



# COMUNIDAD E INDIVIDUO EN LA DEMOCRACIA ANTIGUA<sup>1</sup>. NATURALEZA, LEY Y SOCIEDAD

Laura Sancho Rocher [Universidad de Zaragoza/ Grupo Hiberus]

**Resumen:** La mayor parte de la crítica actual coincide en que en la práctica política griega de la democracia no existió algo parecido a la idea moderna de los derechos del individuo. Nos cuestionamos en este ensayo si, como en la época moderna, la democracia clásica estuvo precedida o acompañada del desarrollo de la noción de un derecho natural, común al género humano y basado en la natural igualdad en dignidad de los individuos. Por ello hacemos una lectura del pensamiento de filósofos y teóricos de finales del s. VI y s. V a.C. que expusieran alguna versión del progreso humano o del contrato social, o bien que analizaran el desarrollo de la realidad política en base a la antítesis νόμος-φύσις. Así como en la realidad de la democracia ateniense no es posible captar la existencia de las garantías individuales previas y por encima del poder del δῆμος, tampoco existe un pensamiento liberal griego que hubiera podido servir de base a esa definición legal.

**Palabras clave:** ley natural - progreso - contrato social - *nómos* - *phýsis*.

## *Community and Individual in Classical Democracy. Nature, Law and Society*

**Abstract:** Nowadays, the vast majority of scholars agree that in the Greek democracy there was never something analogous to the modern concept of human rights. This essay examines whether classical democracy was, as in the Modern Age, preceded or accompanied by the development of the notion of natural law, common to all mankind and based on dignity's natural equality among individuals. The pages that follow investigate texts by some VI-V B.C. philosophers and theoreticians that either show some evidence of an account of human

progress or an outline of the hypothetical idea of the social contract, or that analysed the political development on the basis of the νόμος-φύσις antithesis. It's impossible to find the existence of individual guarantees in Athenian democracy previous and above the power of the δῆμος and, in the same way, there existed no Greek liberal thought that could have served as basis for that legal definition.

**Key words:** natural law - progress - social contract - *nomos* - *physis*.

Comparar la democracia antigua con la moderna ha constituido un ejercicio habitual en la discusión política, historiográfica y filológica desde el mismo nacimiento del liberalismo democrático. Mientras en 1819, Benjamin CONSTANT<sup>2</sup> señalaba las

- 1 Estudio realizado en el marco del proyecto HAR2008-04897/HIST. Este trabajo se complementa con el que aparecerá en las Actas del Segundo Coloquio Internacional "El Estado en el Mediterráneo Antiguo" celebrado en Buenos Aires (septiembre 2009).
- 2 "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", una conferencia

grandes diferencias existentes entre los objetivos moralizantes, virtuosos y comunitaristas de las ciudades antiguas, y la defensa del individuo frente al poder del estado en que se fundamentaba el constitucionalismo moderno, poco después George GROTE y John STUART MILL<sup>3</sup> veían en el modelo de la ciudad democrática clásica, y en la supuesta simbiosis de sentido del deber y libertades individuales, el paradigma a propugnar por el radicalismo liberal. A mediados del siglo pasado, un libro de Erik HAVELOCK (1957) que defendía la existencia de una teoría liberal griega, reflejada en las ideas de humanismo y progreso indefinido de algunos pensadores presocráticos, fue muy duramente criticado por Leo STRAUSS (2007 [1959])<sup>4</sup>, quien, por un lado, denunciaba una cierta ingenuidad en las lecturas de los textos hechas por HAVELOCK y, por otro, advertía de que el convencionalismo antiguo más que una teoría ideada para defensa de la legalidad aparecía como la visión que subrayaba su debilidad, mientras que el naturalismo moderno no excluía toda noción de liberalismo. Por otro lado, STRAUSS insistía en que la concepción

clásica del progreso radicaba en que este ni era necesario ni irreversible.

La aplicación de principios del liberalismo a la interpretación de la democracia clásica sigue. En este sentido, recientemente, Josiah OBER (2000)<sup>5</sup> o Mogens HANSEN (1989, 1996)<sup>6</sup> han argumentado sobre el carácter liberal o “casi liberal” de la democracia ateniense a pesar de reconocer que nunca fueron formulados unos “derechos fundamentales” del individuo. Por el contrario, Peter RAHE (1994)<sup>7</sup> piensa que la polis antigua priorizaba el bien común, y que la *παιδεία* clásica inculcaba valores como el honor y el coraje marcial, incompatibles con el pacifismo, el interés privado y el mercantilismo que derivan del liberalismo moderno.

En este ensayo nos preguntamos si en la antigüedad griega llegó a ser concebida la ley de tal manera que la noción de los derechos del individuo fuera percibida como algo evidente. En la época moderna antes de llegar a este estadio se formularon principios que constituyen escalones previos: que existe una ley universal y racional, que el individuo está amparado por ella, y que la sociedad no anula jamás unos

---

pronunciada en 1819 –y recogida en CONSTANT 1989: 257-285– en la que en realidad reconoce la peculiaridad ateniense respecto al que considera modelo general griego, el espartano.

3 DEMETRIOU (1999), LIDDEL (2006); BIAGINI (1996); URBINATI (2002); PIOVAN (2008). GOMME (1962) se mostraba más inclinado hacia la postura de GROTE y de MILL que hacia la de CONSTANT.

4 Cfr. también MOMIGLIANO (1966).

5 Duramente criticado por OLBRYNS y SAMARAS (2007).

6 Cfr. una aguda crítica en BERENT (2004: 136-141).

7 RAHE critica lo que denomina “democracia no liberal”. Igual que BERENT (1998: 353-356; 2000a) recalcan la centralidad de las virtudes bélicas para la cohesión de la ciudad. Para BERENT la polis es una “κοινωνία sin Estado” donde el individuo como tal carece de garantías.

derechos fundamentales (sagrados o naturales) del individuo aunque este haga un pacto social por el que renuncie a parte de su soberanía a cambio de seguridad. En las páginas que siguen examinaremos la expresión de etapas semejantes en el proceso del pensamiento que precede o acompaña al desarrollo de la democracia. ¶

\*\*\*

En la experiencia histórica moderna del estado monárquico y absoluto, en el que el rey lo era por la gracia de Dios y se negaba a los individuos la libertad de elección religiosa, es donde se fragua la conciencia de las necesarias reivindicaciones liberales. En el final del proceso, la declaración de Virginia<sup>8</sup> (12.6.1776) y la de la Asamblea Nacional Constituyente francesa (26.8.1789) establecieron el aserto de que los hombres son por naturaleza igualmente libres, o que nacen y permanecen libres e iguales en derechos. La Declaración de Derechos del Hombre afirmaba que “la finalidad de toda asociación es la protección de los derechos naturales; y esos derechos son libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión”. Como puede apreciarse, el punto de vista de semejantes declaraciones –creadoras, en realidad, de los derechos que dicen garantizar– es

8 Cuyo antecedente más directo es el británico *Bill of Rights* de 1689. La declaración de Virginia fue aceptada en la Declaración de Independencia de Estados Unidos el 4 de julio del mismo año.

el individuo como sujeto de derecho. Las *Declaraciones* proclaman la prioridad del individuo sobre el Estado (BURNYEAT 1994). Los individuos, en un hipotético estado de naturaleza, son concebidos como iguales en la libertad, por lo que detentan unos derechos humanos que no pierden al integrarse en una sociedad o estado.

Cuando estas declaraciones tuvieron lugar había sido recorrido un largo camino en el que desempeñaron un papel decisivo tanto cierto tipo de acontecimientos como la formulación de las ideas básicas del iusnaturalismo y del liberalismo<sup>9</sup>. Por un lado, la doctrina luterana, sobre la libertad de interpretación de las escrituras, y la calvinista o puritana<sup>10</sup>, con su cosmovisión individualista; por otro, los primeros y grandes teóricos del derecho natural (s. XVI) y del contrato social (ss. XVII-XVIII).

Predecesores de la ciencia política del XVII son una larga línea de pensadores medievales que defendieron la tolerancia, así como los juristas contemporáneos de la colonización de América que tuvieron que afrontar el problema de los derechos de los indí-

9 Cfr. RABB (2003) para un planteamiento histórico general; Rus RUFINO (2009: 181-245) para la evolución de la idea de tolerancia, libertad individual y derecho natural; y 247ss. para PUFENDORF; COX (2004: 368ss) para GROCIO; STRAUSS (1953: 165-251) para HOBBS y LOCKE. BERENT (1996), específicamente, para un contraste entre el estado hobbesiano y el carácter no estatal de la polis.

10 Cfr. WALZER (2008) para la importancia de la disciplina calvinista en la emergencia del mundo moderno liberal.

genas americanos: Francisco de Vitoria (1483-1546), Bartolomé Las Casas (1474-1566), y Francisco Suárez (1548-1617), pioneros de las teorías del iusnaturalismo y el *ius gentium*. El holandés H. Grocio (1583-1645), que se consideraba deudor de la escuela salmantina, defendía que el derecho natural era dictado por la razón y que existiría aunque no existiera Dios, independizando así el derecho de la teología. El alemán Samuel Pufendorf (1632-1694), seguidor de Grocio, entró en discusión con Thomas Hobbes (1558-1679) por su concepción de contrato social, y pergeñó la idea –fundamental para el constitucionalismo moderno– de que la voluntad del Estado es la suma de las de los individuos particulares que lo integran, una visión que constituye la versión más popular de la teoría del contrato social. Hobbes estableció la noción, crucial para el liberalismo, de la prioridad de los derechos (el derecho a la autoconservación) sobre los deberes (STRAUSS 1953: 181). Y Locke (1632-1704) sostuvo que el derecho a la propiedad privada (STRAUSS 1953: 234ss) estaba fundamentado en la ley natural, por lo que la sociedad civil debía traducirlo en ley positiva para asegurar la felicidad del individuo y su derecho de autopreservación. Ambos interpretaron la sociedad civil como secundaria respecto del individuo, y originada en un hipotético contrato (“compacto”) del cual derivaba el poder legislador soberano<sup>11</sup> (Levia-

tán). Para ambos es necesario el consentimiento explícito de la mayoría en orden a legitimar la institución del poder soberano, pero mientras Hobbes se inclinó por un estado monárquico, Locke defendió la democracia representativa, y la necesidad de preservar la libertad de los individuos limitando las posibilidades de arbitrariedad de la asamblea legislativa.

Libertad de credo y culto, de opinión y expresión, garantías judiciales y relativas a la propiedad son los derechos individuales básicos de los que derivan otros como la libertad de prensa, de asociación, de movimiento, etcétera. En el presente trabajo me propongo rastrear en pensadores griegos de los ss. VI-IV a.C. la existencia o no de un concepto de derecho natural de índole semejante al moderno; las eventuales definiciones sobre una naturaleza humana única, y el supuesto de que la sociedad civil haya sido concebida como subsidiaria del individuo y, por tanto, fundada en un contrato del cual habrían de emanar leyes positivas que otorgaran ciertas garantías al individuo natural.

La hipótesis de que en los filósofos y pensadores antiguos se puede encontrar la formulación de un iusnaturalismo precoz partiría de la constatación del uso, en explicaciones de todo género, de una polaridad analítica

---

2002) quien cree que la polis es estado, e insiste en que polis no significa lo mismo a lo largo del tiempo. Y la de BERENT (1996 y 2000b) que subraya lo que separa la noción moderna de soberanía, ligada al nacimiento del estado, de la práctica política habitual en la polis griega.

11 Cfr. la polémica al respecto entre dos recientes y muy interesantes teorías, la defendida por HANSEN (2001: 55-77; 2001: 79ss; y

omnipresente desde el s. V. Hablo del par φύσις-νόμος que refleja la conciencia de la diferencia entre lo dado y lo artificial, lo inmutable y lo construido por el hombre, lo natural y lo contractual. Se trata de una dualidad que no es necesariamente de oposición, pero que permitió en diversos contextos hacer hincapié en que se hablaba de cosas excluyentes o enfrentadas, como es el caso de la variante λόγος-ἔργον (KRAUS 1987), la palabra y el hecho, que suele indicar la ocultación por el lenguaje de la verdadera esencia de las cosas. Dado que en griego νόμος llegó a tener el significado restrictivo de ley positiva, la conceptualización de la φύσις como su opuesto podría estar apuntando a un marco normativo superior, no limitado a la norma concreta –y lógicamente de origen humano– de cada ciudad o comunidad.

La antítesis naturaleza-convención arraigó en la mentalidad científica griega gracias a las experiencias de los geógrafos, logógrafos y médicos. Los etnógrafos jonios fueron los primeros, quizás, en percibir las grandes diferencias en los modos de vida entre los griegos y los no-griegos (HEINIMANN 1980: 13-40), y reflexionaron sobre la relatividad de las normas de comportamiento así como sobre que cada pueblo considerase las propias como las mejores (Heródoto 3. 38; 8. 73). La medicina analizó la influencia del clima y de las condiciones naturales de cada región en la complejidad física de sus habitantes y también en los arreglos políticos, los cuales a su vez afectaban a la naturaleza de los habi-

tantes, haciendo que fueran diferentes respectivamente los de Europa o Asia (cfr. *Sobre los Aires*, 14-16)<sup>12</sup>. Pero ni unos ni otros plantearon la existencia de otro marco de justicia, universal y común, como referencia moral segura, sino que para todos la naturaleza era solo el marco físico e interactivo, y la ley una constante humana que, sin embargo, presentaba total variabilidad local.

Los primeros filósofos griegos eran físicos o fisiólogos, es decir intentaban desentrañar el origen de la φύσις, entendida de manera holística, y explicar la capacidad de mutación y movimiento del ser (STRAUSS 1953: 81-82; LAKS 2006: 7-13). Según la tradición, esa primitiva filosofía jonia llegó a Atenas de la mano de Arquelaos<sup>13</sup> quien, además, sería el primero en filosofar sobre cuestiones de moral. Poseen, pues, gran significación las noticias que mencionan que Arquelaos era discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates, constituyendo pues el eslabón necesario entre física jonia y ética sofística. En el terreno de la ética o de la política es en el que Arquelaos habría dicho que lo justo (τὸ δίκαιον) y lo vergonzoso (τὸ αἰσχρόν) no lo eran por naturaleza sino por ley (οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ: DK60 A1 y A2). Esta frase

12 POHLENZ (1953: 425-427) opinaba que la etnografía influyó en la medicina, y esta produjo el paso del concepto filosófico de φύσις del cosmos general al hombre. Cfr. NADDAF (1992: 27-29).

13 POHLENZ (1953: 431-433) afirma que Arquelaos era anterior al autor de los tratados hipocráticos más antiguos (*Sobre los aires, Enfermedad sagrada*).

puede significar que la naturaleza es neutral en relación con la moral. La cosmogonía de Arquelao, que conocemos de forma indirecta, explicaba el origen de las cosas a través de la mezcla de los elementos básicos. Pero, como Anaxágoras, Arquelao hablaba también de un *Noûs* o Intelecto (A4) que, aunque resultado de una mezcla, poseería capacidad directiva. Si bien los seres vivos participaban de ese *voûs* solo el hombre desarrolla la voz (A1: *φωνή*), lo que significa probablemente algún modo de sociabilidad primitiva y próxima aún a la de los animales (A4). La primera fase humana, extraordinariamente dura, era superada por la sociedad civil con la creación de “jefes y leyes” (A4). En ese estadio los hombres discriminarían ya entre lo justo y lo injusto. ¿Por qué los otros animales, que sí participan del intelecto, no llegan al concepto de lo justo? Seguramente Arquelao lo veía, sin más, como un asunto de evolución.

Que el ser humano había evolucionado muy lentamente desde una situación de total carencia es una idea de éxito en el s. V, pero algo que también expuso ya Jenófanes de Colofón (DK21 B18), un defensor del monoteísmo filosófico<sup>14</sup> (B23; B25) que, tempranamente (580-470 a.C.), criticó las versiones antropomórficas que los poetas daban de las divinidades. Pero tampoco Jenófanes, que reconocía que son los hombres los que, indagando

(*ζητοῦντες*), descubren lo mejor (*ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον*)<sup>15</sup>, y que no fueron los dioses los que se lo revelaron todo de una vez (B18), aclara en qué consisten esos descubrimientos, y si son meramente técnicos o también políticos y morales. En todo caso no parece que Jenófanes haya teorizado sobre una vida pre-humana o casi animal, y sobre el paso a la civilización, sino que solo indicó la progresividad del conocimiento para mejorar la vida material. Por otro lado, una divinidad con la fuerza de pensamiento que Jenófanes atribuye a su dios único, facultada con la que todo lo mueve (B25), parece que tendría que ser también un dios moralizado. No obstante, quizás Jenófanes no se planteó esa parte de la cuestión, es decir, la discusión sobre si habiendo un único dios debería existir una única justicia humana. La afirmación: “Esa a la que llamamos (*καλέουσι*) Iris es en realidad (*πέφυκε*) una nube purpúrea...” (B32)<sup>16</sup>, indica que su concepción sobre los mecanismos de la naturaleza es la propia de la fisiología de los primeros filósofos y no la de una naturaleza teleológica ni moralizada. Por tanto, es probable que en el terreno de la ética y de la política

14 NADDAFF (1992: 206) cree que Jenófanes escribió también un *Peri Phýseos*. Su dios era como el *arché* de la filosofía milesia, aunque inmóvil y motor inicial.

15 Cfr. B2 v. 14, *τῆς ἀγαθῆς σοφίης*, que considera superior a la fuerza. TUPLIN (1993) opina que el fragmento B18 más que exponer la oposición revelación divina / racionalismo humano, defiende una idea de progresión en el terreno del avance humano, aunque ello no significa que Jenófanes haya producido una antropología total.

16 KRAUS (1987: 145, n. 5) comenta que Jenófanes aquí se adelanta a Anaxágoras (DK59 B19).

fuera más convencional de lo que en principio pudiera creerse.

Quien sí parecería haber pensado en que la dinámica natural que todo lo rige debía explicar también la esencia del νόμος es Heráclito de Éfeso, contemporáneo, un poco más joven, de Jenófanes. Heráclito el Oscuro afirmó que el pensar (τὸ φρονεῖν) es común a todos (DK22 B113)<sup>17</sup>, aunque muchos pasan por la vida sin descubrir esa razón (λόγος) que todo lo explica (B1). Los que hablan con juicio (ξὺν νόμῳ) lo hacen basándose en eso que es común a todos (ξυνῶι πάντων) del mismo modo que la ciudad se apoya en la ley<sup>18</sup> [que es lo común], porque “las leyes humanas se nutren de una divina” (B114). Así pues, parece que para Heráclito la razón humana era una potencia de todos los seres humanos y que los capacitaría para descubrir una ley moral común. No obstante, Heráclito no emplea la expresión νόμος φύσεως, ley de la naturaleza, para denominar una supuesta ley moral universal, sino que al contrario afirma que mientras para la divinidad no hay más que cosas bellas y justas, el ser humano es

el único que diferencia lo justo de lo injusto (B102; cfr. B67), lo cual significa que los conceptos morales son propios del mundo social humano y no de la divinidad. Heráclito no defiende explícitamente la igualdad de los hombres; al contrario, el πόλεμος, rey de todo (B80)<sup>19</sup>, explica tanto que haya mortales e inmortales, como que haya libres y esclavos (B53). Cuando manifiesta desprecio hacia la mayoría necia, incapaz de captar el λόγος común, parece que Heráclito acomete un problema epistemológico, pero no ético ni político. Es llamativo, con todo, el uso del término νόμος para nombrar esa única ley divina que, por otro lado, es la mecánica natural de la lucha de los opuestos.

Examinaremos brevemente por qué Anaxágoras (500-428 a.C.) parece el responsable de una concepción de la φύσις omnisciente y teleológica (SCHUBERT 1993: 104-105). Su explicación de la composición del mundo material, formado por corpúsculos de materia en los que hay partes de todos los elementos o sustancias, es solo una idea un poco más sofisticada que las de sus antecesores jonios y, seguramente, la misma que recogió Arquélao (NADDAF 1992: 238-239). Su aportación es haber

17 GALLEGO y LÓPEZ (fr. 113, 408-409) citando a CASTORIADIS, señalan que Heráclito sostiene la racionalidad humana universal.

18 Cfr. B44: “es necesario que el pueblo combatiera por la ley como por la muralla...”. GIGANTE (1956: 52-53) dice que, en Heráclito, derecho positivo y ley divina se conciben de manera unitaria. En relación con el B114, GALLEGO y LÓPEZ (fr. 114, 409-411) recogen textos clásicos e interpretaciones modernas que confirman que Heráclito se refiere a la ley universal o común, para lo que se vale de una supuesta etimología que relacionaría νόμος y νόος.

19 Según NADDAF (1992: 215 y 219-220) la guerra significaría tensión de los opuestos antes que oscilación, de manera que el mundo en Heráclito sería eterno. No obstante, el hombre tuvo un inicio (B36) y su descubrimiento de la ley es histórico, lo que hace hablar a NADDAF de “progreso”. Mejor sería decir que en Heráclito todo es devenir, aunque sea cíclico. Cfr. GALLEGO y LÓPEZ (fr. 69, 311-313).



apelado al dualismo para dar solución a las conclusiones expuestas por Parménides sobre el ser. Es así como el Νοῦς, que está en todas partes (DK59 B11; B14) y no se mezcla con las demás cosas, es postulado junto al mundo material. El Νοῦς es causa motora (A56) y origen del cosmos (B13). Governa, ordena y conoce todo (B12). El Νοῦς es el único principio libre, situado aparte del mundo de la materia inerte, lo que incidirá en la concepción, novedosa a fines del s. V, de una φύσις necesaria, irracional, arbitraria y αὐτόματος (SCHUBERT 1993: 105, 110, 119). Anaxágoras concibe un progreso humano, debido a la ψυχή humana (B4) –capaz de experiencia, memoria, sabiduría (B21b)– y a la mano (A102), responsable del desarrollo técnico. Por tanto, parece que separó la necesidad del mundo físico de la racionalidad humana si bien no extrajo todas las consecuencias de sus planteamientos, que Arquelao apuntó al dar expresión a la polaridad moral / naturaleza.

Igual que Anaxágoras, Empédocles de Agrigento (490-430 a.C.) y Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) tuvieron que afrontar la visión parmenídea del ser inmóvil y uno. Empédocles sustituye la idea milesia de “nacimiento”<sup>20</sup> por la de unión y separación cíclica de los elementos, causadas por dos fuerzas, φιλότης y νεῖκος (DK31 B17), que atraen y separan eternamente a los cuatro elementos básicos. Empédocles quizás concibió una justicia única para todos los hombres (B135), pero

20 Por condición parmenídea, cfr. NADDAF (1992: 228-229).

no sabemos en qué medida esa justicia era natural y necesaria o, por el contrario, un producto totalmente humano. Es más lo que puede decirse de Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) cuya física regresa al monismo, si bien sus átomos, diferentes en forma y tamaño, y movidos según azar y necesidad, sustituyen al ser único de Parménides. Con estos presupuestos, nada haría esperar una ética humanista<sup>21</sup>.

Sin embargo, Demócrito parece haber teorizado sobre el origen de la sociedad humana basada en la existencia de algo divino en el hombre, que lo dota de νοῦς καὶ λόγος καὶ διανοία (DK68 B5). Probablemente la explicación sea que el alma o inteligencia humana estaba formada por átomos livianos y ligeros que se movían ágilmente (A28; A104, etc.) y penetrando en los órganos por los poros hacían posible el conocimiento a través de la percepción (A1, A77, A101). Por lo que respecta a los hombres originarios, al principio vivían desorganizados y de manera animal (ἀτάκτωι καὶ θηριώδει<sup>22</sup>), se dispersaban (σποράδην) para alimentarse, pero para defenderse de las bestias se vieron obligados a reunirse, debido a una especie de innata atracción de

21 Cfr. VLASTOS (1945 y 1946); HAVELOCK (1957: 119-123); EDMUNDS (1972: 352-357); MÜLLER (1980); NILI (1985: 76-89); NADDAF (1992: 246-246).

22 Exactamente los mismos términos que emplea Critias en *Sísifo* (DK88, B25, vv. 1-2: ἀτακτος ἀνθρώπων βίος καὶ θηριώδης), sin embargo añade “ὑπηρέτης”, servil, todo lo contrario de libre, como la consideraba Demócrito.



especie, la φιλαλληλία (B5; cfr. B164)<sup>23</sup>. En esa fase su vida era pobre, pero libre ya que todavía no existían formas de poder político: ni reyes, ni déspotas, ni arcontes. Es el descubrimiento del fuego el motor que conduce del estadio de carestía, inexperiencia y desorden, a etapas más complejas y refinadas; la práctica (χρεία) fue su maestra debido a la capacidad de aprendizaje del ser humano dotado de manos, razón y espíritu inquieto<sup>24</sup>. Demócrito no hace diferencias cualitativas entre las mejoras materiales y las políticas; ambas van encaminadas a lograr mejorar las condiciones de vida. El abandono de la libertad innata y la eventual delegación de soberanía en algún déspota, se hace en aras de una vida mejor y gracias a ese proceso del conocimiento que no es tanto innato como desarrollado por la necesidad (B198). La concepción democrítea de la ley y de la sociedad tiene algunos rasgos muy tradicionales y otros originales: la sociedad se cimienta en el hecho

---

23 Cfr. COLE (1990: 117-118). Las primeras asociaciones humanas se producen por necesidad, pero el aprendizaje altera la configuración del hombre y crea naturaleza, igual que la educación. Enseñanza y sabiduría sustituirían al azar y la necesidad. Según LANA (1950: 192) es una innovación de Demócrito aplicar la ley de atracción de los iguales al plano ético y político. CAPRIGLIONE (1983: 143) señala que la φιλαλληλία solo la menciona Tzetzes, no Diodoro, por lo que no le parece democrítea. Sin embargo es la única diferencia entre ambos textos y no parece que sea incompatible con el texto de Diodoro.

24 Cfr. Anaxágoras (DK59 A102) como posible inspiración. Así: CAPRIGLIONE (1983: 152).

de que sus miembros comparten los mismos intereses (B 107; cfr. B 186); las leyes quieren el bien (εὐεργετεῖν) de los hombres y lo producen si estos las obedecen (B 248; cfr. 245), pero es la concordia (ὁμονοίης) la que asegura la εὐδαιμονία (B 250). Es como si la sociedad humana se originara por un prosaico interés común (la supervivencia) y se elevara luego desde una ἀπειρία hacia la mejora de sus condiciones de vida y a la comprensión de lo que es la justicia, como única vía hacia la paz y prosperidad. Es, pues, la ἀνάγκη la que genera la vida en común y la ley.

No nos interesa tanto si Demócrito era un demócrata<sup>25</sup> cuanto que su concepción del “estado de naturaleza” no es la hobbesiana guerra de todos contra todos. Por eso, tampoco necesita fundamentar la ley y la sociedad política en la preservación del innato derecho individual a la supervivencia. Con un planteamiento muy tradicional, su noción de bien común se basaba en la subordinación personal a la ley establecida por los antiguos legisladores o por la costumbre; pero no explica cuál es la fuente última del derecho.

---

25 En B267 reconoce que por naturaleza, φύσει ... οἰκίηιον, el mando pertenece a los mejores; los fragmentos B67 y B68 están inspirados en un espíritu elitista que, en principio, no implicaría rechazo de la democracia. Pero en B251 muchos ven su apuesta democrática cuando en realidad lo que afirma es preferir la libertad que proporciona esta, a la esclavitud unida a una hipotética εὐδαιμονία que derivaría de la δυναστεία.

En suma, la φιλαλληλία originaria o la posterior ὁμόνοια cohesionan las asociaciones humanas. La primera es propia de una fase de humanidad escasamente desarrollada (B 5) y sin conciencia moral<sup>26</sup>, mientras que los hombres más evolucionados son ya libres para elegir su aceptación o rechazo de las leyes<sup>27</sup> y, por tanto, responsables de ello. La idea de que es el interés compartido<sup>28</sup> (B 107) lo que asienta la cohesión social excluiría al azar como origen de la sociedad política<sup>29</sup>. En todo caso, para Demócrito, los νόμοι no son reflejo de la necesidad cósmica.

---

26 LANA (1950: 189) opina que θηριώδης es una contaminación procedente del *Sísifo* de Critias. En el *Sísifo* (Critias DK88 B25 vv. 3-13), el hombre primitivo no conocía “ni premio para los buenos, ni castigo para los malvados”. Las primeras leyes humanas fueron meramente punitivas, y la “invención” de los dioses por algún sabio es lo único que posibilitó la interiorización del sentimiento moral a causa del temor.

27 Las ideas sobre el esfuerzo que requiere la educación (cfr. B179) hacen pensar en que Demócrito concibe al ser humano dotado para la libertad, pero la noción de que lo que es igual entre sí se atrae mutuamente, y que las asociaciones de animales o de hombres se realizan por ese motivo (B164), apuntaría hacia la noción de necesidad. No obstante, Demócrito participa de una línea de pensamiento propia de su época: la educación (διδασχῆ) tiene el poder de transformar al hombre (B33).

28 COLE (1990: 117).

29 VLASTOS (1946: 57) cree que fue Demócrito el primero en interpretar la evolución biológica y cultural por la necesidad, excluyendo la teleología que, por ejemplo, se da en Anaxágoras.

Los sofistas, coetáneos de Anaxágoras, Arquelaos o Demócrito, se ocuparon exclusivamente de cuestiones éticas, políticas, lingüísticas o retóricas<sup>30</sup>. Otro contemporáneo de todos ellos es Sócrates, quien rompió con las enseñanzas de Anaxágoras (Platón. *Fedro*, 98bc; 99c), igual que combatió el relativismo sofista en relación al concepto de ley. Para él, si la ley era un convenio entre humanos y un artificio fruto de la historia particular de cada pueblo, su estatus quedaba al albur de una naturaleza humana (φύσις) completamente libre y orientada hacia su complacencia. Solo Aristóteles, un siglo después, llegaría a formular un νόμος κοινός (*Retórica*, 1368b 6 ss.; 1375a 27-29; 1376b 1 ss.), muy parecido a la noción del iusnaturalismo moderno, ya que para el Estagirita existen unos principios de justicia común que el λόγος humano puede descubrir (*Política*, 1253a 14-18) y que no siempre coinciden con las leyes concretas de cada lugar (cfr. *Ética a Nicómaco*, 1134b 18 ss.)<sup>31</sup>.

Seguramente, el más importante sofista sea Protágoras, algo mayor que Sócrates, y al que este aborda en el *Protágoras* platónico. El encuentro, que versa sobre la posibilidad de que la virtud política sea transmitida, da

---

30 Cfr. NADDAF (1992: 291-299) sobre la epistemología sofista. La φύσις para ellos era todo aquello que tenía origen en el universo físico, y estaba fuera del terreno de la moral, y todo lo que debe su creación al ser humano lo consideraron dentro del ámbito del νόμος.

31 Cfr. MILLER JR. (1991 y 2006), RUSSELL (1999), BURNS (1998) y SANCHO ROCHER (2007).

pie a que el sofista narre una parábola –“como un anciano habla a los jóvenes” (320c)– que resume la diferencia cualitativa, entre las técnicas que procedían de Prometeo (321cd), y la δίκη y la αἰδώς, que vienen de Zeus, y estaban distribuidas entre todos los seres humanos (322c). En el mito, el estadio primitivo del hombre (321c 5-6) se caracteriza, como en Demócrito, por la ἀνάγκη o estado de carencia total, pero las diferencias entre los humanos y los animales son esenciales para el sofista: la humanidad se defiende de la naturaleza y de las bestias mediante esfuerzos creativos –técnicos y políticos–, los ἄλογα mediante las δυνάμεις con las que nacen dotados para la supervivencia (320dc). Los hombres, que vienen a la vida desprovistos de todo, inventan gracias al fuego prometeico las estrategias orientadas a la vida<sup>32</sup> y, como estadio final y diferente, tras haber experimentado los efectos de la injusticia, instauran la política –la suma de prudencia más justicia– que deben además enseñar a todos los nuevos miembros de la comunidad (322d)<sup>33</sup>. El ser humano, en Protágoras,

posee el potencial para aprender –para aprender la técnica y para aprender la moral– de ahí la teoría protagórica del castigo (323c-324b) pero, a diferencia de otros saberes, los principios morales deben adquirirlos todos los hombres porque son imprescindibles para que haya ciudades, es decir para la vida civilizada.

---

ni en Esquilo; y que la preocupación que muestra Protágoras por subrayar la ἰσότης y la σωτηρία indican una concepción teleológica propia de la física jonia y del Νοῦς de Anaxágoras. DREHER (1983: 9-24) opina que el λόγος propio de la naturaleza humana se incluye en los dones de Prometeo, mientras los regalos de Zeus representan la creación del estado –de cualquier estado, no necesariamente el democrático ya que el reparto igual de justicia y pudor no implica igualdad política–. El orden que posibilitan las nociones morales salva a los hombres, como las donaciones de Epimeteo salvan a los animales. CAPPELLETTI (1987) habla de una fase epimeteica, que es la biológica; una prometeica, la de la técnica, que ya pertenece al νόμος humano; y la de Zeus, que representaría una especie de contrato social al estilo de Rousseau. SIHVOLA (1989: 87) sostiene que en Protágoras, la técnica política no es un don natural, sin embargo es posible adquirirla gracias al talento y al esfuerzo. También defiende (98-101) que el mito puede ser interpretado como una manera de expresar una teoría general de la naturaleza humana racional (Prometeo) y social (Zeus), por eso el sofista no pondría gran énfasis en el carácter gradual entre los dos aspectos. Para SHORTRIDGE (2007: 17-18), Protágoras no hace una diferencia entre naturaleza y convención, ni habla de conflicto entre naturaleza y virtud. La virtud es una elección basada en una predisposición y los νόμοι, aunque convencionales, no son meramente artificiales porque enseñan a los ciudadanos a no violar las virtudes políticas.

32 Dice “vivían dispersos, ya que no había ciudades” (ᾠκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν; 322b 1) lo que no puede significar aislamiento individual ya que usan la voz, ponen nombres a las cosas, y dan culto a los dioses, todo lo cual parece presuponer cierta sociabilidad mínima. Cfr. NICHOLSON y KERFERD (1982) sobre el significado de σποράδην: en lugar de hombres aislados, puede interpretarse una forma de sociedad prepolítica (familias o grupos no procreativos).

33 Cfr. Joos (1955: 67 y 74) señala que la diferencia cualitativa no aparece ni en Hesíodo

Cabe, pues, cuestionar en qué medida la idea de “progreso” está presente en este y otros pasajes semejantes y de la misma época. Contra tal lectura, se puede argüir que lo que explícitamente es presentado como un *μῦθος* por Protágoras podría interpretarse también de manera analítica. En ese caso, la denominada fase de Zeus, no lo sería en sentido temporal sino que constituiría una reflexión sobre el desarrollo moral del individuo como fundamento necesario de la asociación política<sup>34</sup>. La noción de “contrato” presupone individuos, libres por naturaleza y soberanos de sí mismos, que siguen siéndolo en sociedad. Individuos capaces de pactar la forma del soberano y la fuente de la ley; de instituir el estado renunciando condicionalmente a la situación de naturaleza. Si pretendemos aplicar a la antigüedad griega esta idea de “progreso”, distinta a la experiencia del perfeccionamiento técnico, tendremos que encontrar plasmada la noción de individuos que en estado de naturaleza son igualmente libres, y la de leyes redactadas para respetar esa igualdad natural. Del texto de Protágoras no podemos deducir estos extremos. Este pasaje solo plantea la necesidad de que en la polis ‘todos’ los ciudadanos posean ‘iguales’ virtudes sociales (prudencia y justicia). Para el de Abdera, las leyes eran hallazgo

34 MULGAN (1979: 127; 1984: 13) entiende que las teorías griegas sobre un contrato social no se ocupaban de explicar cuáles eran los límites de actuación de la ‘ley’, en el sentido de ‘Estado’, sino de justificar la institución de las leyes en términos de la explicación de su origen.

de legisladores sabios (Platón. *Protagoras*, 326d), y la noción de lo justo podía cambiar según las circunstancias (Platón. *Teeteto*, 167c). Pero nunca se refiere a los derechos del hombre natural y a su conservación en el marco político. Ciertamente técnica y política son dos mundos diversos para el sofista, pero en ambos el individuo alcanza solo un conocimiento relativo, pues ha de basarse en su percepción (166d)<sup>35</sup>. Con todo, Protágoras encomiaba a los oradores que hacían ver lo beneficioso como justo, y no al revés (167c)<sup>36</sup>, por lo que podemos decir que su relativismo moral no cae en el nihilismo.

Otros ejemplos paralelos, eventuales expresiones de la noción de progreso<sup>37</sup> no son más que la constatación

35 La famosa *FHM* (DK80 B1) expresa la idea de un conocimiento experimental y subjetivo (cfr. GLIDDEN 1975), lo que en el plano de la ética y de la política significa que sobre cualquier asunto al menos hay dos *lóγοι* enfrentados (B6a) y que siempre es posible mediante la argumentación hacer triunfar aquel argumento que en principio está en inferioridad de condiciones (B6b).

36 Recuérdese que la idea de beneficio de las leyes aparece ya en Demócrito, y que Antifonte lo negará.

37 DE ROMILLY (1966: 158 y 182) señala que la corriente de pensamiento progresista es propia de la sofística, y ve en la noción de naturaleza humana de Tucídides, una vuelta al tiempo cíclico. EDELSTEIN (1967: 35-36) habla incluso de querrela en el s. V entre primitivistas y progresistas; DODDS (1973: 3) sostiene que la idea de progreso solo triunfó en el s. V, y tenía que competir con las más tradicionales de un pasado idealizado (Edad de Crono) o de un tiempo cíclico. Este autor (9) considera, como padres de las teorías que se reflejan en la

de lo mismo. Todos ellos elogian las mejoras en la agricultura, la medicina, la navegación, la adivinación, pero exhortan al hombre a tener presente sus limitaciones. El Titán Prometeo de Esquilo encarna al ser humano que, en su osadía, pretendiendo poder vencer el poder superior de Zeus, ha enseñado a los hombres primitivos las artes para la supervivencia pues, antes de eso, “todo lo hacían sin conciencia” (*Prometeo encadenado*, v. 456). Aunque, al experimentar su triste destino, exclama: “con mucho la ciencia es muy inferior a la necesidad” (514). La advertencia tradicional contra los excesos de confianza o soberbia, son también el fondo de la exhortación del coro de la *Antígona* de Sófocles (vv. 331-375) que, tras ensalzar la capacidad para idear recursos que posee el hombre –quien incluso ha desarrollado por sí mismo (ἐδιδάξατο, 356) el lenguaje y el pensamiento– afirma que este no puede escapar a la muerte (361-362) y está obligado a someterse a las “leyes locales” (367) y a “la justicia jurada de los dioses” (368)<sup>38</sup>. En muy parecidos términos se expresa Teseo ante Adrasto (Eurípides. *Suplicantes*, vv. 195-218): a

los dones de un dios benéfico se debe que los humanos hayan dejado atrás una vida propia de los animales (201-203); pero enumerar esos bienes no es más que el prelude de la crítica que esgrime contra Adrasto, al que acusa de haber deshonrado las leyes de los dioses (230-231): “¿Es que nuestra mente anda buscando ser más poderosa que dios y, por tener arrogancia, nos creemos más sabios que los inmortales?” (216-218). Ninguno de estos poetas concibió la posibilidad de que los seres humanos, en su escalada de progresión técnica, se hubieran dotado de un marco jurídico que tuviera como categoría central al ser humano tal que individuo anterior a la sociedad.

Puesto que la justicia, la ley y la política eran concebidos por los sofistas como frutos históricos de la experiencia humana y, por tanto, convencionales y arbitrarios<sup>39</sup>, los poetas, con intención de corregir esas ‘desviaciones’, insistían en la necesidad de aferrarse a las nociones tradicionales acerca del vínculo entre las leyes de la ciudad y los mandatos de los dioses<sup>40</sup>. La misma noción anaxagórica de naturaleza animada fue aplicada por algunos al desarrollo de una concepción

---

tragedia, a Anaxágoras, Arquelao, Demócrito y Protágoras. Cfr. también el controvertido libro de HAVELOCK (1957: 52 ss.) y la lectura escéptica de STRAUSS (2007 [1959]). Y en esa última línea también: DEN BOER (1986) y LECLERC (1994).

38 En esta tragedia es más significativo aun el tema de los límites por cuanto la heroína proclama la superioridad de las leyes eternas no escritas, les leyes divinas (vv. 450-460), por encima del κήρυγμα del tirano Creonte (vv. 192, 203, 454).

---

39 Para STRAUSS (1953: 119) las tesis convencionalistas en la sofística fueron formuladas para cuestionar el carácter de la sociedad civil.

40 Cfr. el fragmento del *Sísifo* atribuido a Critias (DK88 B25). Para el choque de las creencias populares con las teorías ‘modernas’ y las actitudes irreverentes de la nueva generación educada por los sofistas: HUMPHREYS (1986); MUIR (1985) y MEIJER (1981).

nueva de la condición humana. Antifonte es quien probablemente mejor vio las consecuencias de los presupuestos establecidos por Anaxágoras. En tres extensos fragmentos papiráceos pertenecientes al tratado *Sobre la Verdad*<sup>41</sup> podemos leer una opinión original sobre la polaridad ley-naturaleza. Las cosas de la naturaleza, dice Antifonte, son “necesarias” (ἀναγκαῖα; B44a col. 1) e innatas (φύντα; col 2), mientras que las disposiciones de las leyes<sup>42</sup> no son sino acuerdos entre los humanos (ὁμολογηθέντα col. 1 y 2) y ataduras de la naturaleza (δεσμὰ τῆς φύσεως; col 4) y de lo que es conveniente para ella (ξυμφέροντα)<sup>43</sup>. Lo que es beneficioso para la naturaleza del individuo debería

quedar libre (ἐλεύθερα; col. 4) de esas restricciones<sup>44</sup>. Esta idea de naturaleza libre da a la φύσις una entidad autónoma desconocida anteriormente. Su definición de justicia es la tradicional ya que no rebate que justicia sea cumplir con las leyes de la ciudad<sup>45</sup>; pero para él las leyes son incapaces de beneficiar al ser humano porque, la mayor parte de las veces, van contra lo que conviene a la naturaleza [del hombre]. Por tanto, para Antifonte solo las cosas naturales son beneficiosas, justamente por “ineludibles” (ἀναγκαῖα).

En el fragmento ‘b’ algunos intérpretes vieron una afirmación de la igualdad natural de los seres humanos<sup>46</sup>. Recordemos que el iusnaturalismo habla de un derecho natural y universal que ampara a todos los hombres. Lo primero es que Antifonte nunca menta la justicia o las leyes de la naturaleza, sino por un lado la natu-

41 Cfr. el estado de la cuestión sobre el hallazgo, la autoría y al adscripción a esta obra en GAGARIN (2002: 63-65) y PENDRICK (2002: 315-318).

42 Cfr. PENDRICK (2002: 319) para el significado de νόμος y νόμιμα, indistintamente leyes escritas y positivas; y el de φύσις, como naturaleza humana, en consonancia con lo habitual en el s. V. Según GAGARIN (2002: 66-71), φύσις tiene en Antifonte el significado concreto de cualidades fisiológicas y condición humana básica. La φύσις en sí no tiene normas. El νόμος le impone normas en áreas que la φύσις deja desreguladas. Ambos campos producen sus ventajas, pero las que derivan de la naturaleza son coartadas por el νόμος.

43 WALTHER (2002: 46-47), sostiene que Antifonte no es un defensor del derecho natural, para él hay una sola ley y es convencional. Así lo ve también NILL (1985: 54-55), quien opina que lo que dice Antifonte es que lo que realmente es desventajoso es no tener en cuenta la φύσις. MORRISON (1976: 530), sin embargo, afirma que Antifonte desacredita los significados tradicionales de los términos “justicia”, “bárbaro” y “griego”, y

frente a ellos postula “lo conveniente a la naturaleza” y “el hombre”.

44 PLÁCIDO (1989: 31) señala la aparente contradicción de que los términos de necesidad con los que se describe a la naturaleza, la liberen de las ataduras de la ley. PENDRICK (2002: 335) lo explica diciendo que lo ventajoso para el individuo lo determina la naturaleza humana.

45 Según GAGARIN (2002: 73-78, cfr. 96-97), Antifonte estaría planteando un problema aporético: cómo ser justo cumpliendo con la exigencia de dar testimonio verdadero y a la par no causando daño a quien no nos lo ha hecho, y tampoco a nosotros mismos. Su crítica al νόμος es un cuestionamiento a la moralidad tradicional.

46 Como comenta PENDRICK (2002: 351), la adición del *P.Oxy.* 3647 al *P.Oxy.* 1364, lo hizo imposible.

raleza, por otro la justicia o las leyes. Y en este fragmento ‘b’ habla de que los seres humanos tienen las mismas necesidades biológicas<sup>47</sup> (col 2) pero no que todos estén amparados por un mismo derecho natural. La igualdad de griegos y bárbaros se limita a que ambos se atienen a leyes convencionales y arbitrarias<sup>48</sup> (cada uno reverencia las suyas y desprecia las lejanas), y en eso ambos son bárbaros respecto del otro. Estas manifestaciones son perfectamente compatibles con, por ejemplo, postular diferentes nociones de justicia para individuos con diferencias físicas o intelectuales.

Así pues, los fragmentos del *Sobre la Verdad* presentan un Antifonte de un claro individualismo asocial<sup>49</sup>, imagen que se ve algo matizada a través de los fragmentos del tratado *Sobre la*

*Concordia*, en los que aparece como escéptico hacia las leyes y moral tradicionales como vía para alcanzar la felicidad<sup>50</sup>. Quizás postulase, como criterio alternativo de comportamiento, la deliberación personal sobre “lo conveniente” (cfr. B54) lo que, a algunos intérpretes, les lleva a plantear que para este sofista la utilidad y el beneficio eran, más que las leyes positivas, la única base seria para la concordia social<sup>51</sup>. Si Antifonte hubiera sido una especie de ‘utilitarista’ quizás sí estaría en la vía de redefinir un derecho basado en el derecho a la autopreservación, si bien lejos de haber formulado su universalidad como fundamento de las garantías individuales.

En la naturaleza basó su singular concepción de la igualdad Hipias (*ap. Platón. Protágoras*, 337cd), un concepto restrictivo que se aplica exclusivamente a los hombres que constituyen la cúspide del saber en Grecia y que están en ese momento en la casa de Calias

47 DECLEVA CAIZZI (1986: 65-67) dice que la  $\text{ισότης}$  de Antifonte es biológica, no de la  $\text{φύσις}$ ; cfr. también UNRUH (2002: 63-65). Una posible interpretación del pensamiento de Antifonte es que una ética cuyo principio fuera la maximización del beneficio estaría necesariamente basada en la explotación de las capacidades intelectuales individuales y en el reconocimiento de grandes diferencias. Pero Antifonte exhorta también a la obediencia como vía para educar la  $\text{φύσις}$  en la niñez y que esta no sea dañina en la edad adulta (79-80).

48 Como dice PENDRICK (2002: 354), Antifonte sostiene que una postura chauvinista respecto de los  $\text{νόμοι}$  propios es responsable de que se hagan distinciones que no tienen su base en la naturaleza.

49 Cfr. ‘a’ col. 1, donde aconseja saltarse las leyes en ausencia de testigos, lo que hace pensar a PENDRICK (2002: 325) que Antifonte ignora la creencia popular en el castigo divino de la trasgresión oculta.

50 MOULTON (1974: 135-136) afirma que Antifonte implícitamente está planteando la insuficiencia del  $\text{νόμος}$  para realizar la justicia. Según BIGNONE (1976), la justicia para Antifonte no podría ser formal ni convencional, sino que tendría que fundarse en la conveniencia y la concordia. Cfr. también PENDRICK (2002: 320).

51 WALTHER (2002: 52-54) califica de “utilitarista” la ética de Antifonte, y afirma que para él una vida orientada por la naturaleza no se opondría a una vida altamente orientada por la legalidad (55). Así también UNRUH (2002: 75). BIEDA (2008: 37 y 39) habla de una “resignificación” por Antifonte de los adjetivos ‘justo’ e ‘injusto’; y de que su investigación le lleva a un “utilitarismo férreamente naturalista”.



en Atenas<sup>52</sup>. Sirviéndose de la antítesis convencional, pone por delante la igualdad natural de los sabios sobre las diferencias que imponen las leyes de cada ciudad y, apelando al principio de atracción de los iguales, fundamenta la mutua exclusión de los hombres sabios y de los vulgares. Mientras Antífote decía que las imposiciones de la ley eran ataduras para el desenvolvimiento de la naturaleza (sin discriminar en ese sentido a sabios e ignorantes), Hipias llama tirana a la ley<sup>53</sup> por forzar más allá de lo natural las acciones humanas. En *Memorables*, recoge Jenofonte (4. 4. 5-25) una conversación con Sócrates en la que Hipias también muestra desconfianza hacia las leyes escritas o convencionales (14) si bien llega a un acuerdo con su interlocutor sobre la superioridad de las no-escritas y universales (19). La supremacía se evidencia porque no cumplirlas conlleva el castigo (24). Hay que señalar que ambos se refieren a las leyes divinas, y no a las de una naturaleza amoral. También en el *Hipias Mayor* (Platón. 284de) manifiesta dudas sobre la capa-

cidad de las leyes positivas de realizar lo justo. Se podría concluir que Hipias no veía vínculo esencial entre derecho positivo y leyes divinas; ni entre legislación de la ciudad y presupuestos naturales. Su naturaleza no podía ser fuente de una igualdad de derechos.

La postura de Calicles no es en absoluto equiparable a las de los dos sofistas anteriores, si bien también se fundamenta en la antítesis naturaleza/ley (Platón. *Gorgias*, 482e). En primer lugar, rechaza explícitamente la definición tradicional de justicia como cumplimiento de la legalidad (484a). En segundo, y como consecuencia de lo anterior, Calicles opone a la ley de la ciudad –que es impuesta por los peores y muchos (483a), a la minoría de los mejores<sup>54</sup>– una ley superior, una *ley de la naturaleza* que da el poder a los más fuertes (483e). Es esta una expresión poco empleada por las fuentes que conocemos<sup>55</sup>. En Tucídides, los atenienses del diálogo de los melios afirman que hay una naturaleza necesaria (ὅπὸ φύσεως ἀναγκαίας)

52 GIGANTE (1956: 147-149) e ISNARDI PARENTE (1975: 9-12) sostienen que la afirmación de Hipias corresponde a una igualdad por naturaleza.

53 Igual en el *Sísifo*, vv. 6-7: “la justicia tirana de todos...”. Hipias parafrasea un conocido fragmento (169 SNELL) de Píndaro que también conoce Heródoto (3. 38), y que Platón recoge en el *Gorgias* (484b), donde es empleado para debatir la “ley del más fuerte”. Cfr. OSTWALD 1965, que demuestra que Píndaro no conoce la oposición νόμος-φύσις, y que cada interpretación citada puede ser diferente, si bien todas comparten la conciencia de esa divergencia.

54 OSTWALD (2005: 49) sostiene que las cualidades que Calicles atribuye al νόμος son las que corresponden al principio de soberanía popular.

55 Cfr. MENZEL (1964: 32). PENDRICK (2002: 323) sostiene que la expresión es creación de Platón y que no aparece hasta el *Gorgias*, sin embargo Tucídides parece que la conoce. No creo, por otro lado, que Trasmaco (Platón. *Repeública*, 338ce-339a) defienda ese derecho del más fuerte. Este sofista se lamenta del comportamiento de quienes tienen capacidad de dictar lo justo porque elaboran leyes que no buscan el bien común sino el del sector social o individuo que las respalda(n).

o, dicho de otro modo, un νόμος que ellos no han establecido y que seguirá vigente cuando ellos no estén (5. 105. 2)<sup>56</sup>. Tal ley no es un mandato sino una constatación: el más fuerte tiene siempre el poder (cfr. *Gorgias*, 483c). Para los atenienses de Tucídides se trata de un acontecer regular, o como diría Aristóteles, de lo que sucede las más de las veces. No tiene, pues, rango moral, y el término νόμος le cuadra mal. Sin embargo, Calicles incide en la connotación ética al emplear la expresión “lo justo por naturaleza” (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον, 484b; cfr. 488b), otorgando comportamiento moral a la necesidad. A diferencia del objetivo de Antifonte que sería el de no hacer ni sufrir daño, no contraviniendo los principios de una naturaleza liberada, Calicles o los atenienses manifiestan su ambición ilimitada de poder lo que les encamina por una vía de autodestrucción<sup>57</sup>. Las posturas de Calicles y de Hipias se parecen en que las diferencias que valoran ambos son las del intelecto (489c, e), aunque el personaje platónico del *Gorgias*, que representa no tanto a un intelectual como a un hombre de acción<sup>58</sup>, no se refiere a la

superioridad de los sabios sino a la de los gobernantes (491b), que se enseñorean del poder en su beneficio y contra el interés de la mayoría. La naturaleza humana de Calicles es promotora de desigualdades e impone su ‘justicia’ nueva y terrible.

Hobbes, que estuvo muy influenciado por la lectura de Tucídides, es el primer proponente moderno de una teoría del contrato social. Su concepción del motor del comportamiento humano depende mucho de la del historiador griego. El compacto tendría que evitar la lucha de todos contra todos. Sin embargo, ni Tucídides ni Hobbes fueron defensores de tesis como las de Calicles, sino que al desconfiar de que los hombres pudieran convivir en paz debido al choque de sus respectivas pulsiones, coincidían en preferir el poder que ejerciera un individuo capacitado, con la aceptación de la mayoría<sup>59</sup>. La segunda versión moderna del contrato social tiene su origen en Rousseau y parte de la idea optimista de que, en estado de naturaleza, los hombres eran libres e iguales, y estaban movidos tanto por el instinto de preservación como por la compasión. La razón y la necesidad lo conducirían a un contrato originador

---

56 Cfr. *HCT* (vol. IV, 173-174) donde se destaca que lo significativo en la expresión es la antítesis entre θέντες y κειμένω. SAXONHOUSE (1978: 479) interpreta que Tucídides es muy crítico hacia este comportamiento.

57 También la figura de Eteocles en las *Fenicias* (vv. 524-525; cfr. 531-540) de Eurípides encarna la ambición y falta de cálculo prudencial que representan Calicles (492b) y los atenienses de Tucídides (5. 105).

58 Es muy acertada la interpretación que hace BULTRIGHINI (2005) de Calicles como

---

el prototipo de político democrático de dimensiones tiránicas y, de hecho, despreciativo hacia el δῆμος.

59 Cfr. MITCHELL (2008) en relación al Pericles tucídideo. Para un análisis de la teoría hobbesiana del pacto y del estado (o “Sobrano”) en contraste el *télos* de la polis en Aristóteles, cfr. BERENT (1996).

del estado<sup>60</sup>, el cual ha de ser democrático si copia la libertad e igualdad naturales<sup>61</sup>. No es legítimo aplicar esta concepción a cualquier manifestación en los textos clásicos sobre el origen natural del hombre o su paso a la vida civilizada.

Pocas veces expresamente los antiguos griegos emplean un término como *συνθήκη*, que suele interpretarse como contrato social o compacto. Licofronte, si nos atenemos a Aristóteles (*Política*, 1280b 8), habría sostenido que la ley es “una garantía de la justicia recíproca” lo que para el Estagirita significaba un simple “acuerdo” (*συνθήκη*)<sup>62</sup> y, por

tanto, incapaz en sí de hacer buenos o malos a los ciudadanos porque, al parecer, Licofronte nada diría del objetivo de las leyes. El mismo defecto veía Platón en la síntesis que ofrece Glaucón, en *República*, de las teorías de muchos otros quienes, como Trasímaco (358ce-359b), opinaban que los hombres llegaron a “establecer leyes y acuerdos entre sí” después de haber sufrido injusticias recíprocas, y adquirir conciencia de la propia debilidad<sup>63</sup>. El pasaje constituye un resumen de diversas opiniones matizadamente divergentes como las que ya hemos comentado, Glaucón añade a lo anterior que, según los referidos pensadores, el fuerte no necesita someterse a pactos, ni los pactos que establecen la justicia son capaces por sí solos de hacer el bien. Antifonte, como hemos visto, también consideraba las leyes inferiores a la naturaleza, por ser aquellas el resultado de acuerdos (*ὁμολογηθέντα*, col. 1 y 2). La idea de que las leyes sean producto de acuerdos

60 Cfr. VILLAVERDE RICO (2008: 138-139) para el significado ambiguo de pacto social en Rousseau quien, además de creer en su existencia real, diferencia el contrato histórico, origen de las desigualdades reales, y uno utópico e ideal que daría pie a la república virtuosa de hombres iguales.

61 STRAUSS (1953: 252-294). Pero, como señala STRAUSS, Rousseau no está pensando en una igualdad democrática que haga iguales a todos sino en dar derecho de voto a las clases medias de propietarios pero no a “*la canaille*”.

62 VOELKE (1983: 203) señala que Aristóteles veía un ‘pacto’ donde Licofronte decía ‘garantía’. MULGAN (1979) responde negativamente a la cuestión de si Licofronte formuló una teoría del contrato social propia del liberalismo, en el sentido de limitar el campo de acción estatal. Para él, sería Aristóteles quien vio en las teorías contractualistas clásicas, una limitación conceptual respecto a los fines elevados que él concebía en la polis. Interesante es el comentario sobre la noción de “contrato” de Licofronte que hace BERENT (1996: 50-59), pues acepta la puntualización de MULGAN pero insiste en que proteger el ámbito individual es parte de la buena vida. Por tanto, interpreta que la *κοινωνία* (polis) de Aristóteles, cuyo fin es

la virtud, presupone tener solucionadas las necesidades de seguridad, lo que en general formaba parte del ámbito privado, al no ser la polis un Estado.

63 KAHN (1981) conecta la noción de convencionalidad de la ley con la hipotética teoría del contrato, implícita en las elucubraciones sobre el origen de la civilización humana. Sin embargo, la aceptación individual consciente no se manifiesta en ningún texto. Un pasaje interesante al respecto es el diálogo de Sócrates con las Leyes de Atenas en el *Critón*. Sócrates no se refiere nunca a un pacto entre hombres iguales para establecer leyes (o el poder de uno, o la *πολιτεία*) sino a un acuerdo (50c; 51e; 52c; d; 54c) entre él –o cualquier otro individuo de Atenas– y las leyes de la ciudad o, lo que es lo mismo, la polis.

y, por ende, convencionales es lo que determina su relatividad. Pero nadie tenía en mente un “contrato social” fundacional<sup>64</sup>, solo discutían sobre la fuente del derecho positivo y su legitimidad. Para Platón, o para Aristóteles, las leyes habían de tener un origen más elevado que el acuerdo si estaban destinadas a producir el bien; se asentaban, pues, en una justicia moral y natural. Para ellos la vida política era la única capaz de proporcionar al hombre los elevados fines a los que este aspiraba. No tuvieron la necesidad de plantearse si el individuo estaba o no por encima del bien de la comunidad.

Un texto algo posterior, síntesis de los problemas que afrontaron los sofistas y de la conciencia de la necesidad de anclar la ley en algo más profundo que un pacto de supervivencia es el denominado *Anónimo de Jámblico* (DK89)<sup>65</sup>. En este autor, la naturaleza y el esfuerzo se conjugan en el ser humano para alcanzar los fines más nobles (1. 2), los cuales solo se pueden obtener si se actúa con justicia y dentro de la ley (3. 1)<sup>66</sup>. La incapaci-

dad del hombre para salvarse aislado le obliga a vivir en comunidad, lo que es fuente de los avances técnicos y de la invención de las leyes (4. 1). Pero la legalidad, no es una atadura sino que es beneficiosa (ὠφελούσα) desde el punto de vista económico (7. 1-2; 12-13) y, además, produce libertad (13)<sup>67</sup> la cual, por tanto, no es originaria en el ser humano. La superioridad de la multitud que respeta las leyes sobre el hipotético hombre adamantino o tiránico (6. 2-5) es otro indicio de la preferencia del autor por la polis y las leyes.

La necesidad, que en la mentalidad griega caracteriza los orígenes humanos, frena la conceptualización del hombre como libre por naturaleza y ello hace innecesaria la noción de contrato entre iguales como fundamento de la sociedad civil. Alcídamente, un sofista del s. IV, decía en el discurso *Mesénico* “la naturaleza no hace a nadie esclavo”; se trataba de una crítica del derecho positivo (CASERTANO 1971: 275-276), que seguramente no se justificaba en algo así como: ‘porque todos los hombres nacen y permanecen libres por naturaleza’. Debido a la circunstancia en que se defiende esta

---

marse ni que el autor sea defensor de la ley natural, ni que lo sea de la democracia, pero considera que las leyes y la justicia tradicionales son irrenunciables.

64 Cfr. PENDRICK (2002: 324-325) en relación con ὁμολογηθέντα en Antífonte.

65 La mención de la ἐγκράτεια (4. 1), hace pensar a GIGANTE (1956: 177) que el autor conoce ya la literatura socrática.

66 MENZEL (1964: 38-39) señalaba que este texto rebatía las tesis del derecho natural expuestas por Calicles. CASERTANO (1971: 247-251) cree que, en el texto, ley y justicia están ligadas a la necesidad social del hombre. DREHER (1983: 18-28) ve una inspiración protagórica en el fragmento, y cree que la unión de los hombres y la adopción de leyes son producto de la necesidad. Para HOFFMAN (2002: 155-156), no puede afir-

67 HOFFMAN (2002: 147, 153, 155) cree que la relación individuo / Estado es central en este fragmento anónimo, por lo que propone una reordenación de los capítulos de tal manera que la redacción refleje el paralelismo. Subraya HOFFMAN la defensa que hace el *Anónimo* del papel del Estado como benefactor al posibilitar la circulación de bienes y garantizar legalmente los préstamos.

idea, su afirmación ha sido caracterizada de contingente (ISNARDI PARENTE 1975: 239), si bien no es descartable que en su época la discusión sobre el origen de la esclavitud estuviera muy avanzada<sup>68</sup>.

Los griegos, a nivel menos teórico y más popular, se identificaban entre otras cosas en sus leyes / costumbres comunes<sup>69</sup>. Consideraban estas leyes como un rasgo de humanidad y civilización, que los hacía superiores a sus vecinos bárbaros: las leyes comunes eran sostenidas por dioses y cultos comunes (Heródoto. 8. 144. 2). Un ejemplo de esas leyes es invocado por los plateos cuando se defienden ante los lacedemonios de las acusaciones vertidas contra ellos por los tebanos: los que se han entregado voluntariamente, afirman, no deben ser castigados con la muerte (Tucídides. 3. 58. 3; 59. 1)<sup>70</sup>.

---

68 Teopompo (FGrH 111 F122), hablaba de los esclavos-mercancía como forma de esclavitud reciente, de la que los quitos fueron los primeros en servirse sustituyendo a la servidumbre rural de siempre. Aristóteles, poco después, hablaba de esclavos por naturaleza (Política, 1253b 32-1255b 15), pero también de gentes esclavizadas cuya naturaleza era libre.

69 MITCHELL (2007: 20 ss.). CRANE (1998: 142-144) comenta que el concepto de vergüenza (αἰδώς o αἰσχύνη) representa en Tucídides un reflejo de la "buena naturaleza anticuada" o, para decirlo de otro modo, de los lazos morales primitivos que compartían los griegos.

70 Los tebanos dicen que ellos serán vengados de acuerdo a las leyes sagradas (3. 67. 1; cfr. 5) pero hacen más hincapié en que los plateos han traicionado las leyes de los beocios. Cfr. PRICE (2001: 104-119) para un análisis de la "redefinición" de la justicia común de

Esta costumbre habría introducido en los usos bélicos cierto grado de humanidad y nobleza que se pierden, al decir de Tucídides, con la guerra. Aristóteles en la *Retórica* también habla de leyes comunes, que son diferentes a las leyes particulares (escritas y no escritas) de cada ciudad (1. 13 y 15). Pero esas leyes (no escritas) son ya principios universales de justicia que reconoce todo ser humano. Pues para Aristóteles el hombre está caracterizado por el λόγος γ, en base a ello, distingue la justicia y la injusticia. El concepto de ley común de Aristóteles es más universal que el de leyes helenas de Heródoto o Tucídides, porque la racionalidad no tenía que ver con la etnia; y también lo es más que el de ley-no-escrita habitual en los textos clásicos. Aunque a veces las leyes-no-escritas llegan a ser idénticas a las leyes de todos los griegos o, incluso, de todos los seres civilizados<sup>71</sup>. Con todo, falta en Aristóteles la idea de que el individuo tenga unos derechos previos a la

---

los griegos en la época de la guerra y en la situación de la στάσις interna platea.

71 Las leyes no escritas a veces son consideradas leyes de origen divino (Sófocles. *Antígona*, vv. 454-455). Los demócratas atenienses, al menos desde Pericles (Tucídides. 2. 37. 3), decían respetar tanto las leyes dadas por la autoridad (y escritas) como las no escritas, porque su mera trasgresión conllevaba la vergüenza. Muy parecidas a la expresión de Pericles son las que aparecen en Isócrates (18. 34) y en Demóstenes (23. 61) donde se contraponen leyes de la ciudad a las de todos los hombres. Es como si existiera un concepto vagamente expresado pero muy compartido que identificaba ley natural / divina, y no-escrita.

sociedad política basados en esas leyes universales.

Si nos preguntamos por una formulación en Grecia semejante a la de “derechos” individuales modernos, debemos reconocer que no encontramos algo equiparable. En la época moderna, la noción de derechos del individuo, que precede a su plasmación en las leyes, estaba vinculada, primero, a la idea de que la naturaleza o Dios hacían igualmente libres a todos los seres humanos, algo que no llegó a formularse en Grecia, y, segundo, a la hipótesis del contrato social, que presupone la prioridad del individuo sobre el estado que es la forma de sociabilidad más depurada. Es en el individuo en quien se fundamenta el acuerdo sobre los principios de legalidad y, en suma, la constitución de una sociedad y de un estado. Si bien tampoco hay en la Grecia antigua exactamente una teorización de la sociedad civil como nacida de un contrato libremente asumido por los individuos, al menos se puede sostener que la representación de una humanidad primitiva (histórica o teórica), desconocedora de la justicia y las leyes, y su paso al estadio superior de la política, sí estuvo muy presente tanto en el pensamiento abstracto como en la vulgarización del mismo por parte de los poetas. Pero, al contrario de lo que ocurrió en los siglos XVII-XVIII, en una civilización que se sustentó en la tensión individuo-comunidad, la naturaleza (φύσις), que siguió siendo el reino de la individualidad<sup>72</sup>, no pudo

72 MILLER Jr. (2006: 53) afirma que en Demóstenes y Aristóteles existe una “nascent con-

stituirse en base para un derecho igualitario, sino a veces en la palanca de las pretensiones tiránicas del “más fuerte” o como mucho del individualismo utilitarista.

En las creencias populares, el lugar de la naturaleza lo ocuparon, por un lado, los dioses como garantes de la justicia común de los griegos y, por otro, los grandes legisladores del pasado como fuente del derecho de cada ciudad<sup>73</sup>. Las teorías formuladas por los pensadores de época clásica, debido a la necesidad de asegurar la cohesión social, apostaban por recalcar el valor educativo y creador de virtud de las leyes, y por preguntarse menos sobre la fuente de estas. Cuestionar el valor de la fuente humana de la ley sirvió a algunos para combatir la ley más que para ensalzar su origen contractual. ¶¶

---

*ception of natural right*”, pero es preciso destacar algo que este autor mismo señala: que ni uno ni otro rechazan la esclavitud. El discurso legalista de Demóstenes es exclusivamente atenocéntrico y demócrata; el de Aristóteles es relativo a los hombres libres e iguales por naturaleza. El tema es que el mismo Aristóteles defiende la existencia de desigualdades insalvables o muy difícilmente superables, lo que lo aleja de los promotores del iusnaturalismo moderno.

73 Como señala BERENT (2000b: 11-12), los griegos consideraban humanos los νόμοι pero no hasta el punto de que fueran producto de la legislación positiva de un órgano soberano. La asamblea (o el pueblo), cuando gobernaba la ley, tenía la función de frenar los cambios. La ley impone limitaciones al proceso de toma de decisiones políticas.

## Bibliografía

### *Editiones y traducciones*

- BURNET, I. (<sup>21</sup>1989; <sup>24</sup>1989). *Platonis Opera III y IV*. OCT. Oxford (<sup>1</sup>1903; 1902).
- BYWATER, L. (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. OCT. Oxford.
- ERRANDONEA, I. (1991). *Sófocles, Tagedias II, Antígona, Electra*. CSIC. Madrid.
- GALLEGO J. L. y LÓPEZ, C. E. (2009). *Heráclito: fragmentos e interpretaciones*. Madrid.
- DIELS, H. y KRANZ, W. (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-II. Berlin.
- DIGGLE, J. (<sup>3</sup>1989). *Euripidis Fabulae II*. OCT. Oxford (<sup>1</sup>1981).
- HUDE, C. (<sup>16</sup>1988, <sup>14</sup>1990). *Herodoti Historiae*. OCT. Oxford (<sup>1</sup>1908; 1927).
- JONES, H. S. y POWELL, J. E. (<sup>12</sup>1988; <sup>8</sup>1990). *Thucydidis Historiae I-II*. OCT. Oxford (<sup>1</sup>1900; 1901).
- LÖBL, R. (1989). *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie, ausgewählt, übersetzt und interpretiert*. Amsterdam.
- PAGE, D. (<sup>7</sup>1989). *Aeschylus Septem quae supersunt Tragoedias*. OCT. Oxford (<sup>1</sup>1972).
- PENDRICK, O. (2002). *Antiphon the Sophist. The Fragments*. Cambridge Classical Text and Commentaries 39.
- ROS, W. D. (<sup>1</sup>1986). *Aristotelis Ars Rhetorica*. OCT. Oxford (<sup>1</sup>1959).
- ROS, W. D. (<sup>12</sup>1992). *Aristotelis Politica*. OCT. Oxford. (<sup>1</sup>1957)
- BERENT, M. (2000a). "Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis". En *CIQ* 50; 257-289.
- BERENT, M. (2000b). "Sovereignty: Ancient and Modern". En *Polis* 17; 2-34
- BERENT, M. (2004). "In Search of the Greek State: A Rejoinder to M.H. Hansen". En *Polis* 21; 107-146.
- BIAGINI, E. (1996). "Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens" en BIAGINI, E. (ed.). *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Islands 1865-1931*. Cambridge; 21-44.
- BIEDA, E. (2008). "Antifonte sofista. Un utilitarismo naturalista". En *Méthexis* 21; 23-42.
- BIGNONE, E. (1976). "Die athische Vorstellung des Sophisten Antiphon" en CLASSEN, C. J. (ed.). *Sophistik (W.F.)*. Darmstadt; 493-515.
- DEN BOER, W. (1986). *Progress in the Greece of Thucydides*. Amsterdam.
- BULTRIGHINI, U. (ed.) (2005). *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*. Alessandria.
- BULTRIGHINI, U. (2005). "Da Clistene a Callicle: una scelta è una scelta" en BULTRIGHINI, U. (ed.). *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*. Alessandria; 61-87.
- BURNYEAT, M. F. (1994). "Did the Ancient Greeks have the Concept of Human Rights?". En *Polis* 1-2; 1-11.
- BURNS, T. (1998). "Aristotle and Natural Law". En *History of Political Thought* 19; 142-166.
- CONSTANT, B. (1989). *Escritos Políticos*. Madrid (<sup>1</sup>1819).
- CAPPELLETTI, A.J. (1987). *Protagoras: Naturaleza y Cultura*. Caracas.
- CAPRIGLIONE, I. C. (1983). "La caverna, l'uomo e la città" en CASERTANO, G. (ed.). *Democrito. Dall'atomo a la città*. Napoli; 135-170.

### *Bibliografía crítica citada*

- BERENT, M. (1996). "Hobbes and the 'Greek Tongues'". En *History of Political Thought* 17/1; 36-59.
- BERENT, M. (1998). "Stasis, or the Greek Invention of Politics?". En *History of Political Thought* 19/3; 331-362.



- CASERTANO, G. (1971). *Natura e istituzioni umane nella doctrine dei sofisti*. Napoli-Firenze.
- COLE, Th. (1990). *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. American Philological Association 25. Atlanta (1967).
- COX, R. H. (2004). "Hugo Grocio" en STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (eds.). *Historia de la filosofía política*. México [Chicago] (1963).
- CRANE, G. (1998). *Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*. Berkeley-Los Angeles-London.
- DECLIVA CAZZI, F. y BASTIANI, G. (1986). "Il nuovo papiro di Antifonte POxy LII, 3647" en ADORNO, F. et al. *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuova testimonianza da papiri*. Firenze; 61-69.
- DEMETRIU, K. (1999). *George Grote on Plato and Athenian Democracy*. Frankfurt an Main.
- DREHER, M. (1983). *Sophistik und Polisentwicklung*. Frankfurt an Main-Bern.
- DODDS, E. R. (1973). "The Ancient Concept of Progress" en DODDS, E. R. (ed.). *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford; 1-25.
- EDELSTEIN, L. (1967). *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore-Maryland.
- EDMUNDS, L. (1972). "Necessity, Chance, and Freedom in the Early Atomist". En *Phoenix* 26; 342-357.
- GAGARIN, M. (2002). *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophist*. Austin.
- GIGANTE, M. (1956). *NOMOS BASILEUS*. Napoli.
- GLIDDEN, D. (1975). "Protagorean Relativism and Physis". En *Phronesis* 20; 209-227.
- GOMME, A. W. (1962). "Concepts of Freedom" en GOMME, A. W. *More Essays in Greek History and Literature*. Oxford; 139-155.
- GROTE, G. (2000). *A History of Greece. From the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*. London (1873).
- HANSEN, M. H. (1989). *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*. Copenhagen.
- HANSEN, M. H. (1996). "The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal" en OBER, J. y HEDRICK, Ch. (eds.). *Démokratia: A conversation on democracies, Ancient and Modern*. Princeton; 91-104.
- HANSEN, M. H. (2001). *Polis et cité-état. Un concept antique et son équivalente moderne*. Paris [traducción francesa y edición revisada de la original de Copenhagen (1998)].
- HANSEN, M. H. (2002). "Was the Polis a State or a Stateless Society?" en NIELSEN, Th. H. (ed.). *Even More Studies in the Ancient Greek Polis. Acts of the Copenhagen Polis Centre* 6. Stuttgart; 17-47.
- HAVELOCK, E. (1957). *The Liberal Temper in Greek Politics*. London.
- HEINIMANN, F. (1980). *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechische Denken des 5 Jahrhunderts*. Darmstadt [Basel] (1945).
- HUMPHREYS, S. C. (1986). "Dynamics of the Greek Breakthrough: the Dialogue between Philosophy and Religion" en S. EISENSTADT (ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany; 92-110 (notas en 494-502).
- ISNARDI PARENTE, M. (1975). "Egualitarismo democratico nella sofistica?". En *Rivista Critica di Storia della Filologia* 30; 3-26.
- JOOS, P. (1955). *TYCHE, PHYSIS, TECHNE. Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*. Winterthur.
- KAHN, Ch. H. (1981). "The Origins of Social Contract Theory" en KERFERD, G.B. (ed.). *The Sophist and their Legacy*. Wiesbaden.
- KRAUS, M. (1987). *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechische Denken*. Amsterdam.

- LAKS, A. (2006). *Introduction à la "philosophie présocratique"*. Paris.
- LANA, I. (1950). "La doctrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato". En *RIL* 5; 184-211.
- LECLERC, M. C. (1994). "La résistible ascension du progrès humain". En *REG* 107; 68-84.
- LIDDEL, P. (2006). "Liberty and Obligations in George Grote's Athens". En *Polis* 23; 139-161.
- MEIJER, P. A. (1981). "Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas" en VERSNEL, H. S. (ed.). *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden; 216-263.
- MENZEL, A. (1964). *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. México [Wien-Leipzig] (1922).
- MILLER, F. D. (Jr.) (1991). "Aristotle on Natural Law and Justice" en KEYT D. y MILLER, F. D. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politic*. Oxford; 279-306.
- MILLER, F. D. (Jr.) (2006). "Legal and Political Rights in Demosthenes and Aristotle". En *Philosophical Inquiry* 27; 27-60.
- MITCHELL, L. (2007). *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea.
- MITCHELL, L. (2008). "Thucydides and the Monarch in Democracy". En *Polis* 25; 1-30.
- MOMIGLIANO, A. (1966). "E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Cape, London 1957" en MOMIGLIANO, A. *Terzo Contributo alla Storia degli Studi classici e del mondo antico*, II. Roma. (1959); 709-718 (= *Rivista Storica Italiana* 72; 534-541).
- MORRISON, J. S. (1976). "The Truth of Antiphon" en CLASSEN, C. J. (ed.). *Sophistik*. Darmstadt; 519-536 [(1963) *Phronesis* 8; 35-49].
- MOULTON, C. (1974). "Antiphon the Sophist and Democritus". En *MH* 31; 129-139.
- MUIR, J. V. (1985). "Religion and the New Education: The Challenge of the Sophist" en EASTERLING, P. E. y MUIR, J. V. (eds.). *Greek Religion and Society*. Cambridge; 191-218.
- MULGAN, R. (1979). "Lycophron and Greek Theories of Social Contract". En *Journal of the History of Ideas* 40; 121-128.
- MULGAN, R. (1984). "Liberty in Ancient Greece" en PELCZYNSKI, Z. y GRAY, J. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London; 7-26.
- MÜLLER, R. (1980). "Naturphilosophie und Ethik im antiken Atomismus". En *Philologus* 124; 1-17.
- NADDAF, G. (1992). *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*. Lewiston-Queenston-Lampeter.
- NICHOLSON, P. y KERFERD, G.B. (1982). "Protagoras on Pre-political Man: an Exchange". En *Polis* 4; 18-29.
- NILL, M. (1985). *Morality and Self-interest in Protágoras Antiphon and Democritus*. Leiden.
- OBER, J. (2000). "Quasi-Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens". En *Social Philosophy and Policy Foundation* 17; 27-60.
- OSTWALD, M. (1965). "Pindar, Nomos, and Heracles (Pindar. Frg. 169 [Snell]+P.Oxy N° 2450, frg 1". En *HSPH* 69; 109-138.
- OSTWALD, M. (2005). "The Sophist and Athenian Politics" en BULTRIGHINI, U. (ed.). *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco: Atti del convegno internazionale di studi, Chieti 9-11 Aprile 2003*. Alessandria; 35-51.
- PIOVAN, D. (2008). "Criticism Ancient and Modern. Observations on the Critical Tradition of Athenian Democracy". En *Polis* 25; 305-312.
- PLÁCIDO, D. (1989). "Antifonte" en HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup> J. (ed.). *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*. Salamanca; 29-37.
- POHLENZ, M. (1953). "Nomos und Physis". En *Hermes* 81; 418-439.
- PRICE, J. J. (2001). *Thucydides and Internal War*. Cambridge.

- RABB, TH. K. (2003). "Institutions and Ideas: Planting the Roots of Democracy in Early Modern Europe" en RABB, TH. Y SULEIMAN, E. (eds.). *The Making and Unmaking of Democracy. Lessons from History and World Politics*. London-New York; 41-58.
- RAHE, P. A. (1994). *The Ancient Régime in Classical Greece*. Vol. I. Chapel Hill and London.
- DE ROMILLY, J. (1966). "Thucydide et l'idée de progrès". En *ASNSP* 35; 143-191.
- RUS RUFINO, S. (2009). *Mundos Frágiles, Tiempos difíciles. Ensayos de historia y política de la antigüedad y la modernidad*. Cizur Menor.
- RUSELL, D. (1999). "Aristotle on Rights and Natural Justice". En *Polis* 16; 73-85.
- SANCHO ROCHER, L. (2007). "Justice et légalité chez Aristote et dans la pratique démocratique". En *RIDA* 54; 143-181.
- SAXONHOUSE, A. W. (1978). "Nature and Convention in Thucydides' History". En *Polity* 10; 461-487.
- SCHUBERT, Ch. (1993). *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens. Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5 Jahrhundert v.Chr.* Stuttgart.
- SHORTRIDGE, A. (2007). "Law and Nature in Protagoras' Great Speech". En *Polis* 24; 12-25.
- SIHVOLA, J. (1989). *Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture*. Helsinki.
- STRAUSS, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago.
- STRAUSS, L. (2007). "El liberalismo en la filosofía política clásica" en STRAUSS, L. *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires-Madrid [edición original inglesa (1968) = *Review of Metaphysics* 12 (1959) 390-439].
- TUPLIN, A. (1993). "Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress". En *Hermes* 121; 129-138.
- URBINATI, N. (2002). *Mill on Democracy. From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago.
- VILLAVERDE RICO, M<sup>a</sup> J. (2008). *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid.
- VLASTOS, G. (1945 / 1946). "Ethics and Physics in Democritus" I y II. En *The Philosophical Review* 54; 578-592; y 55; 53-64.
- VLASTOS, G. (1946). "On the Pre-history in Diodorus". En *American Journal of Philosophy* 76; 51-59.
- VOELKE, A. J. (1983). "Pacte social et liberté". En *Revue de Philosophie Ancienne* 2; 203-225.
- WALTHER, M. (2002). "Wider den Legalismus in der Ethik. Der Gegensatz von Natur (*physis*) und Norm (*nomos*) und die Ansätze zu einer Utilitarischen (Tugend-)Ethik bei Antiphon" en KIRSTE, S., WAECHTER, K. y WALTHER, M. (eds.). *Die Sophistik: Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*. Stuttgart; 41-58.
- WALZER, M. (2008). *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires (1965).

---

**Recibido:** 09-05-2011  
**Evaluado:** 27-07-2011  
**Aceptado:** 28-08-2011

