

I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

§ 1. *La teoría del estado en la era de la sofística*

EN LOS AÑOS finales del siglo v y en los primeros del iv a. C., consecuentemente antes de la aparición de las grandes obras políticas de Platón y Aristóteles, parece haber surgido en Grecia o, para ser más precisos, en Atenas una intensa actividad literaria, que se ocupó de los problemas generales del estado y de algunas cuestiones particulares de la política. La mayoría de esos trabajos no llegó a nuestras manos; ¹ pero los escritos políticos de Platón y Aristóteles contienen numerosas indicaciones sobre aquellos pensadores, algunas expresas, otras semiocultas en ciertas frases y párrafos. Se encuentran asimismo las huellas de esa antigua literatura política en los historiadores, oradores y poetas. ² Se acostumbra designar a esos pensadores con el nombre de sofistas y se habla también de la *era de la sofística*; pero no se gana mucho con tales denominaciones, ³ pues en el instante mismo en que se las emplea para señalar, ya no un momento cronológico, sino una tendencia del pensamiento, ⁴ surgen las dificultades. Ocurre en este problema el mismo fenómeno que se presenta en la llamada *Teoría iusnaturalista del estado* de la Época Moderna, en cuyo contenido se encuentran hondas divergen-

¹ Consúltese, Rudolf Schöll: *Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen* (Los orígenes de una literatura política entre los griegos), 1889.

² Consúltese, especialmente, Dümmler: *Prolegomena zu Platons Staat* (*Prolegómenos al Estado de Platón*), 1891.

³ Consúltese, además, Wilamowitz: *Platón*, t. 1, pp. 65 y ss.

⁴ Esta afirmación aparece en Kaerst: *Geschichte des Hellenischen Zeitalters* (*Historia de la era helénica*), segunda edición, t. 1, p. 56.

cias. Pero mientras que en esta última corriente se puede observar, por lo menos, una cierta unidad desde un punto de vista formal, determinada por la utilización común de algunos conceptos jurídicos, particularmente la idea del contrato social, a la teoría del estado de la sofística, por el contrario, le falta semejante similitud metódica, pues, al lado de los puntos de vista éticos, sin duda alguna frecuentes, se encuentran constantes referencias cosmológicas y psicológicas, no así los argumentos jurídicos que son más bien esporádicos.

Conviene decir, desde ahora, que la expresión *racionalismo* no puede aplicarse a todos los escritos políticos de la *era de la sofística*; así, a ejemplo, el panfleto que llegó hasta nosotros, *El estado de los atenienses*, falsamente atribuido a Jenofonte, no revela una concepción racionalista en su autor; otro tanto sucede con el pensamiento de Trasímaco. Por otra parte, nada tendríamos que objetar a la denominación *era del iluminismo*, usada frecuentemente por algunos profesores y escritores, si, tal como lo quiere con toda razón Wilamowitz, se actuara cuidadosa y precavidamente en el terreno de las comparaciones históricas. Menos feliz es el término *individualismo*, empleado para caracterizar a la *teoría del estado de la sofística*; en un libro sobre la *edad helénica*, Kaerst penetra en ese camino, pero si se acoge esta caracterización, habría que considerar también a Sócrates como un individualista, ya que el hijo de Fenárete se preocupó, por sobre todas las enseñanzas, de la educación espiritual y ética —Sócrates creía que formaban una unidad— de cada ser humano. La oposición que se acostumbra poner de relieve en los últimos años entre las llamadas concepciones universalista e individualista, cuidadosamente analizada, aparece como una antítesis caprichosa; sin duda existen diferencias y procesos de transición, pero ¿por qué no ha de ser posible considerar al individuo y a la sociedad (estado) como algo igualmente valioso? Los capítulos subsecuentes (véase especialmente § 3) pondrán de manifiesto que, por lo menos, la *sofística antigua* admitía esa posibilidad. En varias ocasiones, los escritos de un mismo autor muestran rasgos disonantes, según puede verificarse en el caso del sofista Antifón. Creemos, en consecuencia, que la expresión *individualismo* difícilmente puede usarse para presentar un rasgo decisivo de la literatura política de aquellos tiempos.

Nos parece en cambio adecuado tomar como base para la caracterización y clasificación de las ideas de la sofística su tendencia política fundamental, en especial su postura frente a la concepción democrática del estado que prevalecía en aquella etapa de la historia humana. Si se adopta este criterio, se pueden distinguir una tendencia conservadora y una actitud opositora (revolucionaria) en la teoría del estado de aquellos personajes, si bien es necesario aclarar que los términos *conservador* y *revolucionario*, aplicados a la *era de la sofística*, no pueden emplearse con el significado que les atribuimos en nuestros días; usamos el primero para significar la adhesión a la constitución democrática de Atenas, en tanto el segundo sirve para expresar las tendencias aristocráticas y aun monárquicas. Y es importante agregar que, además de estas dos corrientes, aparecieron en el horizonte de aquel siglo algunos pensamientos cosmopolitas y ciertos brotes antiestataistas;⁵ estos últimos, sin embargo, corresponden más bien a la llamada *sofística joven*.

La clasificación y justipreciación de las formas de estado ofrece, mejor que cualquier otro procedimiento, una excelente oportunidad para discutir los temas políticos; fácilmente se comprenderá que esta parte de la teoría del estado apareciese desde los primeros años de la sofística. El intento más viejo para juzgar objetivamente las diversas maneras de ser del estado se encuentra en *Las historias* de Herodoto, en el coloquio que tuvo lugar entre los tres grandes de Persia, después que el derrumbe del falso Esmerdis planteó la necesidad de determinar la forma de la nueva constitución (III, 80 y ss.). En varias ocasiones se ha discutido si Herodoto creyó en la realidad del coloquio o si se trata de un acto imaginativo; creemos que sí estaba convencido de su realidad, pues el ilustre historiador afirmó su convicción (VI, 43) después de que diversos pensadores habían expuesto públicamente sus dudas.⁶ Nuestra convicción no ha de entenderse en el sentido de que Herodoto recogió el coloquio palabra por palabra, sino que debe más bien aceptarse una redacción libre de su contenido,⁷ lo cual,

⁵ Consúltese el párrafo 4.

⁶ Del libro III, párrafos 83 y 87, se deduce que algunas tradiciones orales sirvieron como fuentes.

⁷ Con estas pocas palabras fijamos nuestra posición respecto de las

por otra parte, no debe extrañar, pues Tucídides, el sucesor del viejo maestro, se valió frecuentemente del mismo procedimiento, según se verá en las páginas posteriores de este ensayo. Debemos no obstante aclarar que no es posible determinar en qué medida realizó Herodoto una obra creadora y en qué aspectos utilizó antiguos manuscritos. Parece razonable aceptar un cierto parentesco con algunos pensamientos expuestos por el viejo sofista Protágoras, con quien Herodoto estuvo en frecuente contacto. Los dos personajes llegaron a ser ciudadanos de la Ciudad de Turi, fundada por los atenienses.⁸ Pero a diferencia del sofista, que se inclina a considerar la democracia como la única forma estatal justificable, el historiador se esforzó en la presentación imparcial de las ventajas y desventajas de las tres formas fundamentales de las constituciones, si bien en el fondo de su conciencia era partidario de la democracia ateniense. Herodoto (v, 78) observó que en todas partes la igualdad política constituía una base firme para que el pueblo fuese respetado: cuando los atenienses vivieron bajo el gobierno de una sola persona, no pudieron imponerse en las guerras con sus vecinos, pero inmediatamente después de la caída de los tiranos se mostraron superiores a todos sus enemigos. La explicación de esta diferente actitud es bien sencilla, pues, cuando los atenienses creían luchar en defensa de un dominador, actuaban con cobardía; en cambio, al luchar por ellos mismos, hicieron gala de un valor indomable.

Sin embargo, a pesar de su preferencia por la democracia, que se manifiesta en las más bellas frases, tales como "la democracia es el mundo de la igualdad (*isonomia*)", Herodoto dejó traslucir en el coloquio, del que no podemos ocuparnos extensamente en éste lugar, que ya en aquellos lejanos tiempos existía un cierto escepticismo hacia el llamado *estado ejemplar*. La lectura de *Las historias* descubre fácilmente los reproches formulados en contra de la mutabilidad e inconsistencia de las

cuestiones, tan discutidas por la ciencia de la Antigüedad, acerca del origen literario de la famosa discusión.

⁸ Consúltese mi trabajo: *Protagoras als Gesetzgeber von Thurii*, en *Abhandlung der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* (Protágoras como legislador de Turi, en *Disertación de la Asociación de Ciencias de Sajonia*), t. 62, pp. 191 y ss.

masas. Por otra parte, no deja de llamar la atención la circunstancia de que no se hubiesen propuesto en el coloquio ciertos argumentos, sin duda alguna los más importantes en favor de una monarquía para Persia: la enorme extensión del estado, su espíritu guerrero y su condición de mosaico de pueblos; en lugar de las consideraciones históricas, geográficas y éticas, sólo se encuentran observaciones superficiales, semejantes a las que aparecieron en la literatura racionalista del nuevo derecho natural. De todas maneras, el coloquio fue un ejemplo instructivo para la teoría del estado de la sofística.⁹

§ 2. *La teoría democrática del estado*

El valor altísimo de la filosofía de Platón y Aristóteles y el hecho de que se hubiese perdido la mayoría de los manuscritos de sus predecesores, particularmente los que se ocupaban de la doctrina del estado, dieron por resultado que no poseamos un cuadro completo y exacto de la teoría del estado de aquellos lejanos tiempos. Parecería como si aquella forma de vida estatal, dentro de la cual encontró la Hélade su más alto florecimiento, no hubiese hallado una expresión literaria adecuada. Se dice que los sofistas, y en forma destacada Sócrates, hicieron una crítica honda y penetrante de la organización democrática de su tiempo, que tuvo, en cierta medida, un sentido revolucionario y que dichos pensadores colocaron en la base de sus meditaciones al individuo, haciendo a un lado a la polis; si bien se hace notar que en tanto Sócrates insistió en la armonía ética del hombre, los sofistas rechazaron cualquier base ética para la doctrina del estado. Pero esta caracterización no conviene a la gran mayoría de los sofistas: un análisis imparcial de los fragmentos que conservamos permite descubrir que concibieron claramente la idea del estado de derecho democrático y el principio de lo social. Los opositores a estas ideas fueron verdaderos intrusos, en los que nada típico puede encontrarse.

Tucidides puso en labios de Pericles, el ilustre hombre pú-

⁹ En un ensayo publicado en la *Zeitschrift für Politik* (*Revista Política*), t. III, 1910, pp. 219 y ss., hice una exposición más amplia de este tema.

blico, en el *Discurso en loor a los muertos*,¹⁰ el principio político fundamental de la teoría del estado de aquellos hombres. Los críticos contemporáneos, en términos generales, han llegado a la conclusión de que tanto en este *Discurso*, como en todos los incluidos en la obra del gran historiador, no hay una reproducción verdadera de discursos efectivamente pronunciados; esta apreciación crítica es particularmente fuerte a propósito del *Discurso en loor a los muertos*, por su acentuado carácter teórico y porque no parece corresponder a la ocasión histórica en que se dice pronunciado. Pero, de cualquier manera, el discurso posee un valor permanente indubitable como el *programa político* más antiguo del liberalismo y del estado popular. En los párrafos subsecuentes nos ocuparemos de algunos de los pasajes que se relacionan con los problemas teóricos de la doctrina del estado.

En el *Discurso*, Pericles, después de poner de manifiesto la originalidad de la Constitución de Atenas, que en manera alguna es una imitación de las extranjeras y más bien representa un modelo digno de ser imitado, *la define como una democracia, porque su base está constituida no por una minoría, sino por la mayoría de los ciudadanos.*¹¹ Pero Pericles no se contenta con esta definición formal, que toma únicamente en consideración el número de personas que participa en el gobierno, sino que en los párrafos posteriores presenta a la democracia como la realización de tres ideas ético-políticas: la igualdad, la libertad y el imperio de la ley. Según el defensor de la Constitución de Atenas, la idea de igualdad se expresa diciendo que “de conformidad con la ley, todas las personas disfrutan del mismo derecho para sus asuntos propios”. Los hombres del siglo xx. llamamos a esta idea *el principio de la igualdad frente a la ley*. Pericles continúa diciendo:

Nadie será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan sólo por su bondad y su virtud. Y no será excluido de los cargos y dignidades públicos por pobre o de bajo origen que sea, con tal que pueda hacer bien a la república.

¹⁰ En la amplísima literatura filológica es difícil encontrar una valoración suficientemente digna del *Discurso*.

¹¹ καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ εἶς ἁλίγουσ ἀλλ' εἰς πλείονασ οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται.

Este principio es conocido en la actualidad como la *aptitud para el desempeño de los cargos públicos*. En otro pasaje, el ilustre estadista pone de relieve:

Todos los ciudadanos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias, y aun ocupados en las más diversas actividades particulares, todos poseen, sin embargo, una excelente idea de los asuntos públicos (*Guerra del Peloponeso*, libro II, capítulo VII).

El párrafo, que contiene *el principio de la igualdad política*, representa la esencia del pensamiento democrático. Las frases del *Discurso en loor a los muertos* me causan la impresión de contener un suave reproche para los defensores del principio aristocrático, que no podían concebir que los "compadres sastres y zapateros" tuvieran algo que decir en los negocios políticos. Creemos poder afirmar que Tucídides lanza aquí una especie de desafío, envuelto en una forma literaria, inducido, según todas las probabilidades, por un escrito de Protágoras (consúltese lo que se dice en el diálogo *Protágoras*, 324c, de Platón).

Con lo expuesto damos por concluido el tema de la igualdad. El *Discurso en loor a los muertos* indica además en forma expresa, que en la democracia ateniense se realiza plenamente la idea de la libertad: "*Como ciudadanos libres nos colocamos delante del estado.*"¹² Pericles explica que la manera de vivir de los particulares no está controlada ni por el estado ni por los conciudadanos: "En los tratos y negocios que celebramos diariamente con nuestros vecinos y comarcanos, no nos causa ira o saña que alguno se alegre de la fuerza o demasía que nos haya hecho."

En otros pasajes se habla de la armonía de la vida individual y social, diciéndose que al mismo tiempo que no originan daño alguno a la vida privada, los ciudadanos cumplen sus deberes públicos: "Obedecemos al titular temporal del poder del estado y cumplimos las leyes." En estas frases, el *Discurso* se eleva a la idea del estado de derecho, representado por la democracia ateniense. Entre las leyes cuya obser-

¹² ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν.

vancia constituye *un deber moral* (*διὰ δέος*), las expedidas para el bien de los débiles u oprimidos ameritan una mención especial. Aun aquellas leyes no escritas que no imponen pena alguna, pero cuyo incumplimiento es motivo de vergüenza, son respetadas estrictamente; conviene hacer notar que al hablar de estas leyes (*ágraphoi*), Pericles se refiere a los mandamientos morales y no a los principios del derecho natural. Con estas ideas, Pericles señala el cumplimiento de las leyes como una de las características esenciales de la democracia. Nos parece que en estos párrafos del *Discurso*, el gobernante de Atenas presupone el principio que Montesquieu calificará en la Edad Moderna como el elemento esencial de la democracia, la virtud ciudadana. Para concluir diremos que no parece ni probable ni posible que la unión de las ideas de democracia, estado de derecho y virtud, tal como se da en el *Discurso en loor a los muertos*, se hubiese podido formular sin la existencia de algún modelo literario previo.¹³

Creemos, por tanto, que no puede ponerse en duda que existieron algunos modelos literarios que influyeron en el contenido teórico del *Discurso*, pero esta consideración no puede ni debe extenderse a sus aspectos puramente políticos, como la polémica en contra de Esparta. Sin duda, Protágoras es la figura principal entre los modelos, pero los escritos de algunos otros sofistas muestran también un indudable parentesco espiritual con las ideas del *Discurso*. Así, en los fragmentos que se conocen con la denominación de *Anónimo Jámblico*,¹⁴ la democracia es festejada como *el estado de las leyes*. En los dramas de Eurípides, *Las suplicantes* y *Las fenicias*, se encuentran asimismo hermosas alabanzas a la democracia,¹⁵ en forma estilizada, como si existiera el propósito de facilitar su enseñanza, por lo que justificadamente pueden ser consideradas las dos obras teatrales como modelos literarios del *Discurso*. En los fragmentos y dramas mencionados, el gobierno del pueblo, la libertad, la igualdad de derechos, la fidelidad a las leyes y la virtud, son presentados como una unidad orgánica, igual que en las frases de Pericles. Es posible que la

¹³ Consúltese mi artículo publicado en la *Zeitschrift für Politik (Revista Política)*, III, pp. 220 y ss.

¹⁴ Compárese lo que decimos en el párrafo 6.

¹⁵ Consúltese lo que decimos en el párrafo 15.

realidad no coincidiese con estas ideas, pero, en todo caso, era la doctrina oficial sobre el derecho y el estado atenienses.¹⁶ Por lo demás, esta falta de coincidencia entre la idea y la realidad no debe asombrarnos, pues ¿no ofrecen los tiempos modernos un espectáculo semejante? Y también han sido defendidos en algunas épocas el ideal del estado del absolutismo y la monarquía constitucional.

§ 3. Protágoras y Demócrito

Entre los progenitores del pensamiento democrático, Protágoras es, sin duda alguna, el más antiguo. Hace algunos años expuse su doctrina con la mayor amplitud,¹⁷ por lo que puedo limitarme en este ensayo a resumir brevemente y a completar los resultados de mis investigaciones anteriores. El discurso magno que pone Platón en labios del sofista en el diálogo que lleva su nombre analiza diversos problemas: el origen del estado, la teoría de la pena, la pedagogía social, la enseñabilidad de la virtud y la justificación de la democracia; también nos ofrece, sobre todo si lo relacionamos con las afirmaciones que aparecen hechas por Protágoras en el diálogo *Teetetes*, una visión bastante completa de su pensamiento ético y político, disperso en los varios escritos del célebre filósofo, pero, para fortuna nuestra, reproducido fielmente por Platón en sus aspectos fundamentales, si bien en forma estilizada. Es un pensamiento de la más alta importancia, una doctrina que debe considerarse con la mayor seriedad y en la que en manera alguna puede verse una invención platónica, menos aún una caricatura.¹⁸ Pero antes de iniciar la exposición de su pensamiento democrático, deseo poner de manifiesto las caracte-

¹⁶ Kaerst, obra citada, segunda edición, t. I, p. 24, afirma equivocadamente, según espero probar, que la doctrina de los sofistas estaba en oposición con una concepción del estado inspirada en estas ideas sociales.

¹⁷ *Zeitschrift für Politik (Revista Política)*, t. III. Consúltese, además, Menzel: *Protágoras als Gesetzgeber von Thurii*, en *Abhandlung der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft (Protágoras como legislador de Turi, en Disertación de la Asociación de Ciencias de Sajonia)*.

¹⁸ Esta tesis ha penetrado también en los círculos filológicos.

rísticas señaladas, aprovechando un tema especial, la teoría de la pena.

Nadie castiga a los que cometen injusticias —dice Protágoras (324b)— en consideración y a causa de haber obrado contra el derecho, pues una conducta de esa naturaleza corresponde únicamente a la bestia que procura vengarse. Aquel que se propone castigar de acuerdo con la razón, castiga, no a causa de la injusticia cometida, pues lo ya acaecido no puede tenerse por no sucedido, sino en consideración a la voluntad futura, a fin de que ni el victimario ni la persona que presencié el castigo que se le impuso, incurra en un nuevo acto contrario al derecho. —Y más adelante agrega—: Aquel que no conoce ni practica la virtud debe ser instruido y castigado, hasta que la pena lo convierta en un hombre mejor (*Protágoras*, 325a):

En otros pasajes del diálogo se dice que la educación tiene como finalidad enderezar el árbol torcido, y que el estado, cuando amenaza o impone penas, actúa como el maestro de escuela; de ahí que la pena signifique en griego *enderezamiento* (325d), precisamente porque se propone enderezar.¹⁹

Las pocas frases citadas contienen importantes ideas, nuevas para la época en que fueron emitidas. En las palabras de Protágoras encuentran una expresión magnífica la superación de la teoría de la pena como recompensa o retribución por el acto consumado, predominante en aquellos años, y la fundamentación del derecho a castigar en la idea de fin, pues la pena debe provocar temor y, al imponerse, ha de procurar el perfeccionamiento de la persona. El conocido apotegma de que se castiga "*non quia peccatum est, sed ne peccetur*",²⁰ que sirve de base al derecho penal aún en nuestros días, viene rodando desde los años en que vivió el sofista de Abdera. Sería totalmente injusta la afirmación de que en esas frases Platón quiso plasmar su propio pensamiento acerca de la naturaleza de la pena, pues las opiniones del autor de la *Alegoría de la caverna* sobre este tema eran radicalmente distintas de la doctrina del sofista.²¹ Tampoco es posible aceptar que

¹⁹ εὐθυνα [Platón dice: εὐθύνουσιν, enderezan. T.]

²⁰ "No porque se delinquirió, sino para que no se delinca."

²¹ No puedo extenderme aquí sobre esta cuestión. Consúltense mis explicaciones en el ensayo: *Protágoras als Kriminalist*, en la *Oester-*

Protágoras, en las frases transcritas, hubiese difundido la teoría predominante en su época, ya que no sólo en los círculos populares, sino también entre los hombres de estado y aun entre los más famosos sofistas, prevalecía la idea de la pena como la recompensa correspondiente a la mala acción; las palabras mencionadas en el párrafo anterior están precisamente dirigidas contra esta forma de justificación de la pena.

No menos originales son las explicaciones en el campo de la teoría del estado. Todo indica que Protágoras se ocupó extensamente del problema del origen del estado, existiendo el dato indubitable de que sus contemporáneos informan de la existencia de un escrito que llevaba por título, según se dice, *Acerca de la primera formación de las relaciones sociales*. En todo caso, del mito que conservó Platón se deduce que Protágoras describió el desarrollo de la cultura humana como una línea ascendente. Hasta los años en que el sofista dialoga con Sócrates, se creía generalmente en la existencia de una edad de oro, colocada en los orígenes de la historia humana; el mismo Platón festejó esa tesis en algunos de sus diálogos. En cambio, Protágoras concibió el estado de naturaleza como una vida sin derecho, sin moralidad y sin estado, si bien aceptaba la existencia de algunas aptitudes técnicas naturales. En el estado de naturaleza predominaba la inseguridad y los hombres, viviendo dispersos y apartados los unos de los otros, estaban expuestos constantemente a la amenaza de los animales y de los hombres malos; no faltaron algunos intentos para protegerse y ayudarse unos hombres a otros, pero ninguno pudo perdurar. Para que el estado naciera, fue necesario que en el alma humana despertaran y anidaran los sentimientos de lo bueno y de lo justo, *aidos* y *dike*. No se encuentra, sin embargo, una explicación suficientemente clara del origen de los presupuestos éticos del estado; en el mito protagórico se ofrecen como un dón gracioso de los dioses. En todo caso, en el pensador de Abdera se fusionan el nacimiento del estado y los sentimientos de lo bueno y de lo justo; a partir de ese momento, el hombre penetra en el estadio de la cultura, que es separado nítidamente de la etapa de la formación técnica.

En sus doctrinas, Protágoras, a la vez que destaca el mo-

reichische Zeitschrift für Strafrecht (Protágoras como criminalista, en la Revista Austriaca de Derecho Penal), t. I.

mento ético y jurídico de la vida social, proporciona la justificación de la democracia: la predisposición ética pertenece a todos los miembros del estado. En el mito se dice que Hermes, por encargo de Zeus, repartió el dón por igual entre todos los hombres; de ahí que todas aquellas criaturas totalmente corrompidas deban ser puestas a buen recaudo, haciéndolas inofensivas. De la donación de Zeus se deduce, sin género alguno de duda, la presunción de que cada ciudadano posee las aptitudes éticas indispensables para participar en la vida pública. A su vez, esta predisposición ética, cuyo desenvolvimiento es fomentado cuidadosamente en la Hélade al través de la educación, tema del que Protágoras se ocupa detalladamente, constituye una base suficiente, pero, a la vez, esencial, para la participación directa de los ciudadanos en la vida pública. De esta manera, el sistema de la igualdad política, predominante en Atenas, encontraba su justificación en la naturaleza cultivada del hombre:

Cuando los atenienses —expresa Protágoras al responder a una pregunta de Sócrates— concurren a la discusión de los negocios públicos, que es una actividad ciudadana, permiten, con la mayor naturalidad, que cada uno exponga sus ideas, pues están convencidos de que toda persona tiene derecho a intervenir en el debate.

¿Tendremos que concluir que no debe existir diferencia alguna en la actividad política de los ciudadanos? Protágoras respondió a esta pregunta en los términos siguientes: es incontrovertible que existen hombres, como Pericles, que sobresalen entre todos, como efecto natural de sus aptitudes y de su excelente educación; pero estas personalidades se imponen por sí mismas en la democracia y ascienden a los puestos directivos merced a la confianza de sus conciudadanos. Los *oradores sabios y justos* influyen sobre el pueblo y le conducen a la adopción de las decisiones favorables al estado; así se dice en el discurso del sofista de Abdera, recogido fielmente en el diálogo *Teetetes* (167c). En la misma pieza oratoria, las leyes quedan caracterizadas como *la opinión del estado*, por lo que son *normas obligatorias incondicionalmente válidas*. De lo expuesto se deduce, además, que la democracia es el *estado de las leyes*: lo justo, en la doctrina protagórica, no existe por natu-

raleza, pues únicamente se da en las leyes aprobadas por el pueblo.²² En estas ideas encontramos los elementos esenciales de la democracia: la igualdad política de todos los ciudadanos, la ley como expresión de la voluntad del pueblo y la dirección de los negocios públicos a cargo de los funcionarios que han obtenido el reconocimiento de los hombres.

También Demócrito, el famoso coterráneo de Protágoras, sustentó las mismas ideas del sofista, por lo menos, en la medida en que puede conocerse su pensamiento al través de los pocos fragmentos que se conservan de él sobre los problemas del derecho y del estado. En ellos, Demócrito se revela defensor decidido del pensamiento jurídico democrático y de la idea del estado igualitario. “La pobreza en la democracia”, se dice en uno de los fragmentos (251 en la numeración de Diels y 147 en la de Natorp) “es mejor que la tan ensalzada fortuna *de la casa de los poderosos* (παρὰ τοῖς δυνάστησι), de la misma manera que la libertad es mejor que la condición de esclavo.” La democracia supone la *armonía* (ὁμόνοια) de los ciudadanos, en cambio, la guerra civil es una gran desgracia, aun para el vencedor (fragmentos 249 y 250 Diels o 136 y 138 Natorp). Pero cualesquiera sean las circunstancias, *el interés del estado* (τὰ κατὰ τὴν πόλιν) debe ser colocado muy por arriba (fragmento 252 Diels o 134 Natorp). En estos párrafos puede observarse la misma inclinación ética que aparece en el escrito de Antifón y en el *Anónimo Jámblico* en favor de la armonía ciudadana.

Kaerst (*Zeitschrift für Politik —Revista Política—*, t. II, p. 518) sostiene que Demócrito defendió la tesis de que el único fin del estado es servir los intereses de los particulares, pero no obstante que el filósofo de Abdera fue un pensador individualista, no es posible admitir aquella tesis. Kaerst utiliza en apoyo de su opinión el fragmento 246 Diels o 134 Natorp, en el que se lee: “Si nadie dañara nunca a los demás, la ley no tendría nada que reprochar a las personas que vivieran de acuerdo con sus gustos e inclinaciones.” Kaerst deduce de este fragmento que, según Demócrito, el estado no tiene una finalidad propia que cumplir y que, por tanto, su única misión es proteger a los ciudadanos contra los daños que puedan sufrir por causa de otro, esto es, el estado está al servicio de los hom-

²² Para mayores detalles consúltese mi ensayo citado en la nota 9.

bres. La deducción no es convincente: Demócrito habla exclusivamente de la *ley* (νόμος) y no hace referencia alguna a la polis. Por otra parte, aun en el supuesto de que ninguna persona causara daño a los demás, aun así, la comunidad estatal tendría que hacer sentir su influencia hacia el exterior, quiere decir: la inutilidad o inaplicabilidad de las leyes internas, especialmente de las penales, traería como consecuencia la supresión de las limitaciones a la libertad personal, pero de ninguna manera la desaparición del estado. "Un estado bien administrado —se dice en otro de los fragmentos (242 Diels)— es el mayor de los tesoros; todo se decide ahí; cuando se hunde, todo se desploma, pero cuando goza de salud, todo es sano." Estas palabras ya no corresponden a un individualismo puro; además, la insistente mención del deber de armonía y ayuda mutua de los ciudadanos²³ prueba suficientemente que la vida social no se agota en la garantía contra los posibles daños provenientes de los ciudadanos. Digamos todavía, en apoyo de nuestro punto de vista, que Demócrito exigió el otorgamiento de recompensas a los hombres más dignos (fragmentos 263 Diels o 143 Natorp).

Demócrito no estuvo ciego para los defectos de la democracia. En el fragmento 266 Diels, 167 Natorp, se hace notar que uno de sus grandes males consiste en la tendencia a hacer responsables a los altos empleados ante la asamblea del pueblo; es indispensable, agrega, evitar los *daños que esto les pueda causar* (ἀδικεῖν τοὺς ἄρχοντας): los altos empleados no deben quedar sujetos al poder de otro cuando están obligados a juzgar a los ciudadanos culpables; la ley debe protegerlos contra ese peligro. El creador de la teoría del átomo descubrió en el fragmento citado uno de los defectos fundamentales de la democracia ateniense, pues los ciudadanos más ameritados podían ser juzgados y sentenciados por la *ecclesia*. Demócrito, sin embargo, descuidó proponer las bases generales de la reforma. Por otra parte, su concepción democrática no le condujo al extremo de negar toda preferencia a la inteligencia delante de la igualdad absoluta de las masas:

²³ Fragmento 225 Diels, 143 Natorp: Los poseedores deberían prestar dinero y asistir a los que nada poseen. En este fragmento se encuentran las ideas de fraternidad, ayuda mutua y armonía de los ciudadanos.

“Para los irracionales, es mejor ser gobernado que gobernar” (fragmento 144). Pero de esta frase no debe deducirse que Demócrito hubiese querido crear una casta de gobernantes, tal como la ideó Platón algún tiempo después; debe más bien concluirse que, al igual que Protágoras, creía en un reconocimiento libre de los *hombres sabios y buenos*.