclaustrarse en el Liceo o la Academia⁷⁰. Y, lo que era más grave, "la filosofía misma deja de ser impersonal en la forma, y en el fondo va a sostener los derechos de la personalidad"⁷¹.

2. Por otra parte, la tesis de Calicles, que hemos tenido ya ocasión de señalar, traerá resultados incalculables en lo político. Deduce (Calicles) en el Gorgias, dice Glotz, las consecuencias: "En la naturaleza, el fuerte se eleva por encima de los otros; lo que la ley considera como una injusticia es un derecho absoluto para toda personalidad capaz de sobrepasar el nivel común; la ley está hecha para los débiles y en su interés..." Y prosigue: "El individualismo invasor no dejará en pie ninguna de las concepciones que hacían la fuerza de la ciudad; va a legitimar la soberanía de un hombre, tirano o monarca, y deja entrever el triunfo del cosmopolitismo"⁷².

En estas circunstancias, la polis va a ser el ámbito del antagonismo entre dos ideologías, cada una tendiente a asegurar la estabilidad social y política que una verdadera revolución había desquiciado.

La voz de Demóstenes se levanta propiciatoria por la unidad de las antiguas ciudades rivales, para hacer frente al enemigo común. Pero "faltaba otra cosa —escriben Glotz-Cohen— que veleidades efímeras y frágiles intentos para dar finalmente a Grecia esa unidad hacia la cual todos los espíritus tendían más o menos conscientemente. Sólo podía realizarla un poderío elevado por encima de las autonomías locales y fuertemente armado, una monarquía militar"⁷³.

⁶⁹ GLOTZ, *La cité grecque*, p. 358.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 364. Para Montero Díaz, la crisis del escolarcado se manifiesta en una forma bien distinta: cf. *op. cit.*, p. 30 y ss.

⁷¹ GLOTZ, *La cité grecque*, p. 360.

⁷² *Ibid.*, p. 361.

⁷³ GLOTZ-COHEN, *op. cit.*, III, p. 22.

En realidad, el peligro de la disolución de la ciudad-Estado no provenía de los atentados de Filipo de Macedonia, sino que estaba latente en las entrañas mismas de la polis. Por eso los esfuerzos de Demóstenes se dirigen ante todo a rehabilitar la quebrantada moral interna, para que la ciudad pueda subsistir frente al enemigo. "La política de Demóstenes consistió —dice su traductor— en organizar la defensa nacional y unir contra Filipo lo que éste quería conquistar"⁷⁴. El mismo Maurice Croiset nos describe la situación de la siguiente manera: "El pueblo ateniense, en su mayoría, no se resignaba ciertamente a vivir bajo la ley de un extranjero; pero había perdido el hábito de los sacrificios necesarios, de las resoluciones firmes, seguidas de una acción eficaz. Estaba acostumbrado a hacer la política lo menos penosa y lo menos costosa posible. Sus hombres de Estado preferidos eran aquellos que favorecían esta molición. Algunos obraban así por falta de clarividencia...; otros —no parece dudoso— trabajaban para Filipo, quien los tenía a sueldo"⁷⁵.

Por lo demás, "la historia diplomática de Grecia durante dos tercios de siglo, de 404 a 448, está hecha de tentativas para romper el marco estrecho de la ciudad", dicen Glotz-Cohen⁷⁶. Esto demuestra que ya existía "una órbita de vínculos éticos que trascendía las fronteras del estado-ciudad y oponía ciertos límites a la política egoísta de poder de estos estados sueltos", como piensa Jaeger⁷⁷.

La cuestión trascendental era saber de qué modo podían realizarse los ideales de esta solidaridad nacional, que por otra parte —ya lo hemos advertido— no puede asimilarse a los modernos conceptos que informan la materia⁷⁸. La aparición de Filipo en el escenario político de Grecia resolvía la cuestión para muchos. "Por un vuelco singular de las cosas —observan Glotz-Cohen—, el individualismo triunfante va a ofrecer a la ciudad el medio de protegerse contra los ataques interiores que la amenazaban. Los sofistas habían enseñado que, por encima de la ley puramente convencional que rige al Estado, existe una ley superior, aquella que rige la naturaleza. ¿Por qué pues, ahora, el fuerte no tendrá el derecho, por lo mismo que tiene el poder, de regir a los débiles? La democracia y la oligarquía no hacen sino engendrar el desorden; el único régimen capaz de establecer el orden en las sociedades humanas, porque es el único conforme al orden natural, es la monarquía"⁷⁹.

3. Hemos tratado de plantear brevemente el problema en torno al cual se definen las actitudes de dos hombres representativos en este período de la historia griega.

De un lado, el afán unificador, como hemos visto, latente en toda Grecia; de otro, la aparición de Filipo, quien finalmente viene a dirimir la cuestión. Pero el problema no es tan sencillo como parece.

⁷⁴ M. CROISET, *ed. cit.*, p. XXVIII.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ GLOTZ-COHEN, *op. cit.*, III, p. 22.

⁷⁷ JAEGER, *Paideia*, III, p. 88.

⁷⁸ Cf. WERNER JAEGER, *Demóstenes. La agonía de Grecia* (versión de E. Nicol, F. C. E., México, 1945), p. 302, nota 42.

⁷⁹ GLOTZ-COHEN, *op. cit.*, III, p. 21.

En primer lugar, la unidad deseada (la *homonoia*) tiene un sentido especial, que difiere substancialmente de la imposición macedónica.

Sinclair⁸⁰ resta importancia práctica a las ideas de Isócrates, quien, efectivamente, discurría más sobre la teoría política que sobre fórmulas políticas concretas. O, como dice Sinclair, "tenía ideas sobre política más que ideas políticas". La noción misma del panhelenismo viene a ser de segunda mano, aunque "su concepción del helenismo como una cultura, más que como una raza", da un giro original al viejo anhelo. Sin embargo, "su panhelenismo es, sobre todo, un plan para salvaguardar ciertos objetivos y hacer frente a una situación inmediata, y no está fundado en un principio político de aplicación general".

Hay quienes tachan a Isócrates de simple retórico, pero no debemos perder de vista, pese a todas estas observaciones, que su nombre va unido indisolublemente al panhelenismo precisamente por circunstancias históricas. Si es cierto que su vanidad le empujaba a adoptar la actitud más conveniente a las circunstancias (y carecemos de medios para hacer una afirmación dogmática), no es menos cierto que una de estas eventuales actitudes —tal vez la última que adoptó en su vida— contribuyó en cierta medida a la realización de los ambiciosos sueños de Filipo de Macedonia, el 'hombre fuerte', a quien parecían justificar todas las teorías y todos los anhelos disidentes.

El ideal panhelénico de Isócrates se mantiene fiel a sí mismo, a pesar de haber contribuido —ya lo hemos indicado— a la victoria final de Filipo. Demóstenes, inclusive, no fué ajeno a este ideal, según Jaeger: "después de la infortunada paz de Filócrates —dice— toda la política de Demóstenes no fué sino una lucha sin paralelo por la unificación nacional..." Y añade: "a este respecto, bien se le puede comparar con Isócrates; pero queda todavía un importante punto de contraste. La diferencia consiste simplemente en que Demóstenes no consideró esta 'unificación' como una sumisión, más o menos conformada, a la voluntad del conquistador; por el contrario, exigía un levantamiento unánime de los griegos contra el enemigo macedonio. Su panhelenismo era el resultado de una voluntad dispuesta a afirmar la personalidad nacional, deliberadamente opuesta a la entrega nacional enunciada por Isócrates". Y más adelante: "el adversario más fuerte al que Demóstenes se enfrentaba en su lucha por la libertad de Grecia, era el derrotismo encubierto bajo el manto emocional de un patriotismo más elevado"⁸¹.

Hemos afirmado que el ideal de Isócrates se mantiene fiel a sí mismo a pesar de circunstancias adversas, que permiten calificar su actitud, por muchos historiadores, de *derrotismo*. Séanos permitido aclarar nuestra afirmación: el mismo Jaeger admite varias etapas en el pensamiento de Isócrates, señaladas por las contingencias políticas. Primeramente, en el *Panegírico*, celebra con generosidad a Esparta como auxiliar de Atenas en la empresa de unificación. Luego, en el *Areopagítico*, alega los merecimientos de Atenas, única indicada para llevarla a cabo. Finalmente, en el *Discurso sobre la paz*, propone la renuncia

⁸⁰ SINCLAIR, *op. cit.*, p. 144 y ss.

⁸¹ JAEGER, *Demóstenes*, pp. 214-215.

de Atenas a todo afán de hegemonía, que el sistema político de la ciudad-Estado se desintegre. Sin entrar a discernir las causas eventuales de estas fluctuaciones, veamos la actuación definitiva de Isócrates, uno de los personajes centrales en el drama histórico de la época.

Los desenfrenos de la democracia, degenerada en demagogia, provocaban los reproches de hombres rectos y conservadores como él. Es entonces cuando abandona el ideal de que una ciudad —Atenas— venga las afrentas inferidas por los persas a Grecia. "Isócrates renuncia entonces —dicen Glotz-Cohen— a pedir la realización de sus esperanzas en las ciudades: él busca un hombre"⁸². Por su parte, Jaeger nos describe así la situación: "Desde que se frustraron sus esperanzas de que Grecia pudiera consolidarse políticamente bajo la dirección dual de Atenas y Esparta, Isócrates andaba buscando alguna otra potencia que pudiera unir a la Hélade en una federación de estados. Dionisio de Siracusa fué tal vez el primero a quien Isócrates mandara una carta ofreciéndole ese papel. No era difícil, pues, volver nuevamente al viejo plan e invitar a Filipo de Macedonia a que lo pusiera en práctica"⁸³.

Ciertamente, ya nonagenario, Isócrates interviene una vez más en política para rogar a Filipo la paz, designándolo mediador. "Isócrates, en efecto —dice Jaeger—, ya no considera a Filipo un enemigo, ni siquiera un antagonista, sino al hombre que permanece por encima de los antagonismos de todas las potencias individuales, el guardián del futuro orden, designado por la propia *Tyche*"⁸⁴. ¡Papel ideal para Filipo! La ocasión que se le brindaba no fué desaprovechada y quiso presentarse a los ojos de los griegos como "libertador".

Ya en otra oportunidad el mismo Filipo había desempeñado el papel de vengador de los fueros religiosos violados por los focidios. Con ello consiguió que los votos de los profanadores le fueran traspasados, adquiriendo influencia decisiva en el Consejo de la Anfictiónía de Delfos. Este hecho, a la postre, permitió al conquistador llevar la guerra a Grecia Central. Habiendo sido insultado Esquines, delegado ateniense y rival de Demóstenes, en el seno de la Anfictiónía, el sagrado consejo de los Pilágoras decretó que se tomaran medidas contra los locrios, quienes en la misma Delfos habían originado actos de violencia: el encargado de ejecutarlas fué Filipo.

En este drama, que culminó en la batalla de Queronea (338), se mueve la figura de Demóstenes como alentador infatigable de los viejos ideales. Según Jaeger, "no es posible entender —sin Demóstenes— la funesta lucha intelectual y política del siglo IV a. C."⁸⁵.

El mismo Jaeger describe el renacimiento de Atenas posterior a la guerra del Peloponeso, queriendo con ello hacer resaltar el ambiente en que transcurrió la juventud de Demóstenes y que, sin duda, contribuyó a exaltar el optimismo del orador y su fe en el futuro de Atenas⁸⁶. "Demóstenes creyó que el Estado-ciudad era la *conditio sine qua non* de la existencia helénica y como tal lo defendió"⁸⁷.

⁸² GLOTZ-COHEN, *op. cit.*, III, p. 751.

⁸³ JAEGER, *Demóstenes*, p. 191 y ss.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁸⁵ *Ibid.*, Prefacio, p. 7.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 33 y ss., y *Paideia*, III, p. 354.

⁸⁷ JAEGER, *Demóstenes*, p. 234.

Podemos entrever claramente el sentido de la lucha infatigable de Demóstenes, sus invectivas contra Filipo, sus fracasos y su tardía glorificación, cuando los griegos habían perdido la esperanza de recuperar su libertad. Todo lo que representaba el Estado-ciudad, la polis, estuvo presente en la mente y en los encendidos discursos de Demóstenes. Pudo darse cuenta de que sólo la unidad griega en torno al culto de los viejos ideales podía hacer frente al poderoso enemigo. No se trataba ya de acciones aisladas que fueran ligadas exclusivamente al nombre de Atenas o de Esparta, como Maratón, Salamina o Platea. Ni de confederaciones o ligas efímeras, sostenidas por intereses políticos o económicos del momento, y que a la postre fracasaban estruendosamente. Tampoco perseguía alianzas que la negligencia colectiva hiciera infructuosas, como en el caso de Olinto. Demóstenes aspiraba, nos atrevemos a decirlo, a que los griegos tuvieran conciencia de serlo. No sabemos si, afortunadamente, triunfó demasiado tarde. "La libertad griega ha caído —dice Jaeger—, y sobre sus ruinas se levanta el nuevo mundo del Helenismo"⁸⁸.

GERMÁN P. COLMENARES.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 235.

