

I — MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

La formación de la *polis* griega

Introducción

Durante la Época Oscura (1200 ó 1100–800 a. C.), destruida la civilización micénica, los griegos se organizaron en pequeñas comunidades agropecuarias o aldeas con independencia política unas de otras, una vez liberadas del control al que estaban sometidas por parte de las castas militares gobernantes y el palacio-fortaleza micénicos. Esas aldeas, asentadas en torno a núcleos fortificados con fin defensivo, andando el tiempo, se convertirán en el precedente directo de las ciudades-Estados (*polis*). En efecto, a partir de la Época Arcaica (800–500 a. C.) en casi toda Grecia, aquéllas aldeas más próximas —por ejemplo, las que ocupaban un mismo valle—, o que mantenían relaciones comerciales o religiosas más fluidas, acabaron agrupándose en una unidad política: **la ciudad-Estado o *polis***. El fenómeno por el que se reúnen en una sola y única ciudad pequeñas aldeas y comunidades agrarias antes desligadas entre sí es conocido como **sinecismo**. Colaboró en este proceso lo accidentado del terreno que habitaban, cuajado de valles en el interior y de unas recortadas costas, atestadas de cabos, golfos e islas en el litoral.

Desde la Época Arcaica, las *polis* que configuraron la Hélade evolucionaron unas hacia regímenes democráticos, otras hacia regímenes aristocráticos, o hacia sistemas más militaristas. Emergieron dos *polis* que fueron punto de referencia y admiración: **Atenas**, que inicia un camino hacia un sistema democrático, y **Esparta**, al sureste del Peloponeso, que va imponiendo poco a poco un régimen militarista. Son dos modelos de organización social con valores muy diferenciados.

Es interesante conocer cómo Atenas y otras *polis* accedieron a la democracia. Fue un proceso largo y conflictivo. Veamos

De los sistemas oligárquicos a la democratización de la vida pública

- **La *polis* oligárquica**

Todas las teorías acerca del origen de la *polis* coinciden en destacar que su aparición está ligada a la desaparición progresiva de las monarquías militares y a la instauración de las oligarquías (gobierno de unas pocas personas pertenecientes o bien a la nobleza —**oligarquía aristocrática**— o bien a las clases más ricas —**oligarquía timocrática** o plutocrática—). Así, lentamente, entre los siglos XI y VII a. C., el poder del rey (jefe de la milicia y responsable de la justicia y la religión, aunque no de forma absoluta, pues estaba sometido a las decisiones del Areópago o “Consejo de ancianos”, compuesto únicamente de eupátridas —etimológicamente, los “bien nacidos”—, los nobles terratenientes descendientes de los jefes de la conquista y dueños de las mejores tierras) pasó primero a estos nobles terratenientes, que poseían la tierra y, por consiguiente, la riqueza y las armas (oligarquía aristocrática), y, posteriormente, pasó de estos nobles terratenientes a una nueva clase social de hombres enriquecidos por el desarrollo del comercio y de la industria (oligarquía timocrática o plutocrática).

Y es que en la Época Arcaica, la disminución del peligro de guerra hizo desplazar la importancia del poder del rey y tomó trascendencia el Consejo de ancianos, cuya influencia aumentaba a medida que iba disminuyendo el poder real. Fueron pasando a manos de la aristocracia la declaración de guerra, la promulgación de leyes y la administración de justicia. El título de rey dejó de ser hereditario y se hizo electivo. Así, el poder institucional fue acaparado paulatinamente por los nobles terratenientes. Se instaura, pues, un período de dominio aristocrático a lo largo del mundo helénico.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

La pertenencia a la aristocracia (literalmente, gobierno de los mejores) dependía, pues, de la posesión de la tierra. Los nobles, que administraban la justicia y tenían todo el poder económico y político en sus manos, que viven placenteramente en tiempos de paz y conducen al pueblo, dedicado fundamentalmente a la agricultura y a la ganadería, en tiempos de guerra, consideraban natural que fueran ellos los únicos que intervinieran en el gobierno de las *polis*, pues ellos se creían (y el pueblo así los consideraba) los **mejores**, los más virtuosos, los que con sus proezas personales solucionaban las guerras, pues sólo los nobles podían tener caballos y armas. En griego 'el noble, 'el mejor', se dice *aristos* –en plural *aristoi*, los mejores–, (de ahí y de la palabra griega *cratos*, que significa 'poder', provienen también las expresiones aristócrata = gobierno del mejor y aristocracia = gobierno de los mejores).

Por otro lado, la palabra *aristos* está relacionada con *areté* (que suele traducirse por 'virtud', 'excelencia'). De esta forma, el propio lenguaje ya indicaba que unos hombres, los nobles, los mejores, los *aristoi*, eran los que poseían la *areté*, la virtud, la excelencia. Por supuesto, 'virtud' no se entendía en este tiempo en el sentido moral-religioso que ha adquirido al contacto con el pensamiento cristiano, sino como la potencialidad, **habilidad** o **capacidad**.

En las *polis* de la Grecia arcaica, dominadas por una aristocracia rural, la virtud era una cualidad atribuida de modo específico a los nobles, algo no aprendido, sino heredado: el noble poseía, por serlo, la virtud; y por tal se entendía el valor, la belleza (física y espiritual), la capacidad de decisión en la guerra y en la política basada en un saber (no aprendido sino instintivo) que le permita elegir lo mejor, la fuerza, la independencia... Pero, aunque tales virtudes se suponían unidas de un modo intrínseco a la aristocracia, ello no quitaba que cada aristócrata tuviera que demostrarlas en sus acciones y en su estar: en la guerra, en la política, y en el trato con sus semejantes. La prueba fundamental de que uno poseía la virtud era el **éxito** en las acciones llevadas a cabo y la **fama**. El **éxito** y la **fama**, confirmaban la posesión de la virtud, el fracaso era indicio de su falta. (Fracasar es vergonzoso; se castiga no por haber obrado mal en nuestro sentido del término, sino por haber fracasado).

La vida del noble tenía, pues, que ser una ratificación de su nobleza: “**la nobleza obliga**” –diríamos hoy. Cuando el noble parece estar desposeído de la virtud y no cumple con lo que se espera de él, se explica por la intrusión de elementos plebeyos entre sus antepasados, o por la intervención de un dios.

Pero el gobierno de los nobles (aristocracia) fue muy duro, especialmente para los campesinos, cuyo rendimiento por sus cosechas no era muy remunerativo. En los flancos de las montañas se cuidaban rebaños de cabras y ovejas y en las llanuras se cultivaban cereales, vides, olivos e higueras. El trabajo del **campo** se realizaba de modo muy rústico (con arados de madera, aplastando el grano, pues se desconocían los molinos...) y era poco rentable. La **industria** y el **comercio** no tenían ninguna relevancia, ya que cada familia procuraba obtener todo lo necesario para su subsistencia. Pero la acumulación de riqueza por los grandes propietarios rurales contribuyó a transformar esta situación: los ricos comenzaron a adquirir los objetos de lujo que vendían los fenicios; luego, en la propia Grecia, comenzó a desarrollarse la industria, puesto que ya había una clientela capaz de consumir. Los barrios industriales fueron tomando gran importancia en la ciudad: los componentes de un mismo oficio se agrupaban para protegerse y adoptaron un culto común, que creó una especie de parentesco religioso. Estas asociaciones tomaron, por consiguiente, cierta semejanza externa con el clan (*genos*) nobiliario.

Paralelamente al desarrollo de la industria se intensificaba el comercio, sobre todo el marítimo, por lo que las ciudades costeras se convirtieron en grandes centros industriales y comerciales. El desarrollo del comercio y de la industria generó un importante **cambio social**, pues provocó el surgimiento de una nueva clase de **hombres enriquecidos** por la explotación de estas nuevas actividades económicas y no sólo por la posesión de tierras. La riqueza generada por esas actividades económicas favoreció a las clases urbanas, pero generó un profundo malestar entre los **pequeños propietarios**, pues la importación de cereales procedentes de otras

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

regiones, cuya producción era más barata, significó una competencia ruinosa para estos agricultores locales, quienes, por la caída de los precios, se encontraron ante una gran crisis. Estos pequeños propietarios poseían pequeños lotes de tierra que trabajaban ellos mismos, no tenían prestigio guerrero ni poder sobre las personas. Ante esta gran crisis, así como solían hacer cuando sus pequeñas parcelas de terreno pedregoso ya no eran rentables, algunos **emigraron**, pero otros preferían pedir **préstamos** a los nobles. De este modo, contraían **deudas** que con frecuencia luego no eran capaces de pagar. Esto les llevaba a la pérdida de la tierra y a la esclavitud, pues muchos de ellos habían ofrecido su propia persona como garantía del préstamo y, al no poder devolverlo, pasaban a ser esclavos, por deudas, del prestamista, que así aumentaba todavía más sus ya extensas propiedades. Esta situación provocaba grandes **tensiones y conflictos sociales**, que eran dirimidos mediante arbitraje por los mismos aristócratas, que con frecuencia fallaba injustamente en su propio provecho. En la administración de justicia los aristócratas pretendían guiarse por las leyes tradicionales de cada *polis*, que incorporaban los usos de la comunidad y procedían de los mismos dioses. Pero como esas leyes no estaban escritas en ningún lado, su administración e interpretación por los aristócratas (que con frecuencia eran al mismo tiempo jueces y parte) se presta a todo tipo de abusos y arbitrariedades.

Pues bien, en una sociedad así, en donde ser rico y tener poder determina el ser virtuoso, en donde no hay lugar para las ideas de justicia y derecho, en donde la tierra era más bien pobre y escasa para una densidad excesiva de la población, y la cultivable estaba repartida entre los terratenientes locales, a los pobres, a los endeudados, a los sojuzgados por el poder, a los esclavizados y a los descontentos (existía un descontento generado en las ciudades por la negativa de la nobleza de dar acceso en las tareas de gobierno a los nuevos ricos surgidos del comercio y la industria) no les quedaba más solución que el exilio o la **colonización** buscando tierras libres que cultivar en el extranjero. Los aristócratas, por su lado, favorecían la emigración, pues constituía una válvula de escape que evitaba que las tensiones sociales se agudizaran. El comercio, a su vez, permite escapar de los abusos recurriendo a la emigración

- **Desestabilización de la oligarquía aristocrática**

Paralelamente al proceso colonizador, en la Grecia continental (especialmente en Atenas) se producían importantes cambios: la nobleza perdió poder político porque no era la única que intervenía en la defensa de la ciudad: los soldados rasos y los remeros adquirieron un papel decisivo en la guerra. En efecto, por un lado, las técnicas de la guerra varían y la victoria no depende del jinete costosamente armado (la nobleza tenía un papel decisivo en la guerra y en la defensa de la *polis* debido a que constituía la caballería), sino del **hoplita** (el soldado raso, de a pie, el soldado de infantería, que acabó con el predominio de la caballería y de la nobleza tradicional), reclutado entre los ciudadanos de clase media, y de los **remeros**, pertenecientes a la clase pobre. El **hoplita** podía hacerse con su instrumental de guerra sin necesidad de poseer una fortuna, lo que permitió que muchos ciudadanos normales pudieran convertirse en guerreros y tener un peso en las decisiones políticas, ya que, como guerreros, podían participar en las asambleas. *Hoplitas* y remeros hacen perder a la nobleza el monopolio de la defensa y control de la ciudad, los nobles ya no pueden justificar la usurpación del poder político. Por otra parte, a comienzos del siglo VII a.C. tuvo lugar una importante revolución económica: florecen el comercio, la navegación y la pequeña industria artesanal. Los **nobles terratenientes** se ven amenazados por este desarrollo económico (paralelo y consecutivo a la expansión colonial) y ceden a su empuje, siendo **desplazados** en el protagonismo social y político **por** estos **nuevos ricos**, que ya no son nobles ni viven de la tierra. Desde ahora la posesión de tierras no implica necesariamente riqueza y poder. Los comerciantes hacen temblar los cimientos de la oligarquía aristocrática, cuando ésta se excede en sus abusos.

En los siglos VII y VI a. C., estallan nuevamente algunas **rebeliones sociales**. En las ciudades oligárquicas aristocráticas se suscitó un doble descontento: los campesinos y jornaleros (en notable incremento) exigen el reparto de tierras y la condonación de las deudas y, al mismo tiempo, gentes de humilde cuna, pero

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

enriquecidas por el comercio y la artesanía (= clase mercantil, nacida como consecuencia de la colonización y enriquecida por el comercio y la artesanía), reclaman derechos políticos. La aristocracia dominante tuvo que hacer frente a esas graves rebeliones derivadas de los problemas económicos y sociales que el modelo vigente generaba.

Dado que la inestabilidad política y las revoluciones sociales, debidas a los conflictos de intereses entre los diversos grupos, son continuas, ciertas ciudades como Atenas remitieron la solución de estos conflictos a legisladores (como Solón y Dracón) mientras que otras recurrieron a la acción de aristócratas locales, a menudo, jefes militares, que recibieron el nombre de tiranos. Así, surgen dos nuevas figuras políticas: **el legislador y el tirano.**

El legislador

El legislador era elegido por los grupos enfrentados para que se solucionasen los conflictos mediante la promulgación de leyes adecuadas y por escrito, pues ya no se aceptaba que las tensiones y conflictos sociales, originados por el impago de las deudas, fuesen dirimidos –como ya se ha dicho más arriba– mediante arbitraje por los mismos aristócratas, iluminados por leyes tradicionales de origen divino, que no estaban escritas en ningún lado y cuya aplicación e interpretación se prestaba a todo tipo de abusos e injusticias.

Pero los nuevos ciudadanos obligaron a los nobles a poner las leyes por escrito. Y así, los griegos, que habían olvidado la lectura y escritura de la cultura micénica y habían sido analfabetos durante los cuatrocientos años de la Época Oscura, habiendo aprendido nuevamente a leer y a escribir y sospechando que los aristócratas manipulaban las tradiciones a su antojo, elevaron un gran clamor pidiendo que todas las leyes se escribiesen e hiciesen públicas en todas las *polis* griegas. Contra lo que se protestaba no era contra la dureza de las leyes, sino contra su desconocimiento por el pueblo y su arbitraria interpretación por los oligarcas. Había que desposeer a los aristócratas de tanto poder.

Durante los siglos VII y VI a. C. fueron surgiendo “legisladores”, elegidos por los grupos enfrentados, que ponían por escrito las leyes de la *polis*: las grababan en piedra y las exponían en lugares públicos, donde todo el mundo pudiera leerlas, analizarlas, criticarlas, reformarlas, y supiera a qué atenerse respecto a sus derechos y obligaciones. Que **Dracón** en el 624 a. C. escribiese y promulgase las leyes tradicionales de Atenas fue considerado como un gran progreso por el pueblo, pues ponía límites a la aristocracia, por lo menos evitando que las leyes cambiasen en función de las conveniencias del momento. Ya no se estaba a merced de las arbitrariedades de los aristócratas, y ello a pesar de la dureza de las leyes mismas, que, entre otras cosas, consagraban la esclavitud por deudas (aún hoy llamamos “draconianas” a las leyes especialmente duras).

A principios del siglo VI a. C., en vista de que continuaban los conflictos entre las clases, el legislador **Solón**, (640-558 a. C.), un aristócrata moderado y prestigioso en Atenas, recibió el encargo de eliminar los contrastes entre las clases en lucha (reforma social) y reordenar la constitución (reforma política). La **reforma social** consistió en la abolición integral de las deudas, el rescate de los que habían caído en servidumbre y la prohibición de responder con la persona como garantía de una deuda, y otorgó la ciudadanía a las clases bajas, impulsó el comercio y los oficios liberales. La **reforma política** tuvo un carácter más complejo: estableció un régimen que llamamos **oligarquía timocrática o plutocrática** “gobierno de los ricos”, en el que se adjudican ciertos derechos políticos y responsabilidades en función de la renta de cada clase, es decir, se reemplaza el privilegio de nacimiento por el mérito de la riqueza para acceder a las magistraturas y cargos públicos (anteriormente sólo los nobles controlaban estas instituciones).

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

Así, las leyes de Solón organizaron el gobierno de Atenas prescindiendo del privilegio del nacimiento, pero, en su lugar, establecieron el privilegio de la fortuna; no arruinaron enteramente el poder de los nobles que, en su calidad de ricos, siguieron figurando en las primeras clases, pero permitieron a todo ateniense que se enriqueciera con el trabajo llegar a figurar en la clase superior y alcanzar, así, todas las magistraturas. La constitución de Solón posibilitó que personas ajenas a la nobleza (mercaderes y comerciantes enriquecidos en el intercambio con las colonias mediterráneas, por ejemplo) accediesen a la acción política. En este sentido, puede decirse que Solón preparó el **camino para la democracia**.

Los griegos sentían un inmenso **respeto por la ley**. Este respeto no impedía que, con frecuencia, surgiesen nuevos conflictos. La insuficiencia de las reformas de Solón para solucionarlos dio origen a una nueva fórmula política esencialmente transitoria, la **tiranía**, que, con el consentimiento de pueblo y de las clases sociales medias aliadas contra la aristocracia, confiaba el poder a un solo hombre al margen de la constitución.

El tirano

Con el término “tirano” se designaba en la Grecia Arcaica a un individuo al que se encumbraba al poder al margen de la constitución, pero ese título de tirano implicaba el acceso ilegal al poder, no el abuso del mismo. Para este acceso contaba, generalmente, con ayuda de los sectores más desfavorecidos (descontando, claro está, los esclavos), a los que halagaba demagógicamente. (Con frecuencia, algunos subían a la tiranía en olor de popularidad). El tirano solía ser un aristócrata ambicioso y resentido contra los de su clase que se apoderaba del poder por la fuerza y luego lo mantenía, sin autoridad constituida legítimamente, mediante una guardia militar personal, muchas veces incontrolada, de la que echaba mano ante cualquier dificultad. Una vez que las reformas se habían llevado a cabo y se había restablecido la convivencia, el tirano dejaba de ser necesario, aunque, a veces, se empeñaban en conservar el poder recurriendo a métodos impopulares. En ocasiones, incluso caían en la tentación de dejar el poder a sus herederos. Este tipo de actuaciones fue lo que hizo que el término acabase teniendo connotaciones negativas.

A pesar del significado peyorativo que ha ido adquiriendo posteriormente el término tirano, los regímenes tiránicos (650-500 a. C.) resultaron, en general, beneficiosos, pues aseguraron el orden, reconstituyeron la pequeña propiedad y practicaron una política de grandes trabajos a título de ayuda a los indigentes y como propaganda (los Pisistrátidas en Atenas). El período de las tiranías se caracterizó, además, por ser una época de **notable vitalidad** cultural y **económica**. Los intercambios comerciales, en particular, por vía marítima, se multiplicaron, y el uso de la moneda se tornó esencial. Esto hizo que muchos se enriquecieran, y quienes se enriquecían tuvieron poco a poco la posibilidad de tomar parte más activamente en la vida política (según constaba en la constitución de Solón). El desarrollo de **actividades culturales comunes** en el conjunto de las ciudades griegas fue, junto a la lengua y la religión, uno de los principales factores de cohesión en una antigua Grecia caracterizada, en lo político, por la desmembración. En este sentido cabe mencionar la importancia de los juegos panhelénicos u olímpicos (organizados en Olimpia desde el 776 a. C.), los píticos (promovidos en Delfos), los nemeos (en Nemea) y los istmitos (en el istmo de Corinto). Estos eventos contribuyeron de forma decisiva a que los antiguos griegos adquirieran conciencia de su adscripción a una misma civilización.

Algunos tiranos se rebelaron como hábiles dirigentes y fortalecieron su ciudad: Polícrates de Samos (570–522 a. C.), Pisístrato de Atenas (c.607–527 a. C.), Periandro, tirano de Corinto en el siglo VII a. C., etc. Pero, en cualquier caso, no pudieron resistir ni al desmoronamiento a que les llevaban o bien los sucesores mediocres o bien los incesantes pujos de la aristocracia, ni a la voluntad de los individuos de obtener auténticas responsabilidades políticas y convertirse, realmente, en ciudadanos.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

Finalmente, a legisladores y tiranos puede reconocérseles una precisa función en el paso de la oligarquía a la democracia. El tirano, al sanear y hacer crecer la economía, posibilitaba el enriquecimiento de los ciudadanos y, en consecuencia, les procuraba derechos y responsabilidades políticas. El legislador, al poner por escrito las leyes y posibilitar que personas ajenas a la nobleza accediesen a la vida política, puso límites a la aristocracia. Por otra parte, legisladores y tiranos monopolizaban el poder apoyados por el descontento popular y pretendían desposeer a los nobles y fortalecer el Estado. En la práctica se prepara el terreno jurídico y social para la democracia.

- **La polis democrática**

Es justo repetir que Solón preparó el **camino para la democracia**. Pero después de Solón, Atenas conoció muchos años de luchas civiles, y largos años de tiranías con Pisístrato y sus hijos (560–510). Luego surgió una figura de gran relieve: **Clístenes** (510–507), miembro de una familia aristocrática, adoptó una serie de medidas que reconstruyeron profundamente el sistema político ateniense claramente a favor del *demos*. Pese a la hostilidad de la aristocracia introdujo un mayor grado de igualdad entre los ciudadanos ya que, a partir de entonces, la participación en la vida pública y el acceso a la misma pasaron a depender del **lugar de residencia** y no de la fortuna y el nacimiento.

Por lo demás, Clístenes no modificó sustancialmente la constitución de Solón. Debe señalarse que, para eludir nuevos gobiernos tiránicos, instituyó el **ostracismo**, una medida jurídica de precaución excepcional que, previa aprobación por mayoría simple, permitiría el destierro por diez años de aquellos ciudadanos cuya ambición o influencia eran consideradas peligrosas para la ciudad. Cada año, pues, se consultaba al pueblo si se debía plantear un voto de ostracismo, y, en caso afirmativo, cada ciudadano escribía sobre su boletín (*ostrakon*, tejuela de cerámica) el nombre de aquél cuyo destierro deseaba. En virtud de todo ello, se considera que Clístenes sentó las bases institucionales y los principios de la democracia, siendo en ocasiones calificado de “padre” de la misma. Esta evolución política va acompañada de la bonanza económica y la apertura cultural.

La democracia (en gr., literalmente el gobierno del pueblo) consiste en el ejercicio del poder por todos los **ciudadanos libres** de la *polis*, ya que todos contribuían a su defensa. La democracia tiene como ideales: la **eleuthería** (libertad), la **isonomía** (todos son iguales ante la ley) y la **isegoría** (igualdad de palabra: todos tienen derecho a hablar en la Asamblea).

La evolución de la *polis* y el advenimiento de la democracia juegan un papel decisivo en la aparición de la filosofía. “*La filosofía es hija de la polis y de la democracia*” (F. Châtelet). Ni en las civilizaciones rurales ni en los grandes imperios asiáticos —en los que domina la arbitrariedad del soberano— pudo surgir filosofía alguna. Los ideales democráticos de libertad, igualdad ante la ley e igualdad de palabra **desarrollan la capacidad crítica**, y ¿qué caracteriza a la filosofía sino la crítica?

Para los griegos, la *polis* o ciudad-estado no es únicamente el centro político, económico, religioso y cultural, sino un ideal de vida, la forma más perfecta de sociedad civil.

En general, la *polis* consistía en un territorio no muy extenso, que abarcaba un núcleo urbano (en el que se situaba el centro político, administrativo, comercial y religioso), y un territorio rural (que incluía granjas, tierras de cultivo y pastoreo, y bosques). En el incipiente núcleo urbano se levantaron dos espacios. En la parte más elevada, la **acrópolis** (ciudad alta), zona fortificada con templos, destinada al culto y a proteger a los habitantes en caso de peligro; y en la parte baja, los grandes espacios públicos como santuarios, teatros, gimnasios y el **ágora** (plaza), centro neurálgico en que se concentraba la vida civil, institucional y económica. En torno a estos edificios públicos se desarrollaba una red de calles residenciales.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

Organización política y administrativa de Atenas

Poder legislativo

- **Asamblea** popular (Ekklesía). Era el máximo órgano de gobierno, era soberana y tenía todas las atribuciones.
- **Consejo** (Bulé). Asamblea consultiva que preparaba los proyectos de ley sometidos a la Asamblea popular, aseguraba la ejecución de las leyes y recibía cuentas de los magistrados salientes. En la Época Clásica estuvo formado por 500 miembros elegidos por sorteo (50 por cada tribu).
- **Pritanía**. Compuesta por 50 consejeros de un distrito, que eran nombrados prítanes. El cargo duraba una décima parte del año. Recibían las embajadas, proponían a la Asamblea las deliberaciones y convocaban la asamblea y el consejo. De la pritanía salía elegido por sorteo cada día un presidente (*epistates*). Él era el encargado de custodiar durante veinticuatro horas el sello de la ciudad y las llaves de los archivos y de los templos.

Poder ejecutivo: las magistraturas

- **Magistrados o arcontes**. Se ocupaban de los asuntos jurídicos y de los cultos oficiales. Su elección se hacía por sorteo entre los candidatos y tenía carácter anual. Entre ellos destacaban:
 - **Arconte epónimo**, el jefe de gobierno y magistrado principal. Su nombre servía para identificar el año de gobierno.
 - **Arconte rey o basileús**, dotado de funciones sobre todo religiosas y judiciales
 - **Arconte polemenco**, encargado nominalmente de las funciones militares y de los asuntos y conflictos entre ciudadanos y extranjeros.

Los seis arcontes restantes, denominados tesmotetes, fueron instituidos para ser los redactores, guardianes e intérpretes de la ley escrita.

- **Estrategos** (generales). Eran los encargados de dirigir el ejército y la flota. Los nombraba la Asamblea y eran cargos anuales, pero reelegibles. Su influencia llegó a ser muy grande dentro de los esquemas políticos de la ciudad. Pericles, el famoso dirigente de Atenas en el periodo clásico, fue estratego desde el año 443 a. C. hasta el 429 a. C.
- Otras magistraturas secundarias se encargaban de la policía, de las vías de comunicación, de las prisiones, de los mercados, etc.

Poder judicial

- **Tribunal popular** (Heliea), constituido por 6000 ciudadanos elegidos a suerte por un año entre los ciudadanos varones de más de 30 años sin deudas con el Tesoro y no privados de sus derechos civiles. En él se podía apelar las decisiones de los magistrados. Juzgaba todos los asuntos y delitos, menos los relacionados con la muerte.
- **Tribunales criminales:**
 - **Areópago**. Estaba compuesto de forma vitalicia por los exarcontes. El origen de este tribunal se remontaba al pasado aristocrático. Por eso su poder se fue reduciendo con el avance de la democracia. En época clásica prácticamente sólo se ocupaba de juzgar los delitos de homicidio voluntario.
 - Los **Efetos**. Lo componía un Colegio de 51 ciudadanos que juzgaban los homicidios involuntarios y los crímenes perpetrados contra extranjeros o esclavos.

En estos tres tribunales delegaba la Asamblea el poder judicial.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

Antecedentes presocráticos: Pitágoras, Heráclito, Parménides, Anaxágoras

- **Pitágoras**

Nació en la isla jónica de Samos, hacia el 572 a. C. y murió en Metaponte en el 522-21. Se dice que fue discípulo de Anaximandro y que viajó por Egipto y por los países de Oriente. La tiranía de Polícrates le hizo abandonar Samos, trasladándose al sur de Italia y estableciéndose en Crotona. Allí funda una comunidad. Llegaba aureolado por el prestigio del sabio y del profeta, del hombre de mundo que había viajado por Egipto y el Imperio Persa, y del hombre providencial que podría resolver los problemas de los crotonenses. Su doctrina le habría sido transmitida directamente por su dios protector. Su influencia, dentro del ámbito local y regional, es enorme, y surgen las leyendas: se le atribuyen milagros.

La comunidad pitagórica

La comunidad pitagórica fue al mismo tiempo y desde sus orígenes, una secta religiosa, una escuela filosófico-científica y un partido político de élite, o sea una asociación destinada a conquistar, directa o indirectamente, el poder en las ciudades-estado de la Magna Grecia..

Pitágoras reunió desde el principio numerosos discípulos, atraídos por el ideal del nuevo modo de vida que él proponía. La comunidad de Pitágoras tenía rasgos singulares. No se ingresaba en ella sin una serie de probaciones (práctica de la música, aprendizaje de los dichos del maestro, observación del silencio.... Sus miembros se situaban en dos niveles de iniciación: 1) el de los “*matemáticos*”, que tenían acceso al saber secreto de la escuela, y 2) el de los *acusmáticos*, sólo admitidos a una enseñanza global. Al grado más alto de los pitagóricos, los matemáticos, se les atribuye la práctica del celibato y el vivir en completa comunidad de bienes. Pero resulta difícil dudar de que los pitagóricos se abstuvieran de comer carne y ciertos vegetales, como habas, lo cual se vincula, sin duda, con la doctrina de la reencarnación.

Estas prácticas tienden a presentar a la comunidad pitagórica como una secta. El hecho de que la metempsicosis constituya la base de la moral y de la ascética pitagórica la asemeja al orfismo. Estas sectas prometían al hombre la inmortalidad, si estaba dispuesto a purificar su alma mediante una serie de ritos catárticos. Tanto los pitagóricos como los órficos se proponen como meta la salvación del alma, pero mientras el orfismo cree asegurar la salvación mediante el ritual de iniciación, de purificación, etc., el pitagorismo confía esencialmente en el **conocimiento** como **vehículo de salvación**. Ésta es la razón por la cual, dentro de la comunidad pitagórica, se cultivan, ya desde sus inicios, las matemáticas, la música y la acústica, la medicina y la gimnasia. El conocimiento (la filosofía, la ciencia) no sólo sirve para liberar el alma del cuerpo, sino también para introducir en ella una armonía capaz de hacerla semejante al cosmos y a la divinidad, causa del cosmos. Para los pitagóricos, la ciencia estaba estrechamente unida con la mística.

Como partido político, en unas ocasiones contaba con el apoyo y la simpatía de la burguesía de las ciudades, y en otras, con la oposición del pueblo y de la aristocracia terrateniente, que veía con malos ojos el elitismo y el secretismo de la secta. Pitágoras tuvo que huir de Trotona y refugiarse en Metaponte, donde murió. Después de la muerte del maestro,, los pitagóricos lo mismo extendían sus dominios que seguían siendo perseguidos. Incluso desaparecieron, pero para entonces sus doctrinas e ideales habían sido asimilados y asumidos por Platón y su Academia. A partir de entonces, pitagorismo y platonismo se fundieron en una única tradición intelectual. Platón, después de haber asimilado las tesis de los pitagóricos, las condujo a su culminación en su propia filosofía.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

Doctrina del número

Aristóteles aporta los testimonios más fiables acerca de las doctrinas pitagóricas:

“Los llamados pitagóricos se dedicaron a las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar; absortos en sus estudios, creyeron que sus principios (los de las matemáticas) eran los principios (arkhai; en singular, arkhé) de todas las cosas [...] y en los números creían contemplar muchas semejanzas con los seres existentes [...] puesto que veían que los atributos y las relaciones de las escalas musicales eran expresables en números y que parecía que todas las demás cosas se asemejaban en naturaleza (physis) a los números [...] Los cielos todos eran armonía y número [...] Por ejemplo, como creen que la década es perfecta y que abarca la naturaleza entera de los números, afirman que también los cuerpos que se mueven en los cielos son diez, más al ser nueve solamente los visibles, se inventan, por esta razón, el décimo, la Anti-Tierra [...]

También creen que los elementos del número son lo par e impar, que de estos el primero es ilimitado y el segundo limitado, y que la unidad procede de ambos (porque es, a la vez, par e impar), que el número procede de la unidad, y que todos los cielos, como se ha dicho, son números.

Otros miembros de la misma escuela dicen que los principios son diez y que los disponen por columnas de pares coordinados:

<i>límite</i>	<i>ilimitado</i>
<i>impar</i>	<i>par</i>
<i>uno</i>	<i>múltiple</i>
<i>derecho</i>	<i>izquierdo</i>
<i>masculino</i>	<i>femenino</i>
<i>estático</i>	<i>en movimiento</i>
<i>recto</i>	<i>curvo</i>
<i>luz</i>	<i>oscuridad</i>
<i>bueno</i>	<i>malo</i>
<i>cuadrado</i>	<i>oblongo (no cuadrado)</i>

Éste es el modo en que parece que Alcmeón de Crotona lo concibió [...] y también afirma que la mayoría de las cosas humanas son duales” (Aristóteles, Metafísica, I, 5).

En esta cita de Aristóteles tenemos lo más esencial del pitagorismo. Sin duda es sorprendente la primera afirmación: **que los principios de las matemáticas (los números) son los principios (arkhai; arkhé, en singular) de todas las cosas.** Aristóteles indica que esta doctrina tiene su origen en descubrimientos empíricos, concretamente en el descubrimiento de la correspondencia que existe entre la longitud de las cuerdas de los instrumentos musicales y las notas musicales. Los helenos sabían producir diversos tonos, más o menos altos o bajos, con la lira, la flauta, etc., variando con la clavija la longitud de la cuerda. Y sabían que entre ciertos tonos había unos intervalos especialmente armoniosos y agradables de oír: las consonancias perfectas: la octava, la quinta y la cuarta. Mediante los intervalos se introducía orden, armonía y belleza, límite y estructura, en el desordenado e ilimitado campo de los tonos. Pitágoras también sabía que cuanto más corta es la cuerda de una lira, tanto más alto es el tono que su vibración produce, y que, si la longitud de la cuerda se reduce a la mitad, el tono producido es una octava más alto. Si se reduce a dos tercios, es una quinta más alto. Si se reduce a tres cuartos, es una cuarta más alto. Así pues, las consonancias perfectas, los intervalos octava, quinta y cuarta entre tonos, se reducen a las proporciones 2 a 1 (octava), 3 a 2 (quinta) y 4 a 3 (cuarta). Los intervalos musicales pueden expresarse numéricamente, se reducen a números, son

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

números. **Y si la música se reduce a los números, ¿por qué no todo lo demás?** Si todas las cosas son reducibles a números, estudiar los secretos del cosmos consiste en estudiar los números, y la posesión del conocimiento de los números permitiría dominar la naturaleza.

Por otra parte, si, para los milesios, algo que hoy pensamos como puramente material (agua, aire, etc.) representa no sólo la materia universal sino también la forma de todas las cosas, para los pitagóricos, por el contrario, algo que pensamos hoy como puramente formal (el número) representa no sólo la forma universal sino también la materia de todas las cosas. En uno y otro caso, es indispensable tener presente que, durante este primer momento el pensamiento filosófico no puede separar aún, con plena claridad conceptual, materia y forma, como tampoco es capaz de distinguir la sustancia material de la sustancia espiritual.

Por eso, bien puede decirse, con Aristóteles, que para los pitagóricos el número es la esencia de todas las cosas. Al observar la naturaleza de las cosas y los cambios que se producen en ellas, no tardaron en advertir la presencia de las relaciones matemáticas en todas partes, pero especialmente en los sonidos y en los movimientos de los astros.

Pero, además, parece que los pitagóricos concibieron los números espacialmente, confundiendo (identificando) el punto geométrico con la unidad aritmética. Los números no eran —como son para nosotros— puras abstracciones o simples signos, sino que tenían entidad material. Las unidades tienen, pues, extensión espacial y pueden ser consideradas, como dice Aristóteles, “*como elemento material de las cosas*”: si las cosas se componen de números es porque se componen de agregaciones de unidades-puntos. El punto equivale al 1; la línea, al 2; el plano (triángulo), al 3; el sólido (tetraedro), al 4. Esta concepción no hace sino corroborar algo conocido: los griegos tenían dificultad en concebir cualquier realidad sin extensión espacial (será Platón el primero que lo consiga, y a él le seguirá Aristóteles).

Antes de despedir este apartado, hay que reseñar la importancia del pitagorismo para el nacimiento de la ciencia moderna. Cierta pitagorismo, llegado de la mano del platonismo durante el Renacimiento italiano, le hará exclamar a Galileo Galilei que “*la naturaleza es inteligible porque está escrita con caracteres matemáticos*”. Y es que decir que el número es el *arkhé* de las cosas y de los fenómenos naturales, que aparente y fenoménicamente son algo cualitativo, significa en lenguaje pitagórico lo mismo que en lenguaje galileano decir que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático y que todo fenómeno puede expresarse en ecuaciones matemáticas. Con Pitágoras, el énfasis ha pasado —como se acaba de exponer— de la materia a la “forma”. No otra cosa parecen indicar las tradiciones pitagóricas de que Pitágoras descubrió la *arkheidad* del número al observar que el distinto tono de las cuerdas (algo cualitativo) depende de la longitud (algo cuantitativo y numéricamente expresable). En otras palabras, el tono que dé la cuerda depende de su longitud, no de la materia de que está hecha la cuerda, y los intervalos musicales que hay entre los tonos, se reducen a números; así también, el sonido que dan martillos de distinto peso sobre el yunque depende del peso de los martillos. En consecuencia, en las cosas no importa tanto la presencia de elementos diversos o aún contrarios, como su proporción, organización y estructura, capaces de medida y descripción cuantitativa. Esta interpretación ha sido de gran importancia, ya que por primera vez se capta la posibilidad de matematizar el fenómeno natural, base del progreso actual del saber humano en numerosas ciencias como la Física, la Biología, la Psicología y tantas otras.

Doctrina dualista

En la cita textual de Aristóteles, presentada más arriba, se sigue afirmando que los pitagóricos también *creen que*

- los elementos del número son lo par e impar,
- el par es ilimitado y el impar es limitado,

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

- la unidad procede de ambos (por eso es el par-impar). Procede de ambos, pues es la diferencia entre dos números correlativos. Además, es el par-impar, porque, al sumar la unidad, hacemos impares a los pares, y pares, a los impares.
- el número procede de la unidad.

De esto **podemos** concluir: 1) que los elementos del número son lo par e impar, ya que el número procede de la unidad y ésta, a su vez, procede de lo par e impar. 2) La unidad procede de lo par e impar, pues es la diferencia entre dos números consecutivos, y de éstos uno tiene que ser necesariamente par y otro necesariamente impar. A la unidad se le llama par-impar, porque, cuando se suma a un número impar lo hace par, y cuando se suma a un número par lo hace impar).

Así pues, según afirma Aristóteles, los pitagóricos se dedicaron también a buscar los principios de los números: lo par y lo impar. El número impar es el número que, dividido por dos, deja un resto. El número par es el número que, dividido por dos, no deja resto. A partir de esa básica oposición impar-par se estructura una tabla o serie de oposiciones, ya expuesta y citada en este tema, que constituye la teoría dualista pitagórica. Si las anteriores respuestas de los milesios y de Heráclito al problema del *arkhé* fueron monistas; la pitagórica es dualista.

Esta teoría dualista es la siguiente doctrina importante que hay que considerar y también, según parece, la más característica del pitagorismo. De todos modos, doctrina del número y dualismo vienen a coincidir en cuanto que la primera oposición de la tabla (límite-ilimitado) coincide con la segunda (impar-par), y esta segunda oposición (impar-par) constituye “los elementos del número”. Impar y par coinciden respectivamente con limitado e ilimitado, ya que el número impar, al ser dividido por dos, presenta un límite a la división en el resto (lo impar tiene un elemento suelto que le impone límite a la división), mientras que el par **puede** ser ilimitadamente dividido por dos hasta llegar a la unidad en el cociente y sin presentar límite a la división en el resto. Es claro, por otra parte, que del lado de lo limitado (y de lo impar) debe quedar la unidad, mientras la pluralidad ha de asimilar a lo ilimitado (y a lo par). En términos generales, puede decirse que el pitagorismo asimila todo lo que es social, moral o estéticamente positivo a lo uno, lo limitado y lo impar, y todo lo que es negativo, a lo múltiple y lo par.

El dualismo pitagórico expuesto no es sino una versión más de la doctrina de los contrarios, que aparece en los filósofos jonios. Sin embargo, aquí se convierte en fundamental y conduce a elaboraciones tan artificiosas como la lista de los diez pares de opuestos ya expuestos. Por otra parte, los juicios de valor implícitos en la tabla tienen casi siempre fácil explicación social o histórico-cultural: por ejemplo, la costumbre de utilizar sobre todo la mano derecha llevó a considerar el lado derecho como el lado útil y bueno, y el izquierdo como perjudicial y malo; una sociedad fuertemente patriarcal, como la sociedad dórica (en cuyo seno se fundó y desarrolló el pitagorismo), debía valorar positivamente el papel del varón y negativamente el papel de la mujer, etc.

Doctrina de la armonía

El dualismo implica también una **doctrina de la armonía**. La oposición entre unidad y pluralidad, entre impar y par, entre limitado e ilimitado y todas las demás consignadas en la tabla transmitida por Aristóteles no puede concluir, según la mentalidad pitagórica, en un reduccionismo, esto es, en la subordinación de un término a su contrario o en la mera negación de la tesis por la antítesis. Si los contrarios no se unen, no se generarán los entes concretos y aquéllos no podrán llegar a ser elementos en el sentido estricto de la palabra. Esta unión de los contrarios es, para los pitagóricos, la armonía.

Surge así la idea de universo como orden, es decir, como “cosmos”. El término cosmos fue usado por los pitagóricos por primera vez en su sentido específico, y en tal sentido quedará definitivamente adquirido por

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

el pensamiento occidental.

- **Heráclito**

Vivió aproximadamente entre 544–484 a. C. en la ciudad de Éfeso. Se sabe muy poco de él. Los breves y enigmáticos fragmentos que se conservan —no en vano fue llamado “el Oscuro” — revelan que conocía el pensamiento de los filósofos de Mileto (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), así como el de Pitágoras. Es frecuente exponer su filosofía en contraposición con la de Parménides (quien probablemente conoció la obra de Heráclito, cuyo título nos es desconocido).

Doctrina del fuego

Siguiendo la tradición de los demás filósofos jonios, Heráclito ve en un elemento determinado, el **fuego**, el *arkhé* del universo. Tales había dicho que todas las cosas eran agua, Anaxímenes que eran aire. Pero el aire y el agua son —para Heráclito— algo estático y por así decirlo pacífico, ¿cómo podrían dar cuenta de un mundo donde todo es movimiento, donde todo es resultado del combate y la tensión? Sin embargo, el fuego, sin dejar de ser un elemento material, es, para Heráclito, el **menos “corpóreo”** de los elementos, en la medida que es el **más móvil y guerrero** por excelencia, el menos afectado por una determinada estructura geométrica, el más apto para convertirse en todos los cuerpos. Con el fuego muestra, mejor que con ninguna otra cosa, que toda la naturaleza está en movimiento, en permanente flujo o devenir, que el cosmos es continuo fluir. Todo fluye (*panta rei*) como un río; todo se apaga y se enciende como el fuego. También como fuente de calor, está vinculado con todo proceso vital, como lo están el agua y el aire. (Como fuente de luz hace posible la visión —la aprehensión de las figuras y el color— y se constituye en condición del conocimiento y de la idea).

“Este cosmos —dice Heráclito—, *el mismo para todos los seres, no lo ha creado ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida*”. Explicación “Este cosmos” quiere decir “este todo ordenado y reducido a unidad”; “*el mismo para todos*” significa “la realidad objetiva y transubjetiva”. Al afirmar que tal realidad no fue hecha por ningún dios ni por ningún hombre, niega no la existencia de un Creador “*ex nihilo*” —lo cual ni siquiera necesita ser negado—, sino en especial la de un Demiurgo u ordenador de la materia. En efecto, el cosmos “*siempre fue, es y será fuego eternamente vivo*”, que se revela en la multiplicidad ordenada de los entes, es decir que “*se enciende con medida y se apaga con medida*”; “*encenderse*” y “*apagarse*” no quiere decir simplemente “llegar a ser” y “dejar de ser”, ya que, si así se los interpretara, no podría comprenderse cómo el fuego es “*eternamente vivo*”: quiere decir “ocultarse” o “des-ocultarse” y precisamente por eso, como ya se ha visto, dice Heráclito que “*la physis gusta de ocultarse*”); “*con medida*”: la función de la medida, de la determinación, parece estar asignada al *Logos* (al que a veces equipara sin más al fuego), y otras parece funcionar como una ley que lo gobierna todo.

El fuego brilla, se manifiesta, surge y crece a partir de las cosas que atraviesa, consume (haciendo desaparecer, ocultando aquello que consume) y transforma. “*Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego en todas las cosas, lo mismo que el oro se cambia por mercancías y las mercancías por oro*”. No sólo las cosas individuales salen del fuego y vuelven a él, sino que es el mundo entero el que perece en el fuego —en una especie de conflagración universal— para luego volver a renacer. Pero este proceso cósmico no es ilimitado, lo que supondría un final del cosmos consumido por el fuego, sino que se produce **conforme a medida** (*Logos*). En algunos pasajes Heráclito describe el proceso de crecimiento y mengua de este cosmos-fuego a través de dos vías: una descendente y otra ascendente.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

- La **vía descendente** el fuego puro contenido en el cuenco del Sol se transforma en un humo constituido por negros nubarrones de tormenta, que, a su vez, entre rayos y truenos, se transforma en lluvia, en agua, en mar. El mar se está transformando constantemente en tierra.
- La **vía ascendente**: la tierra constantemente se está transformando en agua, el agua, en vapor. Las evaporaciones del agua se hacen cada vez más secas y cálidas, hasta convertirse en fuego, que acaba siendo recogido en el cuenco del Sol. Así el ciclo descendente desemboca en el ascendente, y este de nuevo en el descendente. Pero ambos ciclos ocurren simultáneamente.

Aparece aquí la imagen del ciclo cósmico (que ya apuntaba en Anaximandro), la antigua idea griega del **eterno retorno** (que reaparece en Platón y los estoicos), así como la idea de un “juicio universal”: *“Sobreviniendo el fuego, juzgará y condenará todas las cosas”*.

Pero lo que ha conferido valor permanente a la filosofía de Heráclito no es esta doctrina del fuego, sino sus doctrinas acerca de la contradicción y el *Logos*.

El devenir. Doctrina de los contrarios y el *Logos*

Se suele presentar como tesis fundamental de la filosofía de Heráclito la de que las cosas están en cambio permanente, que el mundo es un permanente **devenir** (cambio, transformación, en proceso de llegar a ser). ¿Cómo entiende Heráclito el devenir?

El acontecer del mundo es un flujo permanente, todo está en movimiento. Todo pasa, todo muere, nada es estable, nada permanece. *“No podemos bañarnos dos veces en el mismo río”*, incluso el Sol se destruye cada noche y cada mañana nace un nuevo Sol.

En realidad, Heráclito no hace aquí sino constatar —como punto de partida— un dato de experiencia (= lo que ofrecen los sentidos). Pretender que para Heráclito sólo existe el “devenir” y no el “ser”, porque no hay nada que permanezca, es algo que no se puede justificar por los textos. Heráclito afirmaba que todo se encuentra en movimiento, en estado de permanente flujo o devenir, si bien insistía en la existencia de un principio universal llamado **Logos** que es la causa del orden, proporción, equilibrio, armonía y racionalidad en ese continuo fluir del ser. Esta **permanente movilidad se fundamenta en la estructura contradictoria** de toda realidad, con lo cual Heráclito no hace sino llevar al extremo la característica esencial del pensamiento presocrático de que las cosas se dan en un sistema de oposiciones o contrarios: *“Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Cambia como el fuego”*. Esto debe entenderse de la siguiente manera: cada cosa es prevaleciendo sobre su contraria; pero, por eso mismo, la cosa nos remite a su contrario, precisa de él (el calor surge imponiéndose al frío, pero es necesario contar con el frío para que el calor sea calor; es decir, esta imposición no aniquila al otro en la nada, sino que lo oculta momentáneamente). De ahí que el mundo sea una sucesión de contrarios. Mirando el mundo con ojos bien abiertos y de un modo reflexivo, pronto nos apercebimos de que todas las cosas luchan con sus contrarias y se cambian en sus contrarias, y que de esta lucha surgen todas las cosas. La contradicción y la discordia están en el origen de todas las cosas: *“La guerra es el padre y el rey de todas las cosas”; “conviene saber que la guerra es común a todas las cosas, y que la justicia es discordia, y que todo sucede por la discordia y la necesidad”*.

Sin embargo, la contradicción engendra **armonía**: *“Lo contrario llega a concordar, y de las discordias surge la más hermosa armonía”*. Pero se trata de una armonía oculta, y por ello los hombres *“no entienden cómo lo que difiere está de acuerdo consigo mismo: la armonía consiste en tensiones opuestas, similares a las del arco y la lira”*. (La tensión a que el arquero somete el arco permite disparar la flecha. La tensión a que el músico somete las cuerdas de la lira produce las notas musicales).

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

Si esto es así, es porque una ley única rige el curso del universo: hay una **razón** oculta, un *Logos*, que **todo lo unifica y orienta**. Al hablar sobre el *Logos*, Heráclito muestra una gran audacia de pensamiento, puesto que afirma que el *Logos* o razón universal está también en el hombre, constituyendo su propia razón. Ésta es una afirmación que resurgirá con frecuencia en la historia de la filosofía: el orden real coincide con el orden de la razón. Sin embargo, Heráclito se lamenta de que los hombres, más que atender a la razón que se encuentra en ellos, vivan como en sueños y distraídos: *“Aunque el Logos es común, la mayoría vive como si poseyesen su propia inteligencia. Aunque escuchan, no entienden. A ellos se les aplica el proverbio: “Presentes, pero ausentes”. El Logos, que es eterno, no lo entienden los hombres al escucharlo por primera vez ni después de que lo han oído. Los que velan tienen un cosmos único y común; los que duermen retornan al suyo propio y particular”*.

• **Parménides**

Es el filósofo más importante de todos los presocráticos. Nació en Elea, ciudad de la Magna Grecia (aproximadamente 540-470 a C.). Vivió en esta ciudad y participó en la redacción de sus leyes. Dos grandes filósofos le dedican atención: Platón que le dedicó un diálogo, el Parménides, y Aristóteles.

Parménides expuso su doctrina en un poema compuesto en hexámetros, un tipo de versos que ya antes de él habían utilizado Homero y Hesíodo. El poema de Parménides se titula, como los de Heráclito y los milesios, *Sobre la naturaleza*. En él se contienen críticas a las ideas pitagóricas y referencias a Anaxímenes y, quizá, a Heráclito. Se divide en tres partes. La **primera parte** es un proemio, la segunda presenta la **vía de la Verdad**, y la tercera, la **vía de la Opinión**. De las tres partes, la vía de la Verdad es la que siguen los inmortales –y los filósofos que reciben la revelación a la vez racional y mística de los inmortales–. La vía de la Opinión es la que deben seguir los vulgares mortales, los cuales viven en el mundo de la ilusión.

La **primera parte** del poema es un proemio de sabor mítico, conservado íntegramente e inspirado probablemente en la literatura oracular y misteriosa, que da a entender que lo que sigue debe considerarse como una “revelación” filosófica. En él se describe solemnemente el fantástico viaje de Parménides hasta la diosa, que representa simbólicamente y en tonos heroicos su ascenso hacia la verdad.

La **segunda parte** del poema expone la **vía de la Verdad**, la vía que conduce al Ser. Está mejor conservada que la tercera parte, es la más estudiada y la que, de acuerdo con muchos intérpretes, constituye el núcleo del pensamiento de Parménides. Comienza con una apretada argumentación filosófica, puesta siempre en boca de la diosa:

“Pues bien te diré, escucha con atención y retén mis palabras, pues te voy a decir cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar;

Uno: que es y que no es posible no ser;

es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la verdad);

el otro: que no es y que es necesario no ser.

Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable;

no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás.

Pues lo mismo es el pensar y el ser pensado”

Esta argumentación consiste en una afirmación irrefutable: ***El ser es, y es imposible que no sea”***, junto a la cual se afirma: ***“El no-ser no es, y es necesario que no sea”***. Y unidas a estas dos proposiciones hay una tercera: ***“Es lo mismo el ser que el pensar”***.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

El pasaje es difícil de interpretar (las dificultades comienzan ya en el momento de traducir del griego al castellano: hay otras traducciones posibles, y cualquier traducción es ya –como se sabe– una interpretación). Quizá, de momento, Parménides no quiere decir más que algo muy simple: sólo es lo que es y no lo que no es (pero con el grave inconveniente que aquí se confunden los usos “existencial” –algo existe– y “predicativo” –algo es, por ejemplo, blanco–, del verbo “ser”). Sólo “lo que es” (el Ser), es y es pensable. El no-Ser, ni es ni es pensable.

A partir de este principio evidente, pero que encierra una notable ambigüedad, Parménides, hablando por boca de la diosa y aplicando una lógica implacable, inicia el camino de la Verdad y va derivando una serie de rasgos que convienen al Ser. El Ser (“lo que es”) es **ingénito e imperecedero; finito, compacto y único; indivisible e inmóvil**. En efecto: el Ser es imperecedero e inengendrado, porque, en caso contrario habría que suponer que procede del no-Ser y vuelve a él; pero el no-Ser es impensable e inexistente. Del mismo modo se demuestra que el Ser es compacto (en él no hay vacío, pues el vacío sería no-Ser), es “uno”, ya que si hubiera otra cosa sería el no-Ser. E inmóvil, pues todo cambio sería hacia el no-Ser. E indivisible, puesto que el vacío que separaría las partes equivale al no-Ser, etc.

Como se ve, Parménides realiza en su poema un notable ejercicio de lógica, separándose notablemente de los físicos jonios, que hablan únicamente de “los seres” y buscan un *arkhé* de carácter concreto e incluso empírico. Por supuesto, la lógica de Parménides no resulta demasiado convincente, al manejar únicamente dos conceptos contrapuestos: Ser y no-Ser. Pero, ¿qué quería decir en realidad?

- En primer lugar, parece que Parménides intentó una verdadera **demolición de la filosofía de sus predecesores.**, especialmente de los pitagóricos. Ése es el significado que tiene su negación del vacío, el tiempo y la pluralidad. El cambio y el movimiento son considerados como ilusorios. Especialmente, parece que Parménides ataca el dualismo pitagórico, admitiendo como atributos del Ser aquellos que figuran en la columna de la izquierda de la enumeración pitagórica (y que pueden ser establecidos racionalmente): limitado, uno e inmóvil.
- El “Ser” a que se refiere Parménides es, desde luego, la realidad, o el mundo. Y Parménides no podía concebirlo sino como algo corpóreo (la distinción entre material e inmaterial no existía todavía). El mundo, pues, es algo limitado, compacto, inengendrado e imperecedero, excluyéndose la posibilidad de cambios y movimientos. Es, pues, como una esfera bien “redonda”, inmóvil y eterna.
- De un modo explícito se introduce la distinción entre verdad y apariencia, entre verdad y opinión, y se otorga la primacía a la razón (lo que se puede pensar) por encima de las apariencias sensibles y engañosas. El **problema del conocimiento** surge, pues, como nuevo problema filosófico.

La **tercera parte** del poema es la vía de la **Opinión** (*pros ten doxa*). Viene a ser una síntesis de la cosmología milesia y pitagórica con elementos de su propia cosecha. Los fragmentos conservados de esta vía son muy escasos. En ellos se ofrece la interpretación del movimiento, de la variación, no desde el punto de vista del *noûs*, ni por tanto del ente, sino de la sensación y de las cosas. A esto se añaden algunas indicaciones cosmológicas.

Esta vía es la del error, que no conduce a la verdad, sino a la Opinión (*doxa*) o Apariencia. Este camino de la opinión es rechazado por Parménides como engañoso, a pesar de que los hombres lo prefieran por ser mucho más transitable y cómodo de seguir. Esta senda conduce al mundo sensible, ilusión ininteligible que los mortales aceptan como verdad.

I — MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

Parece, a veces, no haberse contentado Parménides del todo con la vía de la verdad. Algo concede también a la vía de la Opinión (*doxa*). De esta segunda parte de su poema bien poco se ha conservado. Pero al menos una cosa sacamos en claro, que **la opinión no se alimenta del conocimiento del entendimiento sino del de la sensación**. Sobre la base de este conocimiento sensible surge la idea del devenir y de la multiplicidad mundana. En realidad, no es sino engaño e imaginación. No es ideal para Parménides el conocimiento sensible; pero es un hecho que la gran masa de los hombres no pasan de él ni parecen desear más; quedan encerrados en la opinión y la apariencia.

• Anaxágoras

Su vida transcurre aproximadamente entre 500-428 a. C. Nació en Clazomene (en la Jonia), pero como consecuencia de la dominación persa emigró a Atenas, siendo el primer filósofo que desarrolla su actividad en esta *polis*.

Anaxágoras se incluye, junto con Empédocles y Demócrito, en el grupo de filósofos **pluralistas**. Los pluralistas no conciben el *arkhé* como un sustrato o fundamento de la realidad (tal como lo concebían Pitágoras, Heráclito, Parménides), sino como elementos de los que están hechos todas las cosas. Estos elementos, en sí mismos, tienen las mismas características que Parménides atribuía al Ser: ingénitos e imperecederos; finitos, continuos y únicos; indivisibles e inmóviles por sí mismos. Pero en vez de ser uno solo son varios y se pueden combinar entre sí, lo que explica la multiplicidad de los seres. Para dar razón del movimiento, todos tienen que recurrir, además, a unas fuerzas externas.

Anaxágoras llama a esos elementos (*arkhé*) con el nombre de **semillas** (*spérmata*), también llamados por Aristóteles *homeomerías*. Estos elementos constitutivos del mundo son **infinitos en número, infinitamente divisibles y cualitativamente distintos**. En cada cuerpo hay semillas de todas clases, pero hay una que predomina sobre las demás, la cual se convierte en su esencia, de forma que una cosa es tal porque en ella prevalece una determinada clase de semillas. (Ejemplo: la hierba está compuesta de multitud de semillas distintas, el que se manifieste como hierba se debe a que en ella predominan las semillas de hierba, pero también contiene semillas de agua, tierra, hueso, hierro, carne, etc.

La pluralidad y los cambios —generación, corrupción, transformación— se explican por la combinación o la disgregación de las semillas. El mundo se origina por medio de un **torbellino**, en el que se realizan las mezclas y las separaciones progresivamente. Pero este movimiento del torbellino tenía que ser explicado, puesto que Parménides parecía haber demostrado que, de por sí, la Esfera (el Ser) permanece quieta e inmóvil: Anaxágoras se ve obligado a introducir un “principio del movimiento”, al que da el sorprendente nombre de *Nous* (Espíritu, Inteligencia). Es importante insistir en que el *Nous* no produce las mezclas ni las separaciones, sino el movimiento inicial del torbellino. El *Nous* es algo **separado** de la masa de semillas, y por ello nada lo limita y posee autonomía; **conoce** todo y tiene el máximo **poder**.

Período antropológico. Los sofistas y Sócrates

• Los sofistas

Tras el período cosmológico de la filosofía presocrática, comienza en la segunda mitad del siglo V a. C. el período antropológico de la filosofía griega. Se desatiende el problema de la naturaleza y pasa a ser objeto de la reflexión filosófica el ámbito de lo humano: las instituciones sociales y políticas, las costumbres. La filosofía pasa de la *physis* a la *polis*, entendiendo por *polis* no sólo la entidad física, la ciudad-Estado, sino el ciudadano. Se concibe al ser humano como ser político y la política, como ámbito de reflexión, tendrá por

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

objeto la vida del ser humano en la *polis*, ya que, como dirá Aristóteles, fuera de la *polis* el ser humano no es tal, sino una bestia o un Dios.

Dos son las causas que explican este giro antropológico de la filosofía:

- 1ª. **El fracaso de la filosofía de la naturaleza.** La confianza racionalista en descubrir el orden del cosmos con la que comienza la filosofía, se desvanecía después de dos siglos ofreciendo cosmologías.
- 2ª. **Los cambios políticos y sociales.** En el siglo V, Atenas se convierte en el centro de la vida comercial, política e intelectual de Grecia, alcanzando el apogeo de su grandeza con Pericles (499-429 a. C.). Pero la polis de Atenas en esta época está estrechamente ligada al surgimiento de un nuevo sistema político, la democracia. El predominio de la aristocracia fue sustituido por un régimen democrático en el que el ciudadano libre podía hacer oír su voz en la Asamblea. La educación tradicional, a base de poesía, música y gimnasia, resultaba insuficiente para esta circunstancia. Se hacían necesarias la elocuencia y la retórica, que facilitan la expresión pública.

Los protagonistas de este cambio son los llamados **sofistas**. “Sofista” procede de *sophos*, que significa sabio, experto en el saber. Pero la acepción del término, en sí mismo positivo, se convirtió en despectiva a partir de la crítica de Platón y Aristóteles. Los sofistas eran maestros itinerantes, iban de ciudad en ciudad, con lo que reunían un valioso caudal de noticias y experiencias. Cobraban por sus enseñanzas, lo que les convierte en los primeros profesionales de la enseñanza (para Sócrates y Platón son **mercenarios del saber**). Se presentaban a sí mismos como **maestros de la virtud**, en el sentido de *areté*, que significa destreza o habilidad. Desaparece, así, la vinculación de la virtud a la aristocracia. Los sofistas extienden la idea de que la virtud no es algo hereditario, vinculado a la sangre, sino algo enseñable, al alcance de todos los ciudadanos. El éxito en los asuntos privados, y sobre todo, públicos, requiere una formación (*paideia*) que los sofistas imparten cobrando un precio. No obstante la virtud sigue sin tener connotaciones morales o religiosas de ningún tipo. Con su enseñanza los sofistas quieren capacitar, especialmente a los jóvenes, para la vida política. Las habilidades que enseñaban comprendían la elocuencia, retórica, gramática... en suma, los saberes necesarios para la vida pública, para proferir discursos convincentes, etc. Dentro del movimiento sofista deben distinguirse aquellos autores que realmente hicieron interesantes aportaciones a la historia del pensamiento, de aquellos otros que sólo eran maestros de retórica, es decir, profesionales del discurso. Precisamente porque muchos de estos sofistas se preocupaban más de conseguir el triunfo dialéctico y orientar sus enseñanzas cara el éxito que la consecución de la verdad (que, dado su escepticismo y relativismo, consideraban inalcanzable), el término sofista adquirió progresivamente una connotación peyorativa, ligado al término sofisma, sinónimo de argumento falaz.

Podemos dividirlos en dos grupos:

- Los que dirigen su investigación hacia las bases de la legitimidad de las leyes, y buscan los fundamentos racionales de la sociedad y de los valores sociales y morales: Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontini, Pródico de Ceos e Hipias de Elis.
- Los que tendieron más a los razonamientos sofísticos o sofismas: los intereses estaban más cercanos a la consecución de un triunfo dialéctico sobre sus adversarios que a la consecución de la verdad: Trasímaco de Corintio, y los atenienses Calicles, Antifonte, y Critias.

A pesar de que no forman una única escuela, comparten la idea del **relativismo** y el **convencionalismo** en el orden moral y político. La reflexión de los sofistas parte de la distinción entre *physis* y *nomos*. Si lo presocrático buscaban conocer el *logos* de la *physis*, la razón o ley necesarias que explicaba el orden del universo, *nomos* es la ley establecida por el ser humano. Los sofistas subrayan el carácter convencional de

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

las leyes e instituciones humanas. Por su gran conocimiento de culturas y pueblos eran conscientes de la relatividad y convencionalidad de las costumbres y valores. La ley, *nomos*, no es necesaria, no procede de los dioses ni de la naturaleza, sino que es producto de la voluntad y el consenso de los seres humanos, más aún en una democracia. En definitiva, el *nomos* es el resultado de convenciones humanas que como tales tienen una obligatoriedad absoluta, frente al carácter necesario de la *physis*.

La tesis relativista la enunció Protágoras: “*El hombre es la medida de todas las cosas*”. Esta tesis puede interpretarse en sentidos diferentes: por un lado significa que no debe sobrepasarse el ámbito de la experiencia humana. No es el ser en sí de las cosas lo que interesa, sino el ser para el hombre. En otro sentido, puede tomarse “hombre” como el hombre singular, significando que cada hombre, en cada caso, es la medida de todas las cosas, tesis con la que se postularía un relativismo radical e individualista. Esta última es la interpretación que da Platón, quien insiste en la inconsistencia del relativismo radical: si todas las opiniones tuvieran el mismo valor, no habría distinción entre el sabio y el necio, y lo contrario de lo que diría Protágoras también sería verdad, lo que desemboca en un escepticismo total. Protágoras contestaría que puede distinguirse entre verdad y utilidad: todas las opiniones son igualmente verdaderas, pero no igualmente útiles. El relativismo sería uno de los debates fundamentales en la filosofía posterior, especialmente en Sócrates y en Platón, que se pronuncian radicalmente en contra.

A pesar de las opiniones negativas que suscitó este movimiento, en general fue un movimiento fecundo. Modernamente, se tiende a valorar como la expresión de una primera etapa de la Ilustración en la defensa de los principios de la democracia comparándola con la Ilustración europea del siglo XVIII, con la que tiene indudables semejanzas.

• Sócrates

Nace en Atenas, sobre el –470, de padre escultor y madre comadrona. No interviene en política (a diferencia de los sofistas), y no dejó nada escrito. Practica un tipo de enseñanza directa, mediante el empleo del diálogo y orientada a cuestiones de tipo práctico-moral, pero (otra vez a diferencia de los sofistas) no cobra por sus enseñanzas. Durante las guerras del Peloponeso (que enfrentaron a Esparta y Atenas desde el –432 al –404), en las que toma parte como soldado hoplita –como correspondía a un ciudadano de nivel medio– salva a Alcibíades, herido en la batalla de Poitidea (–429), participa en la batalla de Delión (–424), y, cercano a los cincuenta años, en la Anfípolis (–422). Conocemos también su oposición, formando parte del Consejo de los Quinientos, al juicio sumadísimo contra los **ocho generales** de Arginusas, en el –411. (La **medida** era **ilegal**, contraria a la norma que prohibía pronunciar sentencia simultáneamente sobre varios acusados), y a su desobediencia a la orden dada por el gobierno de los Treinta Tiranos (entre los que se encontraban sus discípulos Crítias y Cármides) de arrestar a un ciudadano inocente, León de Salamina (–404). Restablecida la democracia, tras el gobierno de los Treinta Tiranos, es llevado a juicio (por Anito, en nombre de los artesanos y políticos, y por Meleto, en el de los poetas, y por Licón en el de los oradores) doblemente acusado de “*impiedad pública respecto a los dioses y corrupción de la juventud*”, y es condenado por el tribunal popular a beber la cicuta y, tras rechazar los planes de huida (por ir esto en contra de lo que había enseñado toda su vida: el respeto a las leyes de la *polis*), muere en la cárcel de Atenas (–399), rodeado de algunos de sus amigos y discípulos.

En un momento indeterminado de su vida había cambiado su interés inicial por las teorías sobre la naturaleza de los filósofos jonios, por el interés por un conocimiento de sí mismo y del hombre en general. Forma, como hacían los sofistas en su misma época, a un grupo de discípulos y amigos, entre los cuales destacan Platón, Alcibíades, Jenofonte, Antístenes, Crítias, Critón, Arístipo y Fedón, entre otros.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

La figura de Sócrates, definido por Platón como el hombre “*más sabio y justo de su tiempo*”, se convirtió con el transcurso de los años, y pese a sus contornos algo difusos, en el paradigma del filósofo y hasta en personificación de la misma filosofía. Filósofo difícil, rodeado de misterio, y sometido a discusión. Figura inquietante e incómoda, se compara a sí mismo con un tábano que agujonea las conciencias. Sócrates es maestro y pedagogo, educador de juventud, ciudadano comprometido con las leyes de su *pólis*. Pobre, pero digno. Le gustaba bailar, tañer la lira, componer poesías. Lleno de **contrastes**: religioso y librepensador, terrenal e idealista, sofista y antisofista, educador o corruptor, y que se pasaba el día charlando, dialogando y discutiendo no dejó nada escrito, ya que consideró que la palabra tiene más fuerza, más calor que la escritura, y por ello toda su enseñanza filosófica fue oral. En consecuencia, nada podemos saber directamente de este filósofo por sus escritos, sino sólo por lo que de él nos han dicho otras personas (coetáneas suyas o no). De ahí que se hable del enigma o “problema” de Sócrates, ya que el relato que de su personalidad y de su filosofía nos han dejado otros griegos difiere notablemente entre sí.

Cuatro versiones nos han llegado sobre él:

- a) **El comediógrafo Aristófanes**, contemporáneo suyo y que le conoció, aprovecha su popularidad y desconcertante vida para caricaturizarle en sus obras teatrales: *Las nubes*, *Las ranas*, *Los pájaros*. La imagen que nos deja es la de un Sócrates ridículo cuya persona y teorías son despreciables. En su comedia *Las nubes* puso en escena a Sócrates como el archisofista reconocido.
- b) **Jenofonte**, militar e historiador, que conoció a Sócrates y fue discípulo suyo por breve tiempo, le dedicó una amplia obra biográfica, *Las Memorables o Recuerdos socráticos*, que redacta cuando tiene conocimiento de la muerte de Sócrates. Escribe también una *Apología*. Son obras apologéticas y carentes de rigor histórico, en que, como era costumbre en la época, el discípulo pone en boca de su maestro las propias opiniones y hasta ficciones. Aparece en su testimonio un Sócrates moral, desinteresado por las cuestiones relativas a la naturaleza y opuesto en sus enseñanzas a los sofistas.
- c) **Platón**, discípulo enfervorizado y que le conoció muy bien, rechaza en la *Apología de Sócrates* la calificación de sofista que hace Aristófanes y lo presenta con rasgos excesivamente divergentes. En sus diálogos *Apología*, *Fedón* y *Critón*, en los que Sócrates aparece como personaje e interlocutor principal, tiende a mitificarlo presentándolo como un ser virtuoso, dotado de ironía y de absoluto dominio intelectual y moral. Según Platón, Sócrates había sido una mezcla armoniosa de santo, de sabio y de genio.
- d) **Aristóteles**, que no conoció a Sócrates, pero fue discípulo de Platón y debió tratar además a otras personas que sí conocieron a Sócrates; nos presenta a un Sócrates filósofo valioso, aunque no genial, y preocupado exclusivamente por problemas éticos. Le atribuye, sobre todo, la **búsqueda del universal** a través del **razonamiento inductivo** y las **definiciones**

¿Con qué Sócrates nos quedamos? Los historiadores modernos no se han puesto de acuerdo; quizás el más comedido y próximo a la realidad sea el de Aristóteles, pues tuvo, ciertamente, oportunidad de investigar y sopesar diversos testimonios, y su crédito intelectual es notable. Aristófanes no comprendió la figura de Sócrates e incluso fue enemigo suyo. Jenofonte le conoció poco y, además, profesionalmente no era filósofo y sólo un filósofo puede comprender a otro. Platón quiso a Sócrates como a un padre, y un hijo nunca es buen juez de su padre. Aristóteles, aunque presenta a un Sócrates preocupado únicamente por temas de teoría del conocimiento, reúne casi todos los requisitos para comprenderlo objetivamente; es un filósofo y no está obnubilado su juicio por el afecto personal, ya que no lo conoció; al explicar las doctrinas ajenas, es fundamentalmente honesto y fiable, sus observaciones suelen ser inteligentes e iluminadoras. Lo más seguro, pues, es aceptar el testimonio de Aristóteles, como el más fiel al personaje histórico.

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

El método: la dialéctica socrática

Las enseñanzas de Sócrates son contrarias a las de los sofistas. La primera diferencia que Platón establece es que frente a los sofistas no cobra por sus enseñanzas. Pero la diferencia fundamental reside en que los sofistas defendían posiciones relativistas y escépticas, no perseguían la consecución de la verdad, sino que dirigían sus enseñanzas a la consecución del éxito, por eso desarrollaban técnicas de retórica que tendían más al convencimiento de los demás que a la verdad. En cambio, Sócrates está convencido de que puede encontrarse la verdad, la virtud, la justicia...y para lograr este objetivo utiliza como método el diálogo y la interrogación. Puesto que Sócrates no escribió ninguna obra, debemos remitirnos a los *Diálogos* de Platón y a las indicaciones de Aristóteles, para poder tener un cierto conocimiento de este método.

Atendiendo al proceso del diálogo podemos distinguir en él dos partes: la ironía y la mayéutica. Atendiendo más concretamente a las formas de razonar que se dan en el mismo diálogo, podemos distinguir entre la inducción y la definición.

1. **La ironía y la inducción.** Todo comienza con Sócrates debatiendo un determinado tema e interrogando a los que serán sus interlocutores. Ya en el inicio, Sócrates confiesa su ignorancia (“*Sólo sé que no sé nada*”) sobre el tema que se va a tratar, y busca que aquellos con los que dialoga lleguen a reconocer también su ignorancia. Así, obliga a sus interlocutores a responder a las preguntas, muchas veces impertinentes, sobre el tema del diálogo (que habitualmente se centraba en conceptos como el “valor”, la “amistad”, el “amor”, la “justicia”, la “belleza”, etc.) para hacer ver que sus respuestas, en general, no contestan a la pregunta, puesto que en lugar de responder “lo que es” la belleza, por ejemplo, muestran casos particulares de las cosas bellas, pero no definen lo que todos esos casos presuponen, un concepto universal u objetivo de belleza. Este examen de las respuestas constituye el momento del **razonamiento inductivo** que Aristóteles señalaba como una de las aportaciones de Sócrates a la historia del pensamiento. Pero la ignorancia de Sócrates no es un mero no saber, ya que Sócrates reflexiona sobre el fundamento del conocer y quiere que nos demos cuenta de que, en general, el pretendido saber (que persiste ingenuamente en boca de los que creen saberlo todo y nunca se cuestionan nada) es sólo el enmascaramiento de una ignorancia que se ignora a sí misma y se reviste con los ropajes de un falso saber parcial. De ahí que esta ignorancia socrática aparezca como ironía.
2. **La mayéutica y la definición.** Después de hacer patente la ignorancia revestida de falso saber que era el obstáculo principal para la adquisición de la verdad, la mayéutica socrática es el “arte de dar a luz” (mayéutica procede de *maieuo* = dar a luz) aquellas ideas que ya estaban en la mente de sus interlocutores pero sin que éstos lo supiesen. Mediante este procedimiento, nuevamente a través de sus preguntas, Sócrates libera las verdades que están presentes en la mente racional de sus interlocutores, de forma que ayuda a “dar a luz” unos conocimientos que aquellos poseen virtualmente pero que no conocen (por esa razón Platón en el diálogo *Teeteto* compara a Sócrates con una comadrona, oficio que tuvo su madre. Sócrates no da a luz la verdad, ayuda a dar a luz la verdad, como ayuda su madre a dar a luz a las que paren). Por esto se puede considerar el método socrático como una aplicación de la máxima que estaba escrita en el frontón del templo de Delfos: “*conócete a ti mismo*”.

En resumen, la ironía es el arte de hacer preguntas **tales** que hagan descubrir al interlocutor su propia ignorancia. La mayéutica es también el arte de hacer preguntas **tales** que el interlocutor, después de haber reconocido su ignorancia, llegue a descubrir la verdad que, sin saberlo, ya estaba en su mente.

Por otro lado, este proceso de la mayéutica permite dirigir el diálogo a la búsqueda de la **definición general** del concepto que está examinando. Esta definición pretende captar la esencia, es decir, “lo que es”. Pero eso sugiere que el diálogo es posible porque los diferentes interlocutores comparten un *logos*

I – MARCO HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

común. Esta tesis implícita es la que permite a Sócrates postular la existencia de verdades absolutas, en contra del relativismo sofista.

Sócrates identifica el conocimiento de los conceptos éticos logrados a través de su método dialéctico con la práctica de la virtud y la consecución de la felicidad. Es decir, identifica saber con virtud, hasta el punto de afirmar que nadie hace el mal a sabiendas, voluntariamente; si sabes en qué consisten los principios y valores presentes en la vida de la *polis*, obrarás razonablemente y con virtud. Esta teoría se define como **intelectualismo moral**, pero vincula además la felicidad al obrar bien o a vivir bien, lo que definimos como eudemonismo. El examen de los conceptos morales que realiza Sócrates a través de su dialéctica constituye la primera teoría ética de la humanidad basada en el análisis conceptual (Platón radicalizará este proyecto y deducirá de él el conocimiento de las Formas o Ideas).