

Primera Parte

Tiranía y Libertad en el Mundo Antiguo

INDICE

Capítulo I: Atenas

- I.1.- *Skolia* para los tiranicidas
- I.2.- Libertad, *carácter* e imperio
- I.3.- La libertad de los pobres y la democracia
- I.4.- Atenas reflexiona
- I.5.- Platón entona su melodía antidemocrática
- I.6.- Breve respuesta a Platón
- I. 7.- De Aristóteles al mundo contemporáneo

Capítulo II: Roma

- II.1.- Libertad, igualdad y *dignidad*
- II.2.- Antes soldados que ciudadanos
- II.3.- La proyección de la *paideia* romana

Excurso i: De Cicerón a Sócrates o del supuesto origen romano del republicanismo

Capítulo I: Atenas

I.1.- *Skolia* para los tiranicidas

Pocas páginas han tenido mayor fortuna histórica que las que Tucídides dedica a recomponer el discurso fúnebre que Pericles pronuncia ante los atenienses en el fatídico invierno de 431 a.n.e, apenas comenzada la guerra del Peloponeso. El relato es importante porque Tucídides consigue, en una rara mezcla de sobriedad narrativa e intensidad dramática, fijar uno de los temas centrales del *canon* republicano, que la posteridad no dejaría de repetir aun a costa de introducir pequeñas variaciones. Es el nexo entre virtud cívica, por un lado, más de una virtud cívica elevada a la expresión más pura del *amor patriae*, y la libertad. El amor a la patria, en rigor, era ajeno a la antigua nobleza helénica: Aquiles entra en cólera y está dispuesto a contemplar la derrota de los griegos si su honor mancillado por Agamenón no es restituido. Esto es lo decisivo para el gran guerrero, que siente y actúa movido por el orgullo, por el amor propio, por la autoconciencia de su extraordinaria valía personal: la patria y la causa común de los helenos quedan en un segundo plano. Pero la elaboración posterior –en los siglos V y IV- del patriotismo republicano se hace con los elementos de la aristocrática moral del héroe elaborada por la tradición homérica: el sentido del deber, la «sed de honor», la búsqueda de la aprobación ajena y el reconocimiento social, la demostración de la propia distinción y superioridad, la capacidad «de apropiarse la belleza» y de hacerlo heroicamente, en la misma muerte.¹ Tucídides no sólo arranca del hecho de que el patriotismo se había ya «democratizado» en la Atenas del siglo V, habiéndose abierto las puertas de la heroica a los plebeyos y aun a los pobres. A partir de ahí, fundamenta y justifica ese patriotismo en la misma libertad, pública y privada, de la sociedad ateniense. Más aún: Tucídides racionaliza la muerte patriótica haciendo de la libertad la esencia misma de la vida.

Pongámonos en situación. Pericles pronuncia su *epitaphios* subido a una tribuna «que se había hecho muy elevada, a fin de que pudiera ser oído (...) a la mayor distancia posible»,² delante del sepulcro público y frente a una multitud que acude a llorar y a honrar a sus muertos, caídos en la batalla, a los que

«sostuvieron la lucha al precio de la vida, y en un breve instante de azar, *en la culminación de su gloria y no de su miedo*, murieron»³.

Las preguntas flotan en el luctuoso ambiente:

¿Tuvo sentido morir, aun gloriosamente? ¿Fue mejor «sufrir la muerte antes que salvarse huyendo»? ¿Fue una muerte buena, una muerte justa? Pericles, que según nos los describe Plutarco, es un hombre grave –«con su continente inaccesible a la risa..., imperturbable en el decir, sucediese lo que sucediese, con el tono inalterable de su voz»-⁴, responde sin ambages. Por una ciudad como Atenas, afirma, *merece la pena* sufrir y morir.

¹ Como muestra magistralmente W. Jaeger, todos esos valores, que distinguen al hombre de calidad por su *areté*, nacen de un mismo principio central para la ética griega., Cuya raíz aristocrática asumirá la filosofía platónica y aristotélica: el del amor propio o *philautía*. Cfr., W. Jaeger (1957), *Paideia*, trad. de J. Xirau y W. Roces, México: F.C.E., 1. esp. pp. 28-29.

² Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 34, trad. de F. Rodríguez Adrados, Madrid: Editorial Hernando, 1967, tomo I, pág. 255. [*Historia*, a partir de ahora]

³ *Historia*, II. 3, *op. cit.*, tomo I, pág.

⁴ Plutarco, «Vida de Pericles», en Plutarco, (1919), *Vidas de hombres ilustres*, trad. de A. Ranz Romanillos, Madrid, Editorial Saturnino Calleja, pág. 20.

Más todavía: en un alarde de coraje argumentativo, sitúa la cuestión en los elevados órdenes de la *naturaleza* y la *justicia*:

«Fue por una ciudad *así* por la que murieron..., considerando *justo*, con toda nobleza, que no les fuera arrebatada, y por la que todos los que quedamos es *natural* que *queramos sufrir penalidades*»⁵.

Tucídides da a continuación el paso decisivo de su argumentación, cuando concreta la caracterización ético-política de la ciudad. Atenas, en efecto, resulta ser una república de hombres *libres*, que se rige a sí misma «liberalmente no sólo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto...»⁶. Más que eso: es una ciudad de hombres *igualmente* libres, en la que «cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre de cada uno (...) es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece...»⁷. Por una ciudad *así* –una *república democrática*–, concluye el argumento, tiene sentido luchar y dar la vida:

«Por eso –termina diciendo Pericles– no os compadezco ahora a vosotros sus padres, cuantos estáis presentes, sino que intentaré consolaros; pues criados en medio de toda clase de adversidades sabéis que la buena fortuna pertenece a los que reciben, como éstos ahora, la *muerte más hermosa*...»⁸.

El argumento está tan firmemente instalado en la cultura política ateniense que ni siquiera Platón, tan poco amigo de la libertad democrática, se resiste a ponerlo en boca de Aspasia en el *Menéxeno*. En este otro discurso fúnebre de 387 a.n.e., la célebre hetaira marca desde el principio el contraste con las tiranías y las oligarquías:

«En ellas –dice– viven *unos pocos* considerando a los demás como *esclavos* y la mayor parte teniendo a éstos por *amos*»⁹.

El ateniense de a pié sabía que su libertad, política y personal, dependía de la conservación del orden institucional democrático. El pasado ateniense estaba lleno de enseñanzas a propósito de esa *dialéctica del amo y del esclavo*, que los atenienses no parecían dispuestos a olvidar. Y una en particular: la que atesoraba la memoria de los tiranos y de los tiranicidas.

En efecto, algo más de cien años antes de que Aspasia pronunciara el referido discurso fúnebre, ocurría que, durante la celebración de las Panateneas del año 514 a.n.e., dos jóvenes ahora olvidados, Harmodio y Aristogiton, planearon dar muerte a los pisistrátidas, Hipias e Hiparco, que habían heredado la tiranía de su padre, Pisístrato, mas ostentaban el poder sin la prudencia de éste. Humillaban al pueblo, sin beneficiarlo, con lo que pronto se le hicieron odiosos. Los dos jóvenes aristócratas sólo acertaron con el menor de los hermanos, Hiparco, e inmediatamente fueron apresados y sufrieron su castigo: «De ellos –cuenta Aristóteles–, Harmodio murió inmediatamente a manos de los de la guardia, y Aristogitón fue apresado más tarde y durante mucho tiempo maltratado»¹⁰. Pero la hazaña de los tiranicidas no sería en

⁵ *Historia*, II, 41, *op. cit.*, tomo I, pág. 261.

⁶ *Historia*, II, 37, *op. cit.*, tomo I, pág. 257.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Historia* II, 44, *op. cit.*, tomo I, pág. 246, cursivas mías.

⁹ Platón, *Menéxeno*, en *Diálogos*, II, trad. de C. Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1987, pág. 173.

¹⁰ Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 18: 4, Madrid: Gredos, trad. de M. García Valdés, pág. 81

vano. Sólo cuatro años después caía la tiranía en Atenas y la ilustre ciudad iniciaba su andadura republicano-democrática. En 508/7 a.n.e. Clístenes se alzaba a la cumbre del poder, como «jefe del pueblo» (*prostátēs toû demou*), e impulsaba sus decisivas reformas constitucionales que heredaría la democracia posterior.¹¹

Atenas no sólo no se olvidó de los dos héroes que dieron su vida por la libertad de la ciudad sino que los convirtió en objeto de culto.¹² En su nombre se erigió un famoso monumento en la ciudad, en su honor oficiaba el *polemarchos* cada año una ofrenda pública, en reconocimiento a su valor se haría cargo el Estado de mantener a perpetuidad a sus descendientes. Antenor hizo sus célebres estatuas en mármol para el ágora ateniense. Y, por supuesto, no faltaron los *skolia*¹³ con los que el pueblo cantaba y celebraba el tiranicidio: «En una rama de mirto llevaré mi espada, como Harmodio y Aristogitón, cuando mataron al tirano...». Así comienza una de las variaciones que sobrevivieron y que es citada por Ateneo a finales del siglo II a.n.e. Acaba con estos versos:

»Vuestra fama vivirá por siempre en la tierra,
Carísimos Harmodio y Aristogiton,
Porque vosotros matasteis al tirano
E hicisteis de Atenas un lugar de derechos iguales»¹⁴

Esa libertad recuperada por Atenas no sólo permitió el advenimiento de la democracia más espectacular, culta y profunda de la historia, también la hizo fuerte, militar y comercialmente, y estimuló la inteligencia y el espíritu como ninguna otra república libre, salvando las distancias, seguramente hasta Florencia.¹⁵ Así como Atenas fue la escuela cultural de Grecia (*tēs 'Elládos paídeusis*), según el propio Tucídides, Florencia lo sería de la Italia del Renacimiento.¹⁶ Es precisamente un florentino ilustre, Maquiavelo, quien anota admirativamente en sus *Discorsi* que

«es algo verdaderamente maravilloso considerar a cuánta *grandeza* llegó Atenas por espacio de cien años, *porque* se liberó de la tiranía de Pisístrato»¹⁷.

¹¹ De las que tendremos ocasión de hablar en el capítulo 3.

¹² Cfr. C.W. Fornara, 'The cult of Harmodios and Aristogiton', *Philologus* 114 (1970), 155-80.

¹³ Los *skolia* eran canciones para cantar en los banquetes.

¹⁴ Cit. por M. Crawford y D. Whitehead (1983), *Archaic and Classical Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, pág. 151.

¹⁵ Vistas desde una perspectiva histórica más amplia, sin embargo, las tiranías del mundo antiguo –a diferencia de las del renacimiento– también produjeron beneficios a medio plazo. Políticos, para empezar, allanando y preparando el terreno para el advenimiento de regímenes democráticos, pues al mismo tiempo que ceñían el poder de la nobleza, marcando el inicio de su decadencia, tenían que buscar el apoyo del pueblo y practicar políticas prodemocráticas. También supusieron beneficios culturales –pedagógicos– al impulsar en sus cortes la vida espiritual y atraerse a poetas y artistas. Jaeger llega a comparar a los tiranos griegos del final del período arcaico con los primeros Médicis. Cfr. W. Jaeger *Paideia, op. cit.*, pág. 219.

¹⁶ No deja de tener su interés el que en el *Quattrocento* Leonardo Bruni escribiera su Elogio de Florencia –su *Laudatio Florentinae Urbis* de 1403/4– siguiendo el modelo del *Panathenaicus* de Aristides, o que escribiera, en 1428, su célebre *Oratio Funebris*, su segundo gran panegírico de la ciudad del Arno, siguiendo el modelo del discurso fúnebre de Pericles escrito por Tucídides. Hay en la autoimagen florentina construida por el humanismo cívico del Renacimiento temprano una clara *liaison* con la ciudad de Atenas y con su significación histórico-cultural. Y ello porque ambas repúblicas serían una instancia ejemplar de la conexión entre libertad cívico-política y desarrollo de las letras y las artes. Cfr. Hans Baron (1966), *The Crisis of the Early Renaissance*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, esp. caps. 9 y 18.

¹⁷ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, Libro II, cap. 2, pág. 185. *Cursivas mías.*

I.2.- Libertad, carácter e imperio

La experiencia del mundo antiguo, con Atenas y –sobre todo- con Roma a la cabeza, le permite a Maquiavelo establecer una interesante generalización: «que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad»¹⁸. De ahí –sigue el genial florentino- les nace a los pueblos «questa affezione del vivere libero»¹⁹. Que la ambición de poder o el ansia de riqueza sean los nutrientes de esa afición al *vivere libero* de los pueblos libres, es cosa dudosa. En el registro histórico, también en el antiguo, hay casos de grandeza –económica y militar- sin libertad; como casos hay de afición a la libertad sin expansionismo imperialista, a una libertad tranquila, serena y en paz. De hecho, en la misma tradición republicana cristalizarán dos modelos de libertad política, el modelo imperialista representado en la antigüedad por Atenas y Roma, tan querido de Maquiavelo y Harrington, y el modelo «pacifista», representado por Esparta en el mundo antiguo y Venecia en el moderno. Pero a mi entender Maquiavelo acierta de lleno en lo siguiente, a saber: que sólo en condiciones de libertad florece la *virtud*. Y si de la libertad se sigue de algún modo la grandeza, es por mediación de esa precisa virtud: «porque lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común».²⁰

A Tucídides, sin embargo, no parece bastarle la virtud para explicarse el recorrido reciente de la democracia ateniense hacia la grandeza política y militar. Hurga más adentro, mira hacia el interior y, como gran historiador que es, oficia de psicólogo. Y, en un alarde de genial penetración y de síntesis, recurre a un término intraducible para captar la esencia del *carácter* ateniense, la *polyppragmosynē*, que quiere decir muchas cosas, entre ellas, que los atenienses, a diferencia –por ejemplo- de los espartanos,

«...son amigos de novedades y rápidos en hacer planes y en poner en práctica lo que deciden..., son audaces hasta por encima de sus fuerzas, arrostran los peligros hasta contra la prudencia... y aficionados a salir de su país... y si acaso fracasan al intentar alguna cosa, se proponen en cambio otros proyectos y así compensan la pérdida».²¹

No olvidemos que estas palabras son pronunciadas por los corintios, a la sazón grandes enemigos y principales competidores comerciales de Atenas, en la célebre reunión de la Asamblea espartana, de la que saldrá la decisión de hacer frente al poderío ateniense e iniciar la guerra. Tucídides era bien consciente de que la *causa objetiva* de la Guerra del Peloponeso era la enorme acumulación de poder que Atenas había conseguido, con el gran Temístocles a la cabeza, durante los cincuenta años que siguieron a la victoria sobre los persas. Y que la causa subjetiva fue el *miedo* de Esparta y sus aliados a ese poderío. Pero ese poderío tiene – como bien comenta W. Jaeger- «fundamentos *psicológicos*»²². Y es aquí donde Tucídides introduce la *polyppragmosynē*: justamente para captar el dinamismo espiritual que explica el éxito ateniense durante ese medio siglo. Es una muestra del refinamiento retórico de Tucídides el que pusiera en boca de sus enemigos el mayor elogio que nunca se ha hecho del carácter del pueblo ateniense.²³

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ N. Machiavelli (1993), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino: Bollati Boringhieri, pág. 233.

²⁰ *Discursos*, *op. cit.*, pág. 186. Anotemos en la memoria esta doble conexión entre libertad y virtud, así como la conexión opuesta entre tiranía y vicio (o corrupción), ambas fundamentales para la filosofía política republicana, porque de ellas tendremos ocasión de hablar detenidamente en el capítulo III.

²¹ *Historia*, I, 70, *op. cit.*, tomo I, pp. 149 y sigs.

²² *Op. cit.* pág. 356.

²³ Cfr. las magníficas páginas de W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 354-358.

Sea como fuere, lo cierto es que el pueblo ateniense –*polypragmōn* o no- aspiró a la hegemonía y construyó un temible imperio comercial y militar en el Egeo, y se acostumbró, en palabras del propio Tucídides, a «*imperar él sobre otros*». Y no es menos cierto que Atenas pagó muy caro su imperialismo, o su grandeza. Así, en efecto, si el ataque a la rica isla de Corfú ordenado en 432 por Pericles dio lugar a la segunda guerra del Peloponeso, que desangraría a Atenas, la expedición a Sicilia –otra guerra de rapiña tan a usanza ateniense- entre 415-413 acabaría en un desastre sin paliativos: la total destrucción de su ejército y la muerte del honrado Nicias a manos de los victoriosos siracusanos. Nunca Atenas fue más vulnerable y nunca tuvo Esparta más a mano hacerse con la *hēgemonia* en toda Grecia²⁴. Contra todo pronóstico, sin embargo, Atenas resiste y de nuevo su *polypragmosynē* acude en nuestra ayuda para explicar, tan bien como cualquier otra hipótesis, que los atenienses saquen fuerzas de flaqueza y remonten el vuelo; de modo tal que, aun si amenazados por sus enemigos de siempre –Sicilia, Esparta, Persia- ahora coligados, aun si abandonados por sus antiguos aliados de Asia Menor, en un acto sobrehumano de audacia y determinación, reconstruyen su flota y se lanzan contra unos y otros.

Claro que no sin costes. Como no podía ser menos, la vida política interior de Atenas se resiente y así, en efecto, económicamente arruinada, diezmada demográficamente y con la flota –que integraba al grueso del proletariado ateniense- alejada en Samos, hay en Atenas un golpe de Estado oligárquico en 411: desde junio a septiembre de ese año un Consejo de cuatrocientos hombres detenta el poder y suspende la constitución democrática. En su relato de este episodio, Tucídides anota todos los hechos, las desastrosas consecuencias de la derrota en Siracusa, el alejamiento posterior de la armada, pero no parecen bastarle para explicar el éxito de los conjurados en el interior y la aparente facilidad con que «convencen» al pueblo de que la supervivencia de la *polis* dependía de la instauración de la oligarquía. Así, Tucídides apela también a la inteligencia y la astucia de los conspiradores –y Antifón y Terámenes eran hombres inteligentes- para completar la explicación de su éxito:

«De esta suerte, la empresa, llevada por ciudadanos numerosos e inteligentes, tuvo éxito en forma fácilmente comprensible, a pesar de que era una ardua tarea; pues resultaba *difícil quitar la libertad a los cien años del derrocamiento de los tiranos al pueblo ateniense*, que no sólo no estaba sometido a nadie, sino que durante más de la mitad de este tiempo se había *acostumbrado a imperar él sobre otros*».²⁵

Ese *dēmos* acostumbrado a *imperar sobre otros pueblos* restablecería su libertad y la constitución de Pericles pocos meses después, tan pronto como la escuadra ateniense derrotó en 410 –admirablemente guiada por Trasíbulo y por el ambicioso y tornadizo Alcibíades- a las fuerzas navales unidas de peloponesios y sicilianos, financiadas por el rey persa. La guerra, sin embargo, continuó, Atenas desperdició, mal aconsejada por Cleofonte, la oportunidad de firmar en 406/5, una paz honrosa, que necesitaba perentoriamente, y el desastre definitivo no se haría esperar. Tras la batalla naval de Egospótamos (año 405) en la que los espartanos destruyen la flota ateniense, Lisandro rodeaba el Pireo, retornaban los exiliados a Atenas, destruían sus murallas y en su interior se imponía un nuevo régimen oligárquico, el de los Treinta Tiranos, que pronto acabaría mostrándose más cruel y sanguinario que el de los Cuatrocientos: «...no respetaban a ninguno de los ciudadanos – escribe Aristóteles- y mataban a los que sobresalían por su hacienda, su linaje o su dignidad, para librarse del miedo y por querer arrebatarles sus bienes. Y en breve tiempo mataron no menos de mil quinientos»²⁶. Entre ellos a Cleofonte, líder del partido democrático, y

²⁴ *Historia*, VIII, 2, *op. cit.*, tomo III, pág. -----

²⁵ *Historia*, VIII, 68, *op. cit.*, tomo III, pág. 289. Cursivas mías.

²⁶ Aristóteles, *Const.*, *op. cit.*, 35.4.

Terámenes, defensor de una mesocracia abiertamente elogiada por Tucídides y el propio Aristóteles. Dato interesante: los jefes de los Treinta Tiranos, Critias y Carmines, eran tíos carnales de Platón.

Sería la última tiranía sufrida por Atenas. La marcha de Trasíbulo sobre la ciudad en el invierno de 404/3 terminaría en la derrota de Critias y de los mercenarios que apoyaban al sanguinario régimen de los Treinta, y devolvería a Atenas la constitución de Pericles y Cleón. Desde entonces y durante los siguientes ochenta años, quedó demostrado que el único régimen compatible con la ley y la libertad en Atenas era la democracia, que se mantendría, sin mayores sobresaltos, a lo largo del siglo IV, hasta su derrota final ante un poder monárquico militarmente más poderoso, el imperio macedonio, tras la batalla de Queronea en 338, y hasta su decadencia definitiva tras el suicidio de Demóstenes y la muerte de Alejandro en 323.

I.3.- La libertad de los pobres y la democracia

Para cuando Clístenes toma las riendas del poder en 508 a.n.e., Atenas había hecho una notable evolución socioeconómica y demográfica. Ya no era aquella sencilla tierra de pastores y pequeños agricultores dominada por una nobleza altiva y guerrera. Aunque la economía conservaba un importante *background* campesino, la industria y el comercio se habían implantado con fuerza y, de su mano, la burguesía urbana y las clases medias se habían hecho más fuertes: habían desarrollado la manufactura, impulsado una notable división del trabajo, generado nuevas profesiones (también las ahora llamadas liberales), el comercio había traído consigo la monetarización de la economía y a las necesidades de liquidez respondían banqueros emergentes. La burguesía impulsó el desarrollo del capitalismo en la antigüedad, también en la Atenas clásica. La burguesía –parte rica de un demos plebeyo- se enriquecía y, como ocurriría otras tantas veces en la historia, estaba en condiciones de tomar las riendas del Estado. A su lado, junto a las clases medias urbanas, afloraba también un diversificado proletariado, por ahora callado y sometido. Clístenes fue el artífice de las instituciones políticas que permitirían a la burguesía ateniense *autogobernarse*, las mismas instituciones de autogobierno que heredaría la democracia tras las reformas decisivas de Efilates y Pericles.

¿Qué hizo Clístenes? Muchas cosas y todas con un hondísimo sentido político. Para empezar, quebró la influencia de los linajes –de la nobleza- mediante un reforma *demótico-territorial*. Hasta Clístenes la ciudadanía partía de una adscripción a un clan (*gen*), a su vez integrado en un fratría (*phratría*) que, a su vez, pertenecía a una de las cuatro tribus (*phylai*). Clístenes cortó por lo sano, convirtió a las viejas tribus en sociedades de culto e hizo de la pertenencia a un *deme* la condición de la ciudadanía. Dividió así el Ática en tres regiones [*asty* (ciudad), *mesogeios* (interior) y *paralia* (costa)]; dividió cada región en 10 distritos (*trittyes*) y cada distrito en una serie de *demi*. El *deme* se convirtió así en la unidad desde la que arrancaba la distribución política de la ciudadanía. Clístenes creó 139 *demi*, cada uno de los cuales tenía su propia asamblea y su lugar de culto. A partir de entonces será el *deme* el que decida enviar candidatos a las magistraturas. Comoquiera que dividió cada una de las tres regiones del Ática en 10 distritos o *trittias*, creó 30 *trittias*, en efecto, pero lo genial es que asignó aleatoriamente tres de ellas (una de cada región) a una de las diez tribus que él mismo creó mediante *fiat* administrativa. Esta asignación aleatoria rompió totalmente la influencia política de las viejas tribus, dominadas por la nobleza.²⁷

²⁷ Véase Mogens H. Hansen (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford: Blackwell, pp. 101 y sigs.

Clístenes, en segundo lugar, funda la *Boulé* o Consejo de los 500 al que cada *deme* enviaba uno, dos o tres miembros, dependiendo de su tamaño. Los 500 integrantes *anuales* de la *Boulé* no eran seleccionados mediante el mecanismo de la *elección* sino mediante el mecanismo del *sorteo* (la célebre *insaculación*). Me apresuro a recordar que, desde la antigüedad, la elección ha sido el mecanismo de selección de cargos públicos preferido por las oligarquías y las «aristocracias»; mientras que el sorteo –hasta finales del siglo XVIII- fue una de las señas de identidad de la democracia. Sólo el gobierno representativo moderno convierte la elección en principio democrático.²⁸ Pero volvamos a la *Boulé*. Este Consejo ejecutivo y deliberativo tenía la función de hacerse cargo del Estado –asignando y controlando a los diversos magistrados- junto con el presidente de la república, y debía fijar la agenda de la Asamblea (*Ekklesia*) y deliberar sobre las cuestiones que se someterían a discusión y votación en ella (*proboulema*). Comoquiera que un presidente, frente a un consejo tan numeroso, que hablaba y peroraba, habría tenido demasiados poderes, Clístenes acomete el fraccionamiento de la *Boulé* en 10 *pritanías* de 50 miembros. Durante 36 días al año 50 *pritanos* (también sorteados) se convertían en un *comité ejecutivo* –ahora mucho más operativo y eficiente- encargado de colaborar con el presidente de la república en los quehaceres cotidianos. Finalmente, Clístenes creó los Tribunales populares, los *Dikasteria*, capaces de juzgar y sentenciar sobre todos los procesos civiles o penales, y también los jurados fueron sorteados.

Clístenes había puesto las bases de la ulterior democracia: el sorteo, la rotación de los cargos y la brevedad de los mandatos (los *pritanos* rotaban y no duraban más de 36 días en su puesto y las magistraturas tenían severas restricciones a la repetición). Sorteo, rotación y brevedad de mandatos hicieron –puede imaginarse- que una gran parte del demos plebeyo pudiera *participar* en tareas de gobierno, pudiera –como le gustaba decir a Aristóteles- *gobernar y ser gobernado por turno*. Este demos ampliado no se sustentaba sobre una clase pasiva de ciudadanos que emiten un voto cada cuatro años, delegan en políticos profesionales y se encierran en la vida privada. Aquellos ciudadanos eran ciudadanos que se entregaban a la cosa pública y supieron instalarse en el *vita activa civilis*.

Sin embargo, la constitución de Clístenes era todavía un sistema *oligárquico* de autogobierno. ¿Por qué? Dicho rápidamente, porque los cargos públicos eran honoríficos, es decir, no estaban remunerados. Esto suponía en la práctica la exclusión de casi las 3/4 partes de los ciudadanos varones libres: los que teniendo que trabajar para vivir –los *autourgoi*-²⁹, los que dependiendo de un jornal –los *misthotoi*-, los que no teniendo propiedad –los *aporoí*-, no podían permitirse el lujo de asistir normalmente a la Asamblea (se celebraban 4 asambleas ordinarias al mes), de ser jurados en los tribunales o de formar parte de una *pritanía*. La constitución de Clístenes no los excluía *de iure*, pero sí *de facto*.

Efilates y Pericles vinieron en ayuda de ese proletariado excluido. Aprovechando, en el 462 a.n.e. que 4000 hoplitas estaban bajo el mando de Cimón en el Peloponeso, donde habían sido enviados para ayudar a los espartanos a reprimir una revuelta de ilotas, los ciudadanos pobres se hicieron con la mayoría en la Asamblea. El cambio decisivo en el 461 fue la introducción del *misthos* (el jornal) para los miembros del Consejo y los tribunales y para los asistentes a la Asamblea. Al poder así ejercer los derechos de una ciudadanía plena, porque ya la política no era un lujo para las clases ociosas, los muchos pobres, siendo libres, se hicieron con el control del Estado.³⁰ Los braceros y pequeños campesinos, los artesanos y los pequeños comerciantes, los peones y jornaleros, y los muchos *proletarii* que vivían directa o indirectamente del mar (armadores, transportistas, marineros, remeros...): todas esas gentes sin alcurnia ni refinamiento, sin propiedad ni riqueza, tuvieron la *hegemonía* política

²⁸ Véase B. Manin (1997), *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza, caps. I-III.

²⁹ Véase Aristóteles, *Política*, 1290b.

³⁰ Véase A. Rosenberg (1984), *op. cit.* pp. 105 y sigs.

en Atenas y fueron la base social de la democracia radical ateniense. Efilates fue asesinado por el partido oligárquico, pero el proletariado ateniense no cayó en la provocación, era ya demasiado fuerte y estaba bien dirigido por Pericles: la democracia perduraría durante un largo siglo y medio, un período nada despreciable para los que hacen de la perdurabilidad y la estabilidad la clave de la bondad de los regímenes políticos.

¿Qué beneficios materiales consiguieron los pobres libres con la democracia?³¹ Para empezar el beneficio material de la participación política. No sería exagerado decir que un tercio de los *nullatenendi* vivieron, si no todos los días, sí muchos de ellos, de alguna actividad pública, actividad naturalmente sufragada por los impuestos pagados por los ricos. Hay que decir, sin embargo, que la burguesía poseedora también se benefició de la democracia –era, no lo olvidemos, una democracia que dominaba y explotaba un imperio comercial en el Egeo. No sólo eso, la burguesía ateniense llegó incluso a reconocer la grandeza de aquel régimen por lo demás extraordinariamente liberal, liberal en las creencias y costumbres y liberal –lo cual es crucial- con la propiedad, que fue respetada. Los *possidenti* no sólo fueron generosos –por lo que obtenían el reconocimiento público- sino que llegaron a rivalizar en generosidad a la hora de construir con sus dineros –pensemos en el impuesto de la *eisphora*- una nave de guerra o de sufragar un festival público o una liturgia. El proletariado se benefició así también de la cultura: fue un pueblo educado por Sófocles y Eurípides, por Aristófanes y Demóstenes, fue un pueblo que disfrutó de la máxima creatividad de artistas que llenaron sus calles con sus esculturas y sus edificios: las clases poseedoras y el Estado de clase hizo posible semejante creatividad y disfrute. Las construcciones públicas –encargadas por el Estado- presionaban al alza en los salarios de los trabajadores, haciendo que los empresarios privados tuvieran que subirles el jornal. Finalmente, los ciudadanos viejos y los incapacitados recibían un modesto subsidio público. La democracia fue, y no podía ser de otra forma, democracia *social*.

Esa es la clave del significado político de la democracia: por primera vez en la historia, los desposeídos gobernaron, controlaron el enorme arsenal de recursos que es el Estado, y pudieron defender políticamente sus intereses, hasta entonces invisibles y excluidos de la agenda política pública. Por eso fue la democracia de hecho una *rara avis*, un régimen excepcional. En efecto, la democracia suspendía, quebraba, una terrible regla de la historia: una regla según la cual los que tienen el poder social y económico, los que lo concentran y acaparan en sus pocas manos, se hacen además con el poder político.

Ahora bien, desgraciadamente para las clases populares –plebeyas y subalternas- de la historia de la humanidad, los regímenes que han predominado han sido oligarquías. Roma fue una oligarquía, pese a la democratización que conoció en el siglo III a.n.e.³² La mayor parte de las repúblicas libres tardomedievales y renacentistas, durante la mayor parte de su historia, así en Flandes como en la Italia septentrional, fueron oligarquías, pese a la “democratización” que conoció el siglo XIV.³³ La monarquía constitucional y cuasiparlamentaria que sale en Inglaterra de la Revolución gloriosa es una oligarquía a la medida de la *gentry* y la clase capitalista emergente, que nada quiere saber de las ideas democráticas defendidas por los *levellers* y los *diggers* que formaban una parte del ejército

³¹ Véase en lo que sigue A. Rosenberg (1984), *op. cit.*, pp. 123 y sigs.

³² Un estudio maravilloso sobre la República romana es el clásico de A. Rosenberg (1926), *Historia de la república romana*, Madrid: Revista de Occidente. Desde el capítulo III van exponiéndose las conquistas democráticas de la *plebs* romana y el implacable proceso de perversión política hasta la *stasis* del siglo I a.n.e. y la desaparición de la república.

³³ Sobre el proceso que conduce a las democracias modernas de los Países bajos desde la revolución urbana y el renacimiento comercial de siglo XI, sigue siendo imprescindible el espléndido libro de H. Pirenne (1910), *Les Anciennes démocraties des Pays-Bas*, París: Flammarion. Un estudio de conjunto sobre la evolución política de las comunas italianas tardomedievales hacia la Signoria es P. Jones (1997), *The Italian City-State, From Commune to Signorie*, Oxford: Clarendon Press.

de Cromwell en 1640.³⁴ El modelo constitucional que fabrican los *Founding Fathers* a finales del XVIII es un modelo de gobierno representativo de naturaleza clara y conscientemente oligárquica, modelo que Hamilton y Madison teorizan en los *Papeles Federealistas*, y ello pese a la oposición de los que la historia ha decidido dejar en segundo plano (los antifederalistas); y pese al prestigioso partido demócrata fundado por Jefferson.³⁵ El régimen que sale de Termidor, y que cierra el ciclo revolucionario francés, ha roto con muchos de los vestigios feudales del Antiguo Régimen, sí, pero pone las bases jurídico-constitucionales (oligárquicas) de lo que tras el Congreso de Viena, será la restauración borbónica y, sobre todo, la Monarquía de julio, un régimen secuestrado por la gran burguesía. El mundo contemporáneo, heredero de la durísima derrota del movimiento obrero del siglo XIX y principios del XX en Europa central y meridional, derrota que tiene su consecuencia última en el fascismo italiano y el nazismo alemán;³⁶ ese mundo contemporáneo, digo, pese a sus derechos inalienables, pese a sus constituciones liberales y su sistema parlamentario tiene mucho más de oligarquía, mucho más, que de democracia, al menos de democracia en el sentido pleno del término.

Si la democracia radical fue un régimen *excepcional*, ¿a qué se debió su existencia? ¿Cómo –dicho de otro modo- lograron los pobres atenienses hacerse con el poder, con la hegemonía política, con el control del Estado? La clave de la respuesta es *la guerra*. El hombre es el único animal social que se hace la guerra, es decir, que es capaz de concebir a miembros de su propia especie como enemigos a batir, a aniquilar, y para ello dedica recursos escasos, afina su inteligencia estratégica, inventa tecnologías militares, descubre vías nuevas de financiación, fabrica ideologías identitarias y hasta entona himnos patrióticos. Por eso la guerra explica muchas cosas de la economía política de las sociedades y de su dinámica institucional. Fue la guerra la que hizo fuerte, social y militarmente fuerte, al proletariado ateniense. En efecto, 20 años antes de que Pericles introdujera el *misthos*, cuando la burguesía dominaba el Estado, con Temístocles como arconte, Atenas potenció su flota hasta llegar a disponer de 150 naves. A esta gran flota ateniense le corresponde el mérito de haber salvado a Atenas del embate de la superpotencia persa en la segunda guerra médica, una flota de treinta remeros por barco –y ésta es la clave- movida por los *nullatenendi*. Aristóteles reconoce el hecho y como es poco amigo de aquella democracia lo juzga críticamente. Dice así, con ese estilo frío y plano que acostumbra a tener, como si la realidad misma le dictara los datos: “...el pueblo, al convertirse en causa del poderío naval en las guerras médicas, adquirió conciencia de su importancia y –procede a juzgar como si siguiera describiendo la realidad- siguió a malos guías a pesar de la oposición política de las clases superiores” (libro II, 1274a). Porque el peso de la guerra se desplazó hacia el mar, por eso terminó llegando la democracia al Ática. Dicho de otro modo, si la guerra contra los persas se hubiera mantenido en tierra firme, como en la primera expedición persa y la batalla de Maratón, entonces los protagonistas habrían sido los *hippeis* y los *hoplitas*, es decir, los caballeros y la infantería pesada, es decir, los nobles y las clases medias propietarias. Y es que hacer la guerra a caballo, orgullosamente revestido de una costosa armadura y de un yelmo reluciente, asistido por uno o varios escuderos, era algo sólo al alcance de los ricos nobles, de igual modo que el equipamiento del *hoplita* que cargaban las clases medias – espada y lanza para el ataque, yelmo y coraza para la defensa- estaba fuera del alcance de los muchos pobres libres. Pero en ese caso el régimen habría seguido siendo una oligarquía –

³⁴ Véase C. Hill (1977), *La revolución inglesa 1640*, Barcelona: Anagrama.

³⁵ Véase C. Beard (1943), *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, Nueva York: The Free Press, y C. Beard (1965), *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, Nueva York: The Free Press.

³⁶ Nadie ha contado mejor este largo proceso que A. Rosenberg (1981), *Democracia y socialismo. Historia política de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937)*, PYP: México.

basado en la alianza de ambas clases, nuevos ricos y antigua nobleza- aun en un marco constitucional republicano como el diseñado por Clístenes. En realidad, la batalla de Maratón, de 490 a.n.e., puede entenderse como una batalla ganada por la oligarquía a la tiranía: Milcíades, el *strategos* ateniense héroe de Maratón –puntualiza Heródoto- fue “elegido por el demos” (Herod. VI.104), mientras que la expedición persa que desembarca en Maratón es dirigida nada más y menos que el hijo de Pisístrato, esto es, por Hippias, el tiranozuelo que escapó al cuchillo de Harmodio y Aristogitón. Fue el mar el que aupó al protagonismo militar al cuerpo de *subhoplitas*, que era donde luchaba el proletariado, es decir, la infantería ligera, armada con venablos y hondas, y los numerosos remeros de la flota. Heródoto registra en su... (VIII, 41) cómo la *Boule* y el *demos* ateniense resolvieron, a propuesta de Temístocles, armar 200 naves de guerra –trirremes- con una tripulación de 100 remeros cada una. La mitad de esa flota fue enviada a Artemisión, en Eubea, y la otra mitad se mantuvo alrededor de Salamina, donde tuvo lugar la batalla decisiva contra los *barbaroi*. Esquilo, que ya había participado en Maratón, también luchó en la batalla de Salamina, sobre la que luego escribió *Los Persas*, deliciosa tragedia de enorme viveza descriptiva, en la que el gran dramaturgo cuenta cómo el arco persa no pudo con la lanza y la espada griegas y cómo las riberas de Salamina quedaron llenas de cadáveres. En boca del propio mensajero persa pone Esquilo la noticia fatal: “el ejército entero de los bárbaros ha perecido”. Y hace preguntar a la misma reina, madre del derrotado Jerjes, viuda del gran Darío: “¿Y qué jefe acaudilla y manda el ejército?”. A lo cual responde el Corifeo: “No se llaman esclavos ni vasallos de nadie”. Otra vez la libertad ateniense, la autoconciencia de la libertad. Sólo que esta vez, la guerra en el mar puso de relieve el protagonismo de los muchos libres, de “los muchos pobres siendo libres” que hicieron mover las naves. La democracia, que ya no tardaría en llegar, no hizo más que trasladar ese protagonismo al plano político.

Todo esto –el significado político y militar- de la democracia radical ateniense les resultó evidente a sus contemporáneos. Aristóteles, desde luego, no tiene inconveniente en definirla como un régimen en el que gobiernan los muchos pobres siendo libres (*eleutheroi kai aporoi*)³⁷ y de oponerla a la oligarquía –el gobierno de los pocos ricos y nobles- utilizando la propiedad –la escisión entre ricos y pobres, entre *possidenti* y *nullatenendi*- como el principal criterio de discriminación entre oligarquía y democracia. Tanta importancia cualitativa tiene para él la propiedad que llega incluso a quitar importancia a la *cantidad* relativa de pobres y ricos. En efecto, piensa el Estagirita, si *per impossibile* los ricos fueran mayoría en la sociedad, y gobernarán, el régimen seguiría siendo una oligarquía. Si, *per impossibile*, los pobres fueran una minoría social, y gobernarán, el régimen seguiría siendo una democracia. Lo que ocurre es que, para Aristóteles –¿y quién se atreverá a contradecirle en esto?-, la distribución de la riqueza tiene un rasgo *cuasi* natural, a saber, que se concentra en pocas manos. Por eso, el criterio cualitativo de la riqueza coincide en la práctica con el criterio cuantitativo del número.

Aunque Aristóteles buscará la síntesis y la mezcla, la oposición entre oligarquía y democracia es central para la ciencia política clásica, y también para entender la práctica institucional de la democracia antigua. En efecto, sus cuatro principales señas de identidad –sorteo, rotación de los cargos, brevedad de los mandatos y remuneración de los cargos- son a la vez eficaces mecanismos institucionales de autodefensa frente a las siempre presentes tendencias a la oligarquización política en un entorno socioeconómico –como el ateniense- donde había propiedad privada y desigualdad de ingresos y riqueza. El sorteo sustituye a la elección e impide así que actúe el elitista principio de la distinción y la formación de clientelas estables; la rotación y la brevedad de cargos y mandatos divide diacrónicamente el poder e impide su autoperpetuación; el *misthos* libera para la política a las clases subalternas,

³⁷ *Política*, 1290b.

es decir, les permite afluir al espacio público de deliberación y decisión política, hasta entonces coto privado de las minorías selectas. Ninguno de esos mecanismos institucionales, curiosamente, caracteriza a nuestras democracias parlamentarias, a nuestros gobiernos representativos. No están presentes siquiera en los múltiples “microespacios” políticos (el municipio, el partido político, la agrupación local, el sindicato, la escuela, la universidad, el departamento de facultad, el comité de empresa, la iglesia...) que generan las sociedades civiles modernas. La elección, sin embargo, es el instrumento por el que se perpetúa –camuflado–, y se legitima, el arriba y el abajo, la jerarquía y el privilegio, el poder de los pocos y la oligarquía. Tanto más si no está compensada por el principio de no-reelegibilidad y de brevedad del cargo. Tampoco las democracias modernas son democracias participativas, como la ateniense, con lo que la mayoría de la población no sólo queda fuera de los circuitos del poder –perdiendo competencia política y experiencia cívica– sino que renuncia a un importantísimo mecanismo de control político, como dicen ahora, de *accountability*.

El mundo moderno y el constitucionalismo moderno tienen como principal seña de identidad la protección de los derechos individuales fundamentales y, con mucha frecuencia se ha criticado a la democracia ateniense –desde Fustel de Coulanges hasta Max Weber, pasando por B. Constant– de no ser respetuosa con esos derechos; más aún, de no conocer la noción misma de derechos fundamentales de libertad, de no poseer una noción de privacidad negativamente protegida por el derecho. Es verdad que esta noción de derechos prepolíticos del hombre no existe en el mundo antiguo, pero no que los griegos no articularan una idea profunda y precisa de libertad individual ni que el diseño constitucional de la democracia ateniense no se preocupara de preservar y promover la libertad individual. Lo que no hizo el mundo antiguo es separar lo inseparable, esto es, la libertad política –el autogobierno democrático u oligárquico– de la libertad individual, el “vivir como uno quiere” (*to zen hos bouletai*)³⁸; porque ambos conceptos comparten una misma referencia negativa: la *ilibertad* del esclavo, que ni gobierna y es gobernado por turno ni se autogobierna, es decir, no vive como quiere. El vivir como se quiere es característica del hombre libre, al igual que la de gobernar y ser gobernado por turno. Ambas dimensiones son pues indisociables. Por lo tanto, libertad política y libertad personal o privada son las dos caras, para la ética antigua, de un mismo ideal, el de la autonomía individual. El liberalismo moderno las disocia y, en buena medida por ello, las sociedades contemporáneas promueven peor la libertad individual y protegen peor los derechos individuales.

¿Mediante qué mecanismos institucionales protegía la democracia ateniense los derechos individuales y las propias leyes? Veremos los dos principales –la *dike idia* y el *graphe paranomon*– y veremos también que eran mecanismos mucho más ágiles y directos que cualquiera de los ensayados por el constitucionalismo moderno. La *dike idia* era un procedimiento específico de *accountability* (*euthynai*) privada, entre el ciudadano y el magistrado. Así la describe Hansen siguiendo a Aristóteles: «Al final del tiempo del cargo, cualquier ciudadano podía litigar (*dike idia*) contra un magistrado por haber infringido sus derechos, y cada verano 30 oficiales se sentaban durante 3 días enteros en el ágora para recibir quejas escritas de los ciudadanos [Aristóteles, *Const. Aten.* 48.3-5]. Puesto que el magistrado representaba a la *polis*, las *euthynai* privadas y otros tipos similares de procesamiento suponían un litigio entre un ciudadano y la *polis*, en el que el ciudadano podía vencer a la *polis*»³⁹. El *graphe paranomon* era, por el contrario, una causa pública, no privada, que cualquier ciudadano podía iniciar contra cualquiera *rethor* (u orador) que planteara una medida o propusiera un decreto ante la Asamblea considerado anticonstitucional, aun cuando ya hubiera sido aprobado por la misma Asamblea. En ese caso, el *psephisma* o decreto era inmediatamente suspendido hasta que la causa fuera

³⁸ Aristóteles, *Política*, 1317b.

³⁹ M.H. Hansen (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, op. cit., p. 78.

atendida por el Tribunal Popular. Como escribe Elster, “todos los sistemas necesitan instrumentos para hacer controlables a los individuos por sus *acciones*. El sistema ateniense era inusual en la medida en que también los hizo controlables por sus *propuestas*”⁴⁰. Pero es que la democracia ateniense, también la de la época de Demóstenes que fue la que más uso hizo del *graphe paranomon*, era más consciente que sus propios críticos de uno de sus principales peligros internos, esto es, el de ser secuestrada y manipulada por los demagogos. De ahí la posibilidad de ser sancionado no sólo por lo que uno hacía, sino también por lo que uno proponía.

Como vemos, la democracia ateniense se tomó muy en serio sus propias leyes y los derechos de sus ciudadanos, pese a no poseer una constitución escrita en el sentido moderno del término y pese a no tener una noción moderna de derechos humanos. Si en algún momento de la historia ateniense se violó la ley y se vulneraron derechos de libertad personal, no fue en la democracia, sino durante la tiranía de los Pisistrátidas a principios del siglo V y durante las dos sangrientas reacciones oligárquicas de finales del siglo (donde, por cierto, el *graphe paranomon* fue abolido). El *graphe paranomon* era un mecanismo de autodefensa constitucional de las leyes vigentes. Y un mecanismo ampliamente utilizado. Según Hansen, “La amplia mayoría de los líderes políticos atenienses, al menos una vez y a menudo más de una vez durante su carrera, deben haberse presentado ante los tribunales para defender las propuestas presentadas en la Asamblea; y no hay ninguna razón para dudar de que los jurados hayan juzgado un *graphe paranomon* al mes”.⁴¹

El constitucionalismo moderno se jacta de defender los derechos individuales de los ciudadanos; pero lo cierto es que llevar un caso ante los tribunales es ante todo un proceso económicamente muy costoso y lento, la mayoría de las veces sólo al alcance de las clases pudientes. Y si comparamos el *graphe paranomon* con la moderna revisión judicial de las leyes por un Tribunal Constitucional, no vendrán de más los siguientes datos: “La Corte Suprema de los Estados Unidos tiene la potestad de evaluar y rechazar las leyes del Congreso desde 1803. En el período 1803-1986 esa potestad se usó 135 veces: nuestras fuentes muestran que en Atenas esa cifra casi se alcanzaba en dos décadas, no digamos ya en dos siglos”⁴². ¿No haría tanta revisión judicial inestable o, peor aún, legislativamente inoperante a aquella democracia? Es una duda razonable que, sin embargo, puede disiparse fácilmente con el siguiente dato: si bien es verdad que durante el siglo IV los Tribunales juzgaron una media de un *graphe paranomon* al mes, no es menos cierto que la Asamblea aprobaba unos 400 decretos al año⁴³. Por lo tanto, la revisión constitucional sólo afectó al 3% de las leyes.

I.4.- Atenas reflexiona

Aquella democracia, ya lo hemos visto, superó dos terribles, dos sanguinarias reacciones oligárquicas a finales del siglo V. La democracia que renacía en el siglo IV ya no sería la democracia gloriosa y guerrera del siglo de Pericles y Sófocles, de Demócrito y Protágoras, la que venció a los persas y fundó un imperio y luchó sin descanso por la hegemonía griega. Perdida la guerra, diezmado su potencial militar y yugulada la vía de la preponderancia imperial, la democracia ática del siglo IV se vuelve hacia sí misma, se hace más introspectiva, más reflexiva, más sofisticada, y –de creer a Montesquieu- más inclinada al

⁴⁰ J. Elster «Accountability in Athenian Politics», p. 263, en A. Przeworski *et al.*, *Democracy, Accountability, and Representation*, *op. cit.*, pp. 253-278.

⁴¹ Hansen, *op. cit.*, pp. 208-9.

⁴² Hansen, *op. cit.*, p. 209.

⁴³ Véase Hansen, *op. cit.*, p. 153.

placer que preocupada por la virtud.⁴⁴ El arte mismo es reflejo de ello y, sin ir más lejos, la sencilla austeridad –llena de fuerza y sobriedad- de las esculturas de Mirón o Fidias o incluso Policleteo ya ha desaparecido en las posteriores estatuas de Praxíteles, de línea más fluida y tan inclinadas a la sensualidad o, como prefiere Winckelmann, la gracia.⁴⁵

Sin embargo es ese “decadente” siglo IV el que supone para la cultura griega, como ha escrito Werner Jaeger, una feraz «época de reconstrucción»⁴⁶, sobre todo interior. La filosofía se abre paso sobre la tragedia, la prosa y la ciencia sobre la poesía y la antigua comedia. El nuevo siglo es el siglo de Isócrates y Demóstenes, es el siglo de Platón y Aristóteles. La Atenas del siglo IV se entrega así a la elaboración consciente y sistemática de una *paideia* que escapa ya al gran público y se estiliza en academias, liceos y escuelas superiores, y se expresa en refinados moldes retóricos. El patrimonio cultural que Grecia habría de legar al mundo occidental se está codificando en este siglo. Jaeger lo explica con sencillez: «La filosofía, la ciencia y, en lucha constante con ellas, el poder formal de la retórica, son los vehículos a través de los cuales llega la herencia espiritual a los demás pueblos del mundo, en aquella época y en la posteridad...».⁴⁷

Parte importante de esa herencia fue una profunda filosofía del hombre y la sociedad que cristalizó en una inmortal constelación de teorías, ideas e intuiciones republicanas sobre la buena sociedad en las que ética y política, felicidad privada y pública, micro- y macrocosmos se confabulan, inseparables, para atinar con ese régimen –*politeia*-, ese orden –*nomos*- y esa comunidad –*koinonía*- que permiten la unidad de los contrarios, esto es, la concordia política, la amistad cívica y la armonía interior de cada ciudadano y de la ciudad misma. Importa saber, sin embargo, que esa ética social republicana se forja *contra* la propia democracia, contra su expresión más profunda y desarrollada –radical- que es la que tiene lugar en la Atenas clásica. La democracia gloriosa y guerrera del siglo V, tanto como la más introvertida y reflexiva del IV, tuvieron como enemigos a los dos gigantes del pensamiento antiguo, Platón y Aristóteles. Ahí es nada. Y durante siglos arrastró la derrota ideológica que éstos le infligieron sin piedad.

Platón fijó los términos, las coordenadas y los argumentos principales de la crítica; Aristóteles arrancó de ellos para proponer una salida práctica. Platón compuso la partitura *demofóbica* que tantos y tan bien afinados intérpretes tendría en los siglos venideros. Aristóteles dio la alternativa político-institucional. Desde entonces, tanto la *crítica* platónica a la democracia como la *síntesis* aristotélica del mejor régimen factible marcarían, con admirable constancia, el pensamiento republicano occidental. Ninguno de los grandes pensadores posteriores parece escapar a ellas. Merece la pena detenerse en los pormenores de esa herencia tan implacable como universal.

I.5.- Platón entona su melodía antidemocrática.

⁴⁴ Cfr. Montesquieu (1979), *De l'Esprit des Lois*, París: Garnier Flammarion, Livre III, chap. III, pp. 144-5. En esta dos páginas, de forma tan concisa como brillante, recoge y fija Montesquieu un principio básico del saber republicano, a saber que sin virtud no es viable el gobierno popular, que la virtud –frente al placer- es el principio de la democracia. Es maravillosa, y bien actual, su comparación entre los políticos griegos del siglo V –no del hedonista siglo IV- y los “políticos de hoy”: “Los políticos griegos, que vivían en un gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo más que la virtud. Los de hoy no nos hablan más que de industria, de comercio, de finanzas, de riquezas y hasta de lujo” (*ibid.*). Pero no de virtud.

⁴⁵ Conocida es la distinción de Winckelmann entre el *estilo sublime* –grandioso, austero e incluso “duro”- y el *estilo bello* -que busca la gracia y la “fluidez de la línea”- con los que capta esa transición del siglo V al IV a.n.e. Cfr. Johann J. Winckelmann (2002), *Historia del arte en la Antigüedad*, trad. de M. Tamayo, Barcelona: Folio, Libro IV, caps. XV y XVI.

⁴⁶ El término es de Jaeger, *Paideia*, *op. cit.*, pág. 381-2.

⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 388.

El *Gorgias* es el primer ataque serio y sistemático que Platón lanza contra la democracia atica, ataque que completa y continúa en el inolvidable libro VIII de la *República*. Diálogo al parecer compuesto poco después de la muerte de Sócrates, el *Gorgias* es para algunos el más moderno de todos los escritos por Platón.⁴⁸ No les falta razón: basta con mirar una campaña electoral en cualquier democracia actual para calibrar la profundidad y actualidad del pensamiento platónico. Si en la *República*, al menos en el mencionado capítulo VIII, Platón se muestra más abstracto y genérico, y más poético también, en el *Gorgias*, por el contrario, es preciso y concreto: da nombres, marca los espacios y los tiempos de aquella democracia y, para no dejar ninguna duda, elige sus momentos de mayor gloria y esplendor. No escapan así al dardo preciso de Platón sus grandes líderes históricos, ni Cimón, ni Temístocles, ni Milcíades, ni siquiera Pericles. No se conforma Platón con otros *demagogoi* de menor entidad y renombre ni ciñe su crítica a momentos de decadencia o crisis. No: elige la democracia en su mejor momento y se bate con sus mejores hombres. Por eso, su juicio demoledor alcanza mayúscula precisión y rotundo contraste: *no fueron buenos políticos sino servidores* –los más diligentes, si se quiere- *del pueblo*. Si la función del estadista fuera servir al pueblo, satisfacer sus deseos, procurarle comodidad y placer, entonces habrían sido grandes políticos:

“tampoco yo los censuro –le dice Sócrates a su joven amigo, Calicles- en cuanto *servidores de la ciudad*; al contrario, creo que han sido más diligentes que los de ahora y más capaces de procurar a la ciudad lo que ella *deseaba*”⁴⁹.

Mas la misión del buen político, del buen *rethor*, es muy otra, a saber: hacer buenos a los ciudadanos o, cuando menos, lo mejor posibles. Y aquí, a juicio de Platón, fracasó la democracia como fracasaron, pese a sus grandes obras públicas y hazañas militares, sus hombres principales. Estos, reconoce Platón, “obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que por su culpa, la ciudad está *hinchada y emponzoñada*”⁵⁰. El propio Pericles es sin duda el peor parado en la mordaz censura platónica de la democracia: “Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos *al haber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos*”,⁵¹ en vez de –como habría hecho un buen político- haber contribuido a modificar sus pasiones y reprimirlas “tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos *contra su voluntad* a aquello que pueda hacerlos mejores...”.⁵² Platón llega incluso a afirmar que, muerto Arístides, ya sólo queda un único político auténtico en Atenas, el mismo Sócrates:

“Creo que soy [habla Sócrates en primera persona] uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agrandar, *sino que busca el mayor bien y no el mayor placer*, y como no quiero emplear esas *ingeniosidades* que tú me aconsejas, no sabré qué decir en un tribunal”.⁵³

⁴⁸ Dodds (1959), Plato. *Gorgias*, pág- 387 [cit. por Julio Calonge, “Introducción” a *Gorgias*, en Platón, *Diálogos*, II, Madrid: Gredos, pág.. 14.

⁴⁹ *Gorg.*, 517b. [Todas las citas de el *Gorgias* siguen la traducción de Gredos...]

⁵⁰ *Gorgias*, 518e.

⁵¹ *O.c.*, 515e.

⁵² 517b.

⁵³ 521d,e.

¡Qué maravillosa manera de defender a Sócrates de un juicio que todavía no se ha producido, ante un tribunal –popular- que todavía no se ha constituido! En realidad, Sócrates supo muy bien qué decir y hacer ante aquel tribunal, que quiso castigar –con el ostracismo, no con la muerte- sus conexiones con conocidos enemigos de la democracia, y ésta no supo ver las diferencias entre esos enemigos y el propio Sócrates, quien con su propia muerte, renunciando a huir, dejó clara su lealtad a la ley democrática que se le imponía, sin ingeniosidades de ningún tipo. Esas ingeniosidades que Platón imputa a la *mala retórica*, que es el tema que vertebra todo el diálogo. La mala retórica no es más que “adulación y vergonzosa oratoria popular (*demegoría*)”⁵⁴ que no busca otra cosa que ganarse el favor de la multitud y cimentar en sus aplausos su propio poder, multitud sobre la que no se cansa Sócrates de recordar su ignorancia y a la que desprecia abiertamente: “con la multitud –llega a decir- ni siquiera hablo”.⁵⁵ Es esa multitud, empero, la que se congrega en la *Ekklesia*, la que ocupa las magistraturas, la que disfruta de las representaciones teatrales, la que juzgará y condenará al propio Sócrates en un tribunal popular. Esa multitud es la base social de la democracia ática. Y es su aplauso –decíamos- el que el *rethor*, el mal *rethor*, según Platón, se afana en encontrar. La mala retórica, la que emponzoña al Estado, parece consustancial con la democracia, es la *retórica democrática* por excelencia.

Sin embargo, la mala retórica no es ni siquiera un arte (*techné*), sino una mera práctica al servicio del orador, “un cierto procedimiento de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben”.⁵⁶ Adulando a la ignorante multitud, satisfaciendo sus deseos, procurándoles placer, el político se hace poderoso, pero ni él ni el resto de ciudadanos se hacen mejores hombres: la ciudad entera se emponzoña. La mala retórica, que, al decir del gran Jaeger, es la “tirana absoluta de la vida política de su tiempo”,⁵⁷ no sirve más que para excitar por la lisonja las pasiones de las masas asamblearias, y llevarlas a tomar decisiones a menudo erradas y perniciosas para la comunidad. La mala retórica no es un saber propiamente dicho, que pueda dar razón de la naturaleza verdadera de su objeto ni que, como todo auténtico saber técnico, tienda a la perfección del mismo, a lo *mejor*.⁵⁸

Con estos presupuestos se entenderá mejor la caracterización platónica de la democracia en el genial libro VIII de la República. Aquí, luego de trazar la génesis de la democracia en la dinámica interna de la oligarquía, dice de ella, no sin ironía, lo siguiente:

“un régimen *placentero (hedeia)*, *anárquico (anarkos)* y *polícromo (poikile)*, que concederá indistintamente *igualdad* a los que son iguales como a los que no lo son”.⁵⁹

Placentero, anárquico y polícromo, ¿por qué? Porque en la democracia predomina un tipo de hombre, el “hombre democrático”, que ha dejado desatar sus deseos, que les da rienda suelta, y no distingue los “apetitos necesarios de los que no lo son”,⁶⁰ lo que “es perjudicial al cuerpo y perjudicial al alma” –los apetitos “innecesarios”- de lo que a ambos conviene.⁶¹ Desde joven, el hombre democrático “gusta la miel de los zánganos y convive con estas feroces y terribles bestias, capaces de proveer *toda variedad de placeres, de múltiples colores*

⁵⁴ 503a.

⁵⁵ 474a.

⁵⁶ 459b,c.

⁵⁷ *Paideia*, pág. 517.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *República*, VIII, 558c, cursivas mías [En la traducción he utilizado la versión de Gredos y la del Centro de Estudios Constitucionales]

⁶⁰ 558d.

⁶¹ 559b.

y especies”.⁶² Por eso el régimen democrático es *placentero* –porque está basado en el placer y *polícromo* –porque el hombre democrático gusta de placeres de todos los colores, necesarios e innecesarios. El hombre oligárquico, en su avaricia, se quedaba en la satisfacción de los deseos necesarios para poder dedicar sus recursos y desvelos a aumentar su riqueza patrimonial. El hombre democrático “libera y relaja los deseos innecesarios y los placeres perjudiciales”,⁶³ los cuales “terminan por apoderarse de la *acrópolis del alma del joven*”.⁶⁴ Y comoquiera que ese joven va a estar rodeado de aduladores, de “amigos del pueblo (*to plethei*)”,⁶⁵ como quiera que sus oídos van a ser regalados por discursos lisonjeros, el alma del joven cerrará el acceso al aliado que es la moderación, el autodomínio, el pudor. Su alma será un enjambre *anárquico* y *polícromo* de deseos:

“Y de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando; otras veces haciendo gimnasia; otras, ocioso y despreocupado de todo, y en alguna ocasión, como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y hacer lo que le salga. Alguna vez admira a los guerreros y se inclina hacia ese lado, o bien a negociantes, y se inclina hacia allí: *no hay orden ni obligación alguna en su vida*, sino que teniendo este modo de vida por *libre y dichoso*, lo lleva a fondo”.⁶⁶

El hombre democrático no es un hombre unitario, sino “un hombre *diversificado y pleno de múltiples caracteres* y que, como aquel Estado, es *bello y colorido*”.⁶⁷ Cualquiera que conozca la psicología moral de Platón sabe del veneno que encierra esa descripción (multiplicidad de caracteres) y de la ironía de los adjetivos “bello y colorido” (*ton kalon te kai poikilon*). Significa ni más ni menos que en el alma del hombre democrático no hay ni concordia ni amistad interna sino discordia y guerra entre los distintos yoes. Exactamente igual que en el Estado. Significa que el alma se pervierte por la lógica del deseo, por las exigencias de esa multitud de placeres innecesarios, que perjudican al alma y al cuerpo. Exactamente igual que en el Estado democrático, que “concederá indistintamente *igualdad* a los que son iguales como a los que no lo son”. Microcosmos y macrocosmos se dan la mano en la política, que es ética, pues alma y ciudad comparten una misma psicología moral basada en el autocontrol racional de las pasiones y los deseos. Por eso puede decir Platón que la belleza *polícroma* de la democracia no es más que desorden, anomía y anarquía. Es decir, *exceso de libertad*. En efecto, en la democracia, al decir de Platón, la “libertad avanza en todas direcciones”⁶⁸ y deslizándose dentro de las casas particulares alcanza incluso a los animales domésticos, que “son allí más libres que en cualquier otra parte”.⁶⁹ Y así toda norma, todo principio de respeto jerárquico, se diluyen en una horizontalidad igualitaria nada discriminante de los respectivos méritos; así “el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maestros”,⁷⁰ “el padre se acostumbra a que el niño sea su semejante, y a temer a los hijos...”.⁷¹ Así el meteco es igualado al ciudadano, la mujer al hombre y, lo que le parece ya a Platón el colmo del despropósito, los esclavos no son menos

⁶² 559d, cursivas mías.

⁶³ 561a.

⁶⁴ 560b, cursivas mías.

⁶⁵ 558c.

⁶⁶ 561c,d; cursivas mías. En este párrafo he mezclado las traducciones de Gredos y de CEC.)

⁶⁷ 561e.

⁶⁸ 562d.

⁶⁹ 563c.

⁷⁰ 563a.

⁷¹ 562e.

libres que “quienes los han adquirido”.⁷² La libertad es tan grande en la democracia, tan desmedida es el ansia de libertad en el alma democrática, que no soporta “siquiera un pizca de esclavitud”. Tanto es ello así que los hombres “terminan por no prestar atención ni siquiera a las leyes orales o escritas, para que de ningún modo tengan amo alguno”.⁷³ He ahí la *belleza* y la *policromía* de la democracia: *libertad sin ley*, toda una aberración para la cultura moral y política republicana.

Hasta aquí el acerado diagnóstico socrático –es decir, platónico- de la realidad política ateniense, de su democracia –podría haber dicho- «populista». Pero Sócrates tiene una alternativa –una terapia- que ofrecer al maestro Gorgias, a saber, *otra* retórica, “la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen”.⁷⁴ Se trata esta vez de una retórica “hermosa” y el estadista que la ponga en práctica será un político “honrado”, un buen *rethor* que “dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio”.⁷⁵ Como el médico, que cura el cuerpo, el buen político debe tratar de curar las almas.

Omnipresente en el diálogo está la metáfora del médico (político) frente al paciente (demos), metáfora que tanto calado tendrá en el pensamiento conservador, también en el moderno.⁷⁶ El médico busca el bien, el bien del cuerpo, el paciente padece un mal, la enfermedad; el médico disfruta de un saber técnico que le faculta (y legitima) para suministrar la medicina que devuelva la salud al inexperto paciente, le guste a éste o no, sea placentera o le revuelva el estómago: “la medicina ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos”.⁷⁷ Al médico lo legitima el saber y la racionalidad de su arte y, así, debería dársele rienda suelta a su *poder* de curar, de devolver el bien de la salud a los cuerpos enfermos.

Frente a la metáfora de la medicina, Platón usa de la contrametáfora de la culinaria, y a veces también de la cosmética. Ambas persiguen la satisfacción de los sentidos mediante la falsa apariencia. El cocinero adereza sus guisos no para el bienestar del cuerpo sino para el placer de la degustación. La cosmética, a diferencia de la gimnástica, persigue la apariencia de salud y belleza físicas, no su veraz expresión natural desnuda de afeites. Pues bien, “la cosmética es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina..., y *la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia*”⁷⁸: puros simulacros, simulacros que ocultan, en el mejor de los casos (como en el de la cosmética) la fealdad o la enfermedad, simulacros que, en el peor de los casos (como en cierta culinaria), pueden causar esos mismos males. Los placeres del paladar, en efecto, estimulados y satisfechos sin medida por ciertos sabrosos guisos, pueden arruinarle el cuerpo a uno. Del mismo modo, el mal político, el adulador, guisará discursos que no harán ningún bien a sus oyentes por más que les regale los oídos; el mal político, que lejos de moderar los deseos los despertará con la promesa de satisfacerlos - “lo que es –acierta Platón- un mal inacabable”,⁷⁹ arruinará el alma del ciudadano obligándole

⁷² 563b.

⁷³ 563d,e.

⁷⁴ 503a.

⁷⁵ 504d.

⁷⁶ Edmund Burke, Samuel Bailey o Lord Macaulay bebían de una vieja fuente cuando les dio por pensar la relación entre representante y representado apelando a dicha metáfora. Cfr. Hanna F. Pitkin (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, pp. 135-340 y 185.

⁷⁷ Platón, *Gorgias*, 501a.

⁷⁸ *Gorgias*, 465b,c.

⁷⁹ *O.c.*, 507d,e.

a llevar una vida de bandido. Pero en una ciudad de bandidos ni habrá orden ni habrá ley, porque “al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados”.⁸⁰ Será una ciudad donde el poder de los poderosos no conocerá freno, donde el rico y el fuerte harán y desharán a voluntad; donde unos, en fin, cometerán injusticia –a menudo sin pagar pena alguna por ello- y otros la sufrirán. Sin ley ni justicia, la ciudad se emponzoña y será una ciudad infeliz, de hombres desgraciados.

Como el poder, el *hecho del poder*, es consustancial con la realidad social, con la naturaleza social del hombre, por eso, ante todo, es necesaria la política, la buena política, la retórica honrada, para enculturar en el bien al poderoso, pues “sin esto..., no tiene ninguna utilidad el proporcionarles algún otro beneficio, *si falta la recta y honrada intención de los llamados a adquirir grandes riquezas, algún gobierno sobre alguien o cualquier otra clase de poder*.”⁸¹ Es el *hecho del poder* el que reclama una activa pedagogía política. Por ello, resulta imprescindible abrirle paso a la aristocracia, al gobierno de los mejores. En efecto, sólo los pocos buenos podrán y sabrán ejercer esa *paideia* y enseñar a moderar las pasiones, por sobre todos, de los *grandi*, de los llamados a ejercer “algún gobierno sobre alguien o cualquier otra clase de poder”, pues son los que, desasistidos del bien y la virtud, más oportunidades y tentaciones tendrán de cometer injusticia. Platón no alberga dudas al respecto: “... la mayor parte de los hombres poderosos se hacen malos”.⁸²

Llegados a este punto, no podemos dejar de consignar una de las ideas fundamentales de Platón, a saber: *cometer injusticia es siempre peor que sufrirla, mucho más si el culpable queda libre del castigo*.⁸³ No es exagerado decir que Platón dedica su obra cumbre, la *República*, a justificar semejante aseveración, a primera vista tan contraintuitiva. Sea como fuere, si Platón dice verdad en este punto, no se equivoca en la consecuencia que extrae. Es la siguiente: *refrenar las pasiones que el poder desata en los hombres es la principal función de la política*. Porque si el poder hace malos a los hombres, éstos cometerán injusticia, que el propio uso del poder sabrá dejar sin castigo. Ya no sólo el pueblo sufrirá injusticia y será desgraciado. También el poderoso será desgraciado, más desgraciado aún que el pueblo, por cometer sobre él la injusticia y quedar impune.

Hasta aquí la concepción platónica de la política, del político y del Estado; hasta aquí su diagnóstico⁸⁴ de la realidad de la democracia ática y su propuesta de perfeccionamiento ético de la acción y el discurso políticos. Hasta aquí la *paideia* platónica, que lo es del alma humana y del Estado. Platón podría haber sido injusto con Atenas y sus políticos insignes. Sin duda lo fue. Pero su crítica –también sin duda- trasciende del dominio histórico-concreto y tiene una aplicabilidad universal, porque esa crítica se hace desde un ideal que, no pudiéndolo cumplir sino imperfectamente todo régimen real, unos más imperfectamente que otros, claro está, es empero insoslayable, a saber, el de la necesaria relación entre ética y política, necesaria, esto es, para la felicidad pública y privada. Para ello, como hace Platón en todo el *Gorgias*, es preciso separar el bien (la justicia) de lo agradable o lo placentero. Si el

⁸⁰ 508c.

⁸¹ 514a. *Cursivas más.*

⁸² 526a.

⁸³ “Cometer injusticia es tanto peor que sufrirla porque es más deshonoroso” (*Gorgias*, 479d). Pero Platón es más incisivo y profundo: “el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; *más desgraciado, sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa...*” (*op. cit.*, 472e). Como tan bien interpreta Jaeger: “La injusticia es, en efecto, un estado patológico del alma y la justicia la salud de ésta. La justicia penal, que hace rendir cuentas al delincuente, guarda con la legislación, según el criterio absolutamente médico que Platón tiene del arte del Estado, la misma relación que la terapéutica del hombre enfermo con la dieta del hombre sano. La pena es curación y no, como la antigua concepción jurídica de los griegos, expiación. El único mal verdadero es la injusticia. Pero este mal sólo afecta al alma de quien la comete, no a la de quien la sufre” (W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 521-2).

⁸⁴ Luego veremos cómo completa Platón ese diagnóstico en el libro VIII de la *República*. Cfr. pp.

placer es el criterio del bien, entonces será bueno todo lo que cause placer, con lo que moderar el deseo o contener las pasiones no tienen razón ética de ser. Esta es precisamente la premisa de Calicles en el diálogo, premisa que, por necesidad lógica, le lleva a defender, en el plano político, el derecho del más fuerte, de los nacidos para dominar, y una concepción de la sociedad levantada sobre la pura voluntad de poder.

Para Platón el placer no es el criterio de la felicidad humana sino, en sus antípodas, la *kalokagathía* del justo, donde el bien (que coincide con lo bello) regula los placeres, y sirve de criterio para seleccionarlos y elegirlos racionalmente, y donde el hombre, ante todo, se autodomina y está en orden consigo mismo. Este no necesita adular al pueblo, pues es interiormente libre. Muy al contrario, es el que, como Calicles, defiende la moral “señorial” y hedonista del derecho del más fuerte el que, paradójicamente, tendrá que adular al poderoso y adaptarse a sus deseos: en la tiranía, al tirano; en democracia (una tiranía de los muchos, para Platón), al *dēmos*, que es soberano absoluto. Y para ello, nada mejor que valerse de la mala retórica como *rutina de adulación de la multitud*. Pero entonces, ese hombre fuerte de Calicles, el llamado a dominar, es en realidad el hombre débil y servil.⁸⁵

1.6.- Breve respuesta a Platón

Toda la *paideia* política desarrollada por Platón, cuyo *telos* es el perfeccionamiento ético del hombre, arranca de un axioma fundamental: el bien es *cognoscible* y la virtud (*areté*), por ello mismo, puede aprenderse. Dicho de otro modo, si la virtud es susceptible de enseñanza tiene que consistir necesariamente en un saber. Este es el problema del *Menon*.⁸⁶ No nos interesa ahora que el *eidos* del bien tenga para Platón una existencia *ontológicamente* independiente, ni que en verdad sea lo único real frente a sus múltiples manifestaciones en el mundo empírico: lo bueno en sí frente a las cosas, los seres y las acciones que tienen algo bueno, que participan del bien. Tampoco nos interesa el método –la dialéctica– de acceso al mundo de las ideas, cómo se llega a la intuición última del bien, ni si es ésta una idea preexistente en nuestra alma inmortal a cuyo contenido accedemos por reminiscencia. Lo esencial ahora es que la cognoscibilidad de esa idea de bien o virtud no está para Platón al alcance de cualquiera, sino de unos pocos elegidos, los filósofos. No es casual, pues, que en su utopía política sean estos pocos hombres justos, capaces de contemplar la idea de bien, los llamados a gobernar, a regir su república ideal. Platón aspira a una ciudad feliz, pero su *demofobia* tiene, en su última *ratio*, ese fundamento cognitivo: una teoría de la verdad ética absoluta. En definitiva, la política de su tiempo está corrompida, piensa Platón, porque el político y el propio *demos* ignoran los bienes supremos de la vida, esto es, son víctimas de *apaideusia*.⁸⁷ Cegados por la ignorancia, o guiados por ese dios ciego al que llaman Pluto, no pueden establecer entre sí otros vínculos que la adulación retórica, la ambición de poder y el hedonismo.

De acuerdo. Pero, ¿qué ocurre si negamos el axioma principal del platonismo, la cognoscibilidad del bien absoluto, y apostamos por la falibilidad de dicho conocimiento? ¿Qué ocurre si, *mutatis mutandis*, partimos del axioma contrario, el de que los seres humanos padecemos restricciones cognitivas fundamentales? Ocurre entonces que no podemos pensar en accesos privilegiados (de talento, de clase o cualesquiera otros) a la idea de bien. Curiosamente, ésta es una vía antiplatónica de *justificación epistemológica de la democracia*. Sigamos para ello los pasos de dos grandes pragmatistas americanos, John Dewey y Hilary

⁸⁵ Cfr. Jaeger, op. cit, 535-6.

⁸⁶ Cfr. Jaeger, pp. 549-564.

⁸⁷ *Gorgias*, 527e. Cfr. también Jaeger, *o.c.*, p. 542.

Putnam⁸⁸. Ni uno ni otro niegan que exista el bien colectivo y el bien privado; niegan que la filosofía –o cualquier otro saber- contenga dentro de sí una idea absoluta de bien que se pueda conocer de forma definitiva: el principal objeto de la filosofía –escribe Dewey- es:

«clarificar, liberar y extender los bienes que inhiere en las funciones naturalmente generadas de la experiencia... Su empeño es aceptar y utilizar para un propósito el mejor conocimiento disponible de su propio tiempo y lugar. Esto no significa que se apoye en *el* bien, como algo en sí mismo formulado y conseguido en el seno de la filosofía. Porque así como la filosofía no tiene una reserva privada de conocimiento o de métodos de obtención de la verdad, tampoco tiene un acceso privado al bien. Así como acepta el conocimiento de los hechos y los principios afirmados competentemente por la ciencia y la investigación, acepta también los bienes que están difusos en la experiencia humana. No tiene la autoridad mosaica o paulina de la revelación a ella confiada. Pero tiene la autoridad de la inteligencia, de la crítica de esos bienes comunes y naturales»⁸⁹.

Esto implica dos cosas. Primero, que hay un método de conocimiento, el científico, que siendo el más seguro del que disponemos es, por su propia naturaleza, falible. La inteligencia humana puede aislar mejores y peores soluciones a las «situaciones problemáticas» que se le van presentando, pero siempre por la vía de la hipótesis. El método científico de investigación no puede reducirse a ningún algoritmo de conocimiento. La epistemología, afirma Dewey en su *Lógica*, es hipótesis. Lo cual también vale para la investigación ética.⁹⁰ Lo segundo que se desprende del pasaje recién citado es la imposibilidad de una clase cerrada de expertos en el conocimiento de cualquier verdad, también de la del bien. Al contrario, el propio método de investigación propuesto por Dewey exige el mayor flujo posible de información y la máxima libertad de ofrecer y criticar hipótesis. Además, tratándose del bien común, una supuesta clase de expertos sufriría inevitablemente distorsiones cognitivas derivadas de sus privilegios, de sus intereses privados y de su perspectiva particular de conocimiento: «Todo privilegio especial angosta la mirada de los que lo poseen, al tiempo que limita el desarrollo de los que carecen de él. Una porción muy considerable de lo que se considera egoísmo intrínseco de la humanidad es el producto de la desigual distribución del poder...»⁹¹. Platón, tan alejado de Dewey en otros aspectos, no tendría inconveniente en aceptar esta idea según la cual el poder y el privilegio distorsionan la percepción que del bien común tienen los que los detentan y poseen. ¿Por qué, si no, se toma tantas molestias Platón en que los guardianes-regentes de su *República* lleven una vida caracterizada por la máxima sobriedad, severidad y pobreza, en que no tengan absolutamente ninguna órbita privada, ni siquiera casa propia o comidas familiares, en que toda ella se desarrolle en público, en que no puedan poseer ningún dinero ni adquirir propiedad alguna y reciban de la comunidad lo estrictamente necesario para comer y vestir?⁹² ¿No le basta a Platón con la rigurosa selección de su buen carácter y con la correcta *paideia* a que son sometidos? No insistiré en esto. Sólo diré que hay aquí un serio problema para Platón, a saber: que el bien no tiene suficiente fuerza motivacional propia y que hay que apuntalarlo

⁸⁸ H. Putnam (1992), *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pág. 180. Hilary Putnam ensaya esta justificación epistemológica pero no se arroga ninguna originalidad. Cree encontrarla en la obra de John Dewey y a ello dedica el capítulo 9 ('A Reconsideration of Deweyan Democracy') de este libro.

⁸⁹ John Dewey (1926), *Experience and Nature*, LaSalle, Ind.: Open Court, pp. 407-408. Cit. por Putnam, *op. cit.*, pág. 188.

⁹⁰ Cfr. H. Putnam, *op. cit.*, pág. 186.

⁹¹ Dewey y Tufts, *Ethics*, pp. 385-386. Cit. por H. Putnam, *op. cit.*, pág. 189.

⁹² *República*, III, 416d, c-417a, b.

con mecanismos externos que impidan la corrupción del carácter, incluso de los buenos caracteres.

Sea como fuere, lo cierto es que si carecemos de una respuesta definitiva sobre cómo debemos vivir, entonces el mejor régimen posible de gobierno es la democracia. No valen el despotismo benevolente y paternalista ni tampoco implausibles aristocracias condenadas a cerrar filas sobre sus privilegios y su poder y convertirse así en oligarquías. Dada la incertidumbre respecto de qué sea el bien colectivo, es claro que –frente a otros regímenes posibles, frente a las tiranías o las oligarquías- la democracia garantiza la mayor inclusión de ideas privadas y aun inconmensurables del bien, garantiza su libre discusión pública y promete filtros eficaces para alcanzar consensos transitorios al tiempo que deja el horizonte de decisión política siempre abierto para su reconsideración futura. La democracia, tanto más cuanto más participativa y deliberativa sea, se convierte así en una precondition para aplicar el deweyano «método de la inteligencia» a la resolución de los problemas humanos, también al problema de la definición y redefinición del bien común, cuestión ésta siempre abierta a la discusión y la experimentación.

Esta línea de argumentación *neopragmatista* no elimina, empero, el problema de fondo planteado por Platón, el de la necesaria vinculación de ética y política, el de la verdadera función –pedagógica- del Estado. Tan sólo cortocircuita la propia solución organicista-autoritaria dada por Platón y, más en general, la fundamentación moral de la *tecnocracia*. Lo cual no es, desde luego, poca cosa si pensamos que la tecnocracia ha sido (y es) uno de los principales aliados de todo proceso de oligarquización del poder político. Mas no elimina el problema de fondo porque, sencillamente, la deliberación libre de dominio que exige el método de la inteligencia ética presupone ella misma la virtud. Goza pues de vigencia la gran pregunta platónica, «¿Cuál es el régimen político que mejores ciudadanos “produce”?». En realidad, ésta es la pregunta que Aristóteles quiere responder en su *Política*, consciente de que la vía utópico-idealista platónica está cerrada pero compartiendo con Platón el tronco aristocrático de su crítica a la democracia.

I. 7.- De Aristóteles al mundo contemporáneo

Ya hemos visto cómo Platón calificó de *hedonista*, *anárquico* y *polícromo* al régimen democrático, un régimen en el que los *demagogoi* adulaban al pueblo, y lejos de moderar sus pasiones y enseñarles a ser buenos ciudadanos, alimentaban sus deseos –también los innecesarios- y procuraban, para atraerse su favor, proporcionarles todos los placeres, de todos los colores, aunque fueran perjudiciales al cuerpo y al alma.⁹³ Estos falsos amigos del pueblo, fingiendo favorecerle, no hacían más que hincharlo de apetitos y emponzoñarlo.⁹⁴ Así, el hombre democrático, siempre lisonjeado, termina por perder el autodominio y el pudor, no es más que un enjambre anárquico y polícromo de deseos, sin orden interior, sin unidad ética y sin ley: como la democracia misma, un régimen sin ley donde «la libertad avanza en todas direcciones»⁹⁵.

Aristóteles repite la crítica platónica a la democracia. Ésta es un régimen donde «el soberano es el pueblo y no la ley»⁹⁶, donde el pueblo, por causa de los demagogos, se convierte en monarca, más aún: en un déspota que hace que «los decretos (*psephismata*) prevalezcan sobre las leyes».⁹⁷ La democracia, en fin, es la *tiranía* de los muchos pobres,

⁹³ Cfr. Platón, *República*, Libro VIII, Madrid: Gredos.

⁹⁴ Platón, *Gorgias*, 518e. Madrid: Gredos, trad. de J. Calonge.

⁹⁵ Platón, *República*, 562d.

⁹⁶ Aristóteles, *Política*, 1292a.

⁹⁷ *Ibid.*

donde «todo está al arbitrio del pueblo y la opinión popular lo está al suyo»⁹⁸. Nuevamente: *libertad sin ley*. ¿Por qué la libertad democrática, esa que avanza en todas direcciones, acaba en la tiranía de los muchos y no respeta la ley? La respuesta aristotélica también entronca con Platón: porque los muchos pobres, la base social de la democracia, son incapaces de virtud y autodomínio. Es una mayoría para la que «es más agradable vivir desordenadamente que con templanza». Una mayoría así es temible, tanto más en la democracia, porque podrá imponer a la sociedad, mediante decreto asambleario, sus desordenados, immoderados y caprichosos deseos o apetitos. Es una mayoría formada por los despreciados *phauloi*: una multitud que *vive como quiere*, libre, sí, pero sin libertad interior, sin capacidad para orientar racionalmente sus vidas, sin fuerza de voluntad para seguir a los buenos deseos, los necesarios, y abandonar los malos, los innecesarios. Es una multitud, en fin, incapaz de vivir de acuerdo con la ley y de imponérsela a sí misma, porque precisamente –apostilla Aristóteles- «la ley es razón sin apetito (*aneu orexeos nous*)»⁹⁹. Si la libertad democrática avanza en todas direcciones, sin ley ni límite racional, es porque el hombre democrático, esa turbamulta de *proletarii* que ahora inunda la Asamblea y gobierna, no es interiormente libre y, no siéndolo, ni discrimina entre sus polícromos deseos ni es capaz de dominar sus pasiones. Reo de unos y otras, atrapado en el *bios phaulos*, carece de virtud. Careciendo de virtud, querrá hacer en todo momento lo que le venga en gana, sin respetar ley pública alguna ni orden interior que valga.

El prejuicio elitista contra el mundo del trabajo –el *bios poietikos*- está bien instalado en la ética clásica en la medida en que ésta administra una herencia aristocrática. Pero en ningún momento, ni Platón ni Aristóteles *demuestran* que la propiedad garantice la virtud ni que la condición de *aporós* fuerce al vicio. En realidad, más bien lo contrario sería lo cierto. Pues si es verdad que el poder corrompe y hace malos a los hombres, como dice Platón y repite Aristóteles, y si es verdad que los hombres ricos han sido –hasta la democracia- los hombres poderosos, entonces el pueblo llano, tradicionalmente excluido del poder, sometido al poder ajeno, que ha sufrido injusticias más que las ha cometido, ese pueblo de *aporoí* –digo- no habría tenido ocasión de ser corrompido por el poder y atesoraría, bien al contrario, toda una reserva de virtud. El pueblo ateniense, desde luego, no mostró grandes vicios: gobernó con criterio un imperio, hizo heroicamente la guerra, administró justicia de forma no vengativa y respetó la propiedad. Padeció injusticia, eso sí, durante las dos reacciones oligárquicas, en la que los ricos suspendieron derechos, violaron leyes y propiedades e hicieron correr sangre inocente. Fueron los *phauloi*, esa turbamulta de vida desordenada, los que devolvieron a Atenas la ley y el orden, y reinstauraron la democracia. ¿Se vengaron entonces de los oligarcas? No. Al contrario, esa democracia recién establecida decretó una amnistía general, y los conspiradores fueron perdonados. Desgraciadamente empero para el destino de la democracia, los prejuicios no necesitan grandes justificaciones para perpetuarse, sobre todo cuando el prejuicio sirve al privilegio de clase. El término *phaulós* encierra muchas connotaciones negativas, tanto éticas como estéticas. En realidad, esa muchedumbre de trabajadores que componen los *phauloi* representa el polo opuesto del ideal aristocrático de la *kalokagathía*, de esa fusión del bien y lo bello que se daba –piensan sus defensores- en la noble alma y el cuerpo entrenado de los antiguos *hippeis*, de los caballeros que formaban la aristocracia guerrera de la época antigua. Los *phauloi* son los malos y, además, los feos: su vida desordenada les estropea el alma, el trabajo a jornal, no cualificado, les estropea el cuerpo. No extraña pues esa mirada al populacho desde las alturas de una vida regalada, segura y afortunada. Extraña más que esas clases ricas y nobles califiquen además a esos feos *proletarii* como zánganos o gandules, como indolentes haraganes. El *bios phaulós* también connota ese rasgo. Es curioso que los que tienen que trabajar para vivir, lo que son –

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Política*, 1287b.

quieránlo o no- disciplinados por el trabajo, a los que el trabajo termina arruinando el cuerpo, sean además –prejuicio éste recurrente en la historia del elitismo- tildados de holgazanes. Los señoritos ociosos siempre han visto al proletariado como una fea horda de perezosos a los que hay que enseñar, látigo en mano, a trabajar. Las clases dominantes –y sorprende constatarlo- siempre han visto a las clases dominadas, las que trabajaban para ellas, como un peligroso submundo de vagos y perezosos, merecedor de castigos y objeto de riguroso disciplinamiento. Ironías de la psicología cognitiva del poder y la dominación.

Pero Aristóteles hace mucho más que ratificar los argumentos antidemocráticos de Platón y consolidar prejuicios aristocrático-elitistas contra las clases trabajadoras subalternas. Con una constitución mental muy distinta a la del maestro, pero seducido por los mismos valores de raigambre aristocrática, con mil cabos amarra su utopía a la realidad para que no se le escape de las manos. Parte así de sus insoslayables constricciones, a sabiendas de que son esas constricciones las que delimitan el universo de factibilidad política que quiere explorar. La realidad social es pertinaz: divide a los hombres en ricos y pobres, y hace de la *propiedad* una imprescindible variable de control y discriminación de los regímenes políticos históricamente decantados, la oligarquía y la democracia. Preciso es analizarlos, desmenuzarlos, descomponerlos, diferenciar sus distintas variantes y ordenarlas en una escala de menor a mayor radicalidad: las oligarquías *dinásticas* quedan en un extremo, la democracia más tardía, la ateniense, la *radical*, en el otro. Pero convergiendo hacia el centro, y desde ambos extremos, hay todo un espectro tipológico de regímenes cuyos rasgos, pronto desvelará Aristóteles, son susceptibles de combinación y mezcla. Aristóteles juega así con los distintos sistemas de incentivos institucionales, con los distintos mecanismos de distribución y selección de magistraturas, de participación en la deliberación y en la administración de justicia, con las distintas bases sociales que sustentan cada subvariedad constitucional, etc. Pero siempre busca el equilibrio más «armónico», la combinación más «justa». De hecho, el sustantivo que declina para captar esa perfecta combinación es el de *synthesis*.¹⁰⁰ Aristóteles busca una síntesis doble, la del régimen –entre oligarquía y democracia- y, como no podía ser menos, la de la propiedad –entre ricos y pobres. ****En su momento veremos los sesgos ideológicos de esta síntesis aristotélica. Valga por ahora con decir: a) que Aristóteles inauguraba una fértil tradición de ingeniería institucional que está a la base de la teoría de los *gobiernos mixtos*, la cual –a través de Polibio- será una de las señas irrenunciables de identidad del republicanismo histórico, antiguo y moderno. Y b) que dependiendo de cómo esa mezcla y esa combinación se engarcen con la cuestión de la propiedad y la riqueza social, así podremos captar las diferencias en el espectro ideológico de la propia tradición republicana.

La derecha republicana, más fiel a Aristóteles y al mismo Platón, siempre optó por excluir a los *aporoí*, a los pobres, del espacio cívico, esto es, de la esfera de la libertad. El tronco principal del republicanismo se ubica aquí, aunque no sin matices. El matiz estriba en cómo se construye ese espacio cívico, una vez excluidos los pobres. Así, hay un republicanismo –pensemos en Cicerón o Guicciardini, en Hamilton o Adams- de naturaleza oligárquica para el que el diseño constitucional debía orientarse a garantizar el gobierno de los *selected few*, esto es, de los pocos ricos, aceptando la presencia políticamente pasiva de otras clases menos privilegiadas. Y hay otro –más centrado- que apuesta por incorporar al *demos*, a la plena ciudadanía, cuanto menos a las clases medias, a los pequeños productores independientes, a los maestros artesanos. En esta otra vertiente más «democrática» están, amén del propio Aristóteles, Maquiavelo y Harrington. El ala izquierda, propiamente dicha, del republicanismo tiene un proyecto mucho más ambicioso y revolucionario: integrar plenamente en la *civitas* a los pobres libres incorporándolos al mundo de la propiedad,

¹⁰⁰ Aristóteles, *Política*, 1294a.

haciéndolos propietarios. Aquí está, sin duda alguna, Marx y el socialismo decimonónico, para el que la emancipación política y social del proletariado sólo es posible mediante la socialización de la propiedad de los medios de producción. Jefferson queda a caballo entre Harrington y Marx. Como el ilustre inglés –y como Aristóteles- Jefferson concibe la república ideal como una república cuya base social la forman los productores independientes, la clase media de los pequeños propietarios. A diferencia de ellos, sin embargo, soñaba con la posibilidad de un mundo sin *aporoi*, al menos en la joven América, cuyo fértil, virgen y extenso Oeste prometía tierra para todos. Y en esto, aunque desde muy distinta cosmovisión, prefiguraba un futuro *desideratum* marxista. Por su parte, la tradición democrática, en puridad, no es propietarista o, dicho de otra forma, no hace depender la emancipación de los pobres, su plena incorporación al *bios praktikos*, a la esfera cívica de la libertad, de su participación en la propiedad. Si bien se piensa, tanto las distintas subespecies del republicanismo como la democracia clásica son distintas formas de interpretar y dar contenido social a la *aequa libertas*: la derecha republicana de forma harto restrictiva; el «centro-derecha» incorporando a la clase media; y la izquierda, de forma expansiva, pero siempre en función de la propiedad. La tradición democrática también apuesta por una construcción expansiva del espacio cívico como espacio de *igual libertad*, mas de una libertad de naturaleza esencialmente política, dependiente del poder político, del Estado. Lo iremos viendo. Ahora volvamos a nuestro relato histórico, cuyo siguiente peldaño es Roma.

Capítulo II: Roma

II.1.- Libertad, igualdad y dignidad

Cuando Atenas cae a finales del siglo IV a.n.e., hacía ya tiempo que Roma se había deshecho de su último rey. Desde entonces –desde la expulsión de los Tarquinios a finales del VI- hasta los *idus* de marzo en que César es asesinado, a lo largo pues de sus cinco gloriosos siglos de libertad republicana, aquella pequeña ciudad a orillas del Tíber construiría, en tres grandes ondas de expansión territorial, un inmenso imperio en el mediterráneo, desde las columnas de Hércules hasta el Helesponto. No hay parangón en la historia universal.

La primera gran onda expansiva culmina con la unificación de Italia. En efecto, con una feliz combinación de genio militar, prudencia política, disciplinada tenacidad, y buen azar, Roma conquistó primero el Lacio, pasó luego a potencia centro-italiana y terminó unificando toda la península en una confederación itálica descentralizada pero unida bien por la férrea autoridad, bien por el interés mutuo, bien por el propio derecho más o menos restringido de ciudadanía romana. En ese proceso lento de unificación, que arranca de la batalla de Alia en 387 y concluye tras la victoria sobre Pirro en 275, Roma da muestras de una admirable flexibilidad táctica en su política de conquista. Cuando conviene, se muestra magnánima; cuando no queda otro remedio, cruel y despiadada. Unas veces negocia y pacta; otras, castiga y destruye. Con magnanimidad se anexiona las ciudades vecinas del Lacio, otorgándoles plenos derechos de ciudadanía; no menos generosa será después –por motivos de pura logística militar- con los sabinos, a los que también hace plenos ciudadanos romanos. Pero ataca sin miramientos a los volscos del sur fundando a su paso colonias latinas, aunque independientes, ligadas a Roma por «eterna alianza». Y en otros casos, finalmente, pone en práctica una política más sutil de integración territorial, esto es, la célebre *civitas sine suffragio* con la que sin ir más lejos se abre camino en la Campania incorporando a la confederación itálica a la importante ciudad osca de Capua o la no menos importante ciudad etrusca de Caere. Desde entonces estas ciudades conservan la plena independencia municipal, ganan la cobertura del derecho civil romano pero se obligan a dos cosas: nutrir las

legiones romanas con sus hombres y ceder, amén del control sobre la política exterior, el derecho de votar en las asambleas romanas. Mediante esta sabia y flexible política de fusión y colonización, Roma prosigue su camino hacia el sur, vence a samnitas, etruscos, galos, vence a Pirro, y en el año 270 a.n.e., toda Italia –desde los Apeninos hasta la actual Calabria– es un Estado confederado bajo su dirección.

Ya para entonces había tenido tiempo Roma de conocer el anverso y el reverso de la *libertas*. Sojuzgó a pueblos libres, a pueblos que defendían su libertad, como dice Maquiavelo, «tan obstinadamente que no podían ser sojuzgados más que haciendo uso de una *extraordinaria virtus*»¹⁰¹. Integró a otros, en mayor o menor grado, en el derecho romano, fundó colonias, y se convirtió en una potencia imperial. Y a medida que iba extendiendo su poder, primero por la península itálica, luego por el mediterráneo, hasta alcanzar el dominio universal, se iba modificando la propia condición de la *civitas* romana.

La *civitas* fue el escenario en el que se desarrolló la apasionante historia política de la Roma republicana. Coidentificada con la *libertas*, ambas evolucionaron en paralelo, en su común oposición a la condición servil. Y en su coevolución con la ciudadanía, la *libertas* se vio atrapada entre dos polos magnéticos que la atraían en direcciones opuestas, cuales son la *aequitas* y la *dignitas*, la igualdad y la distinción. Si la primera atraía a la libertad hacia el campo democrático, hacia la *aequa libertas*, el polo meritocrático de la *dignitas* la empujaba bien hacia la oligarquía nobiliaria –el gobierno de los *optimates*– bien hacia la dictadura militar. Puede decirse que el fracaso de la República romana en cohonestar igualdad y dignidad acabó, guerra civil mediante, con la destrucción de la propia libertad.¹⁰² Justo lo contrario de lo que hizo la democracia radical ateniense: apoyarse en las diferentes capacidades individuales de un pueblo de iguales, *distinguiendo* a sus mejores hombres con el premio de la fama y la gloria, mas salvando la igual libertad de todos sus ciudadanos. En Roma no pudo ser, tanto menos cuanto más grande y universal se hacia su poder.

Las guerras púnicas suponen una inflexión decisiva en el expansionismo romano. La batalla de Zama en 202 es mucho más que la victoria sobre Aníbal, es la sanción del hecho de que Roma era ya dueña y señora de todo el mediterráneo occidental. La guerra, en efecto, había transformado Hispania en una doble provincia romana, había incorporado Siracusa al reino de Sicilia, que ya pertenecía a la República, había reducido Cartago a una insignificante ciudad comercial y le había arrebatado el patronato sobre los númeridos africanos. Inmediatamente después Roma acomete la aniquilación de los galos del norte y la colonización de la Italia cisalpina, al tiempo que, por el sur, aumenta la sujeción de los itálicos no latinos –etruscos y sabelios de la Baja Italia– y castiga enérgicamente a los principales aliados de Aníbal: la ciudad de Capua y el pueblo de los Brucios.¹⁰³ En resumidas cuentas, a comienzos del siglo II a.n.e., al poco de caer Aníbal, Roma tenía la supremacía sobre los pueblos latinos, los pueblos latinos sobre los itálicos e Italia sobre todo el mediterráneo occidental.

La derrota de Cartago, además, hacía emerger a la arena política romana –y lo subraya– una nueva figura, la del *general victorioso* que conquista para Roma territorios allende las fronteras peninsulares: una oportunidad extraordinaria para la demostración de la excelencia personal y para el reconocimiento público de la *dignitas*. Publio Cornelio Escipión fue el general victorioso de la segunda guerra púnica. Y no lo fue por casualidad. En efecto, entre 209 y 201 –en calidad bien de cónsul bien de procónsul– acometió la total transformación del

¹⁰¹ *Op. cit.*, Libro II, cap. 2, pág. 185. Cursivas mías.

¹⁰² Sobre este conflicto, que Tito Livio (Historia, IV, 6, 11) denominó «contentio libertatis dignitatisque», cfr. Ch. Wirszubski (1968), *Libertas as a political Idea at Rome during the late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-17 y 36 y sigs.

¹⁰³ Cfr. T. Mommsen (1988), *Historia de Roma*, vol. III, trad. de A. García Moreno, vol III, Madrid: Turner, pp. 277 y sigs.

ejército romano. La infantería pesada, de ser una masa informe, se convirtió en un ejército articulado en compañías o *manipulas* de gran movilidad, que podían atacar al enemigo de frente o por la espalda o en movimientos envolventes por los flancos.¹⁰⁴ Con ese ejército, en una serie de asombrosas operaciones militares que comienzan con la fulminante conquista de Cartagena, arrebató a Cartago el imperio español, desde Gades hasta la orilla meridional del Ebro. Vuelve en triunfo a Roma. Poco después derrota a Aníbal en Zama y en el 201 Cartago se ve obligada a firmar una *pax romana* que la anularía definitivamente como potencia. La *dignitas* que había alcanzado para entonces Escipión, miembro de la nobilísima familia de los Cornelios, era extrema: además de que su influencia en el Senado romano era incuestionada, gracias a su ascendiente sobre el pueblo, controlaba también la primera magistratura del Estado, el consulado, ya directamente ya interponiendo a sus fieles, familiares o amigos. Bajo una apariencia de libertad republicana, el dominio de un solo hombre parecía temiblemente real.

La historia sabe que la tiranía fue evitada en estos momentos gracias a la pertinaz oposición de Catón el viejo, que se valió de todo, incluso de la calumnia, para apartar a los Escipiones y salvar la vigencia de las instituciones republicanas que, además, contribuyó a democratizar. Publio Cornelio Escipión dirigiría la expedición a Asia iniciada en 190 a.n.e., marcharía contra el imperio seleúcida y volvería a Roma no sólo en triunfo sino con un inmenso botín de guerra. Cuenta Mommsen de este gran general que al nacer «halló a Roma la primera ciudad de Italia, y al morir la dejó siendo la soberana de todo el mundo civilizado».¹⁰⁵ De poco le sirvió. El partido democrático de Catón le puso todas las cortapisas imaginables a su ascensión política y finalmente, en el año 185, lo acusó ante el Tribunal popular de haberse dejado corromper por el rey Antíoco. La denuncia no tenía fundamento en la verdad, pero consiguió que la propia soberbia de Escipión, que era notoria, lo pusiera camino del autoexilio. Moría dos años después en su finca de la Campania, aún joven y amargado. La *aequa libertas* vencía en esta batalla sobre la *dignitas* y el peligro de tiranía quedó conjurado. Mas sólo temporalmente.

II.2.- Antes soldados que ciudadanos

Siglo y medio después Cayo Julio César hizo lo que Escipión ni siquiera osó imaginar: atacar con sus ejércitos al propio Senado e iniciar una guerra civil que ganaría en pocos años. Harto de los manejos senatoriales para impedirle solicitar el consulado estando ausente en la Galia (*petitio absentis*), en enero del 49 se decide a cruzar el Rubicón. Sólo tres años después, en julio del 46, César preside el Senado como cónsul vitalicio.

En aquella memorable sesión Cicerón alza la voz y pronuncia una *oratio* con la que agradecer el perdón que a petición de la inmensa mayoría del Senado acaba de concederle César a Marco Marcello, el egregio miembro del partido pompeyano durante la guerra civil y a la sazón exilado en Lesbos. El *Pro Marcello* de Cicerón es una pieza maestra de oratoria, en la que el célebre orador, hasta muy poco antes tibio e indeciso pompeyano, se marca dos objetivos: ante todo, exaltar la grandeza de César, no sólo la militar sino sobre todo la grandeza de un alma que en la cima de su victoria es capaz de vencerse a sí misma, dominar toda tentación de venganza, y mostrar generosa *clementia* para con sus otrora enemigos, restableciendo y aun acrecentando su antigua dignidad. Un rasgo de magnanimidad y autodomínio, para Cicerón, sólo al alcance de los dioses:

¹⁰⁴ Cfr. A. Rosenberg (1926), *Historia de la República Romana*, trad. de M. Nelken, Madrid: Revista de Occidente, pp. 90 y sigs.

¹⁰⁵ Theodor Mommsen (1988), *Historia de Roma*, III, trad. de A. García Moreno, Madrid: Turner, pág. 409.

«...al hombre que se vence a sí mismo (*vincere animo*), que refrena su cólera (*cohibere iracundiam*), que con el vencido es moderado (*temperare victo*) y al enemigo caído, ilustre por su cuna, ingenio o valor, no sólo le ayuda a alzarse, sino que acrecienta su antigua dignidad (*amplificare pristinam dignitatem*), a ese hombre no creo que haya que compararlo con los más grandes héroes, *creo que debemos equipararlo a los propios dioses (simillimum deo)*»¹⁰⁶.

El segundo objetivo de Cicerón en el *Pro Marcello* es más político que personal, y sin embargo resulta de una sublime ingenuidad: convertir a César en el paladín de la restauración republicana, en el pilar fundamental de la salvación del Senado, en el arquitecto de una paz duradera que restableciera el *statu quo ante*. En esta línea, no dejan de ser irónicamente premonitorias estas palabras del final del discurso de Cicerón:

«Por eso, cuantos anhelamos la salvación de la patria te rogamos, más aún, te suplicamos que veles por la conservación de tu vida y, como crees que sobre ella se ciernen graves peligros, te prometemos todos (pienso que con mis palabras interpreto el sentir unánime del pueblo Romano) convertirnos en guardias y centinelas tuyos, haciendo de nuestros cuerpos insalvable muralla».¹⁰⁷

Mas la ingenuidad política de Cicerón sólo estaba a la altura de la del propio César, quien pensó que la benevolente reinserción en la vida política y social de la *nobilitas* que le había hecho la guerra y el restablecimiento sólo aparente del orden constitucional republicano bastarían –sin necesidad de una guardia pretoriana personal- para allanar su ascenso hacia la tiranía de facto, cuando no hacia la realeza. César era ya dictador a perpetuidad y cónsul vitalicio y ya se había dejado colmar por todos los honores propios de un rey –o un dios- cuando rechazaba teatralmente la corona de laurel que el cónsul Antonio le alargó durante la celebración de las Lupercales¹⁰⁸.

Cuenta Suetonio que durante los funerales de César se cantaron los versos de Pacuvio, «¿Los perdóné para que me perdiesen?». ¹⁰⁹ Pero no fueron sólo los antiguos enemigos del partido senatorial los que conspiraron contra César. También conspiraron los nuevos enemigos de su propio partido, los del partido democrático de los Graco y de Mario. Mommsen explica de forma insuperable cuál fue el drama de la monarquía militar que instituyó César: una grandiosa operación de reconciliación nacional y de reconstrucción del Estado, que estuviera por encima de los dos grandes partidos y que se apoyara en dos únicos pilares: la *razón* y la *clemencia*. Sin embargo, la historia de Roma no estaba hecha para semejante magnanimidad y altura de miras. El gran hombre perdonó, restituyó a los mejores, fueran del bando que fueren, los puso a trabajar a la sombra de la nueva constitución monárquica e inició su espectacular proyecto de arquitectura política. No resultó. Los constitucionales y los pompeyanos aceptaron gustosos la amnistía general, pero nunca le tributaron más que un «fingido homenaje», mientras que los *populares* y demócratas se sentían defraudados por la propia ecuanimidad de César, que les obligaba a compartir el poder con las facciones enemigas. El nuevo soberano ejecutó el programa democrático, pero en el espíritu de Cayo Graco, no de Catilina. Mejoró la suerte de los deudores, mas no

¹⁰⁶ M. T. Cicerón (1986), *Defensa de Marco Marcelo*, II, 8, trad. de J. Velásquez Arenas, Barcelona: Bosch, pag. 31. Cursivas mías.

¹⁰⁷ Cicerón, *op. cit.*, X, 32, pp. 75-6.

¹⁰⁸ Plutarco (1970), *Alejandro y César*, Madrid: Salvat, pág. 169.

¹⁰⁹ Suetonio, *Vida de los doce Césares*, vol. I, ed. bilingüe a cargo de M. Bassols C.S.I.C., Madrid, 1990, I, 84, pág. 66. El verso en latín es: *Men seruasse, ut essent qui me perderent?*

condonó las deudas ni tocó la propiedad. Así, no satisfaciendo a ninguna facción partidaria «la organización cesariana disgustó a todos desde el momento en que fue dada para amigos y adversarios. La persona de César estaba ahora más en peligro que antes de haber alcanzado la victoria»¹¹⁰.

Moría a manos de los que él mismo había perdonado ante la estatua de Pompeyo que él mismo había mandado reinstalar en el Senado. Ahora bien, las veintitrés puñaladas mataron a este *Cesar imperator*, pero dejaron intacto el *cesarismo*. Mommsen se esfuerza en separar ambas cosas, a César del cesarismo, apoyándose tanto en el argumento de la necesidad histórica como en el de la grandeza del alma y del proyecto cesarianos. Son comprensibles las razones del gran historiador así como la fascinación que muestra por el personaje. Pero no debemos olvidar que el cesarismo –una forma de tiranía, al fin y al cabo- es la primera criatura política de César y que si quedó redimido durante los siete años en que reinó en Roma por su genio creador, por su benevolencia, y por la grandeza de la obra proyectada, sigue siendo cierto que el cesarismo no necesita de grandes hombres. El cesarismo, también el de Cayo Julio César, trascendió la oposición entre democracia y oligarquía en una suerte de absolutismo monárquico. Por lo tanto, su esencia política sigue estando contenida en el *duetto* conceptual de *tiranía* frente a *libertad* o de *monarquía* frente a *república*. Por mucho que embridara y neutralizara a la vieja aristocracia romana, el cesarismo no es el espejo – como pretende Mommsen- en el que deba mirarse la verdadera democracia. Pese a su innegable filiación *popular*, es una perversión –hoy diríamos: populista- de la propia democracia. Mommsen compara a César con Cromwell, lo que es atrevido pero plausible: al fin y al cabo, los dos reinaron habiendo rechazado la corona de reyes. Mas sobrepasa toda proporción cuando sitúa a Pericles en el mismo nivel que César. Ciertamente: nada tenía que ver la democracia ática con la democracia romana, ni los robustos materiales con los que contaba Pericles eran los materiales de derribo con los que pretendía construir César. Por muchas razones que se remontaban a 150 años atrás.

En efecto, a partir de las generaciones subsiguientes a la de Escipión, Roma había venido sufriendo una serie de transformaciones que minaban los cimientos sobre los que se había erigido la libertad republicana. Para empezar, la propia expansión imperial había ido creando enormes ejércitos cuya lealtad y cuyo egoísmo atendían más a las capacidades de sus generales, con los que ganaban batallas y de los que obtenían sueldo y botín, que a los alejados magistrados del foro y los acomodados senadores de la curia. Ya en las postrimerías de la república, cuando César quería castigar a algún soldado insolente o a algún cuerpo refractario de su ejército, no tenía más que dirigirse a ellos llamándoles *ciudadanos* – *Quirites*- en lugar de *soldados* –*milites*-, con lo que quedaban automáticamente licenciados.¹¹¹ Esta desconexión entre *civitas* y *militia* resultó letal para el mantenimiento de un orden institucional que se basaba en la tradición del ciudadano-soldado, tan característica de la historia republicana romana y de su primera expansión territorial. Nada parecido ocurrió en la Atenas de Pericles. Por otro lado, la profesionalización y «des-civilización» del ejército imperial no era más que la otra cara de la moneda de la profesionalización de la política misma y de la clientelización de las clases subalternas de la plebe romana, clientelización que, a partir de la *ley frumentaria* impulsada por Cayo Graco, acabó en la corrupción cada vez más honda del proletariado de la ciudad, «que se dejó comprar alternativamente por los grandes capitalistas, por los aventureros y por los generales».¹¹² La república ateniense también supo defenderse de esta degeneración de su tejido civil y político, y sus *aporoí* nunca soltaron las riendas de la soberanía a cambio de prebendas

¹¹⁰ T. Mommsen (1944), *Figuras de la Historia Romana*, trad. de A. García Moreno, Madrid: Atlas, pág. 145.

¹¹¹ Cfr. Suetonio, *op. cit.*, 70, p. 54.

¹¹² Rosenberg, *op. cit.*, pág. 117.

clientelares y de las migajas de un poder entregado. A su vez, estos dos procesos fueron en gran medida resultado de la unión entre el negocio militar y el negocio comercial, entre guerra y capitalismo, que la propia expansión imperial puso a disposición del patriciado romano. Atenas también construyó un imperio, militar y comercial, pero ni tuvo las proporciones del romano ni –por ello- llegó a desbordar el cauce constitucional de la República. En el caso de Roma, surgió una poderosa aristocracia del dinero, de capitalistas dedicados al comercio y la banca, que llegó a formar una clase nueva –la de los caballeros- tan ávida de poder y tan falta de escrúpulos que no dudaría en armar alianzas con los *populares* en su particular lucha contra la vieja nobleza terrateniente y senatorial y en la defensa de sus crecientes privilegios. En Atenas ni se produjo esta escisión dentro de los propietarios ni hubo una clase de grandes terratenientes hegemónica en el Senado. La *gran propiedad* –que ya las reformas de Solón habían hecho inviable en Atenas-¹¹³ estuvo en la base del problema agrario en Roma, apenas fue frenada por la *ley Sempronia* de Tiberio Graco en el año 133 a.n.e., y abrió desde entonces un período de revolución social y política que se arrastraría –sin resolverse- hasta la caída de la propia república. Ni *populares* ni *optimates* ni *equites* fueron ajenos, cada uno a su manera, al desenvolvimiento de estos cinco grandes procesos paralelos e interconectados. La suerte de la *libertas* estaba pues echada mucho antes de que César se decidiera a atacar a la República desde la Galia cisalpina.

II.3.- La proyección de la *paideia* romana

Roma no tuvo un reflexivo e introspectivo siglo IV, como lo tuvo Atenas. El romano fue un pueblo eminentemente práctico, no filosófico. No tuvo a un Platón ni a un Aristóteles. Cicerón, a lo sumo, recopila, sintetiza, glosa y organiza la herencia filosófica griega, y la transmite con la elegancia y la eficacia de la más perfecta y consumada oratoria. Poco más, aunque más que suficiente para ocupar un puesto destacado en la historia de las bellas letras. Roma prefiere los hechos a las ideas, la acción a la contemplación. Y, en efecto, lo mejor que tiene Roma que legar a la posteridad son dos grandiosas construcciones prácticas, dos imponentes arquitecturas, ambas cimentadas en la *libertas*: la arquitectura constitucional del *gobierno mixto* y la arquitectura jurídica del *corpus iuris civilis*. La filosofía republicana de la libertad y hasta la misma filosofía del derecho¹¹⁴ la toma Roma ya hecha de los griegos. La adapta, sin embargo, a su propia realidad política, y en esa adaptación, la dota de armazón institucional y de articulación jurídica genuinas. Si algo influyó en el mundo moderno –desde el primer renacimiento hasta las dos grandes revoluciones del XVIII- fue, por un lado, el *sistema de equilibrios*, de frenos y contrapesos, que el modelo de gobierno mixto parecía garantizar al Estado romano y, por otro, el *derecho civil romano*. Sin ellos, simplemente, no

¹¹³ Todos los especialistas coinciden en que: a) Solón no realizó una redistribución general de tierras (*gēs anadamos*), como tampoco jamás la realizó la Atenas democrática; sin embargo, b) Solón llevó a cabo una profunda reforma socioeconómica, que consistió en: 1/ una cancelación de deudas garantizadas hipotecariamente (*chreōn apokopē*) mediante su célebre «descarga» (*seisakhtheia*); 2/ la prohibición de la esclavización por deudas, con la paralela liberación de los así esclavizados. Más aún, Solón 3/ prohibió el «dejar el cuerpo en garantía». Finalmente liberó a los *hektemoroi* de la dependencia de los terratenientes y los fijó en su pequeña propiedad libre de cargas. Las deudas y las contribuciones anuales fueron la espada de Damocles de los pequeños propietarios en la Antigüedad. Podemos así imaginar cómo las reformas de Solón contribuyeron a fijar esta clase de pequeños y medianos campesinos evitando su absorción en la gran propiedad e impidiendo el desarrollo de esta última. Sobre esta importante cuestión, cfr. M. H. Hansen (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford: Blackwell, pp. 28 y sigs; G.E.M. de Ste. Croix (1981), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona: Crítica, pp. 165 y 227; Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 6 y 11, Madrid: Gredos, trad. de M. García Valdés, pp. 64-65 y 74-75.

¹¹⁴ Cfr. P. Stein (1999), *Roman Law in European History*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1.

se entiende ni el sistema representativo moderno, ni el concepto moderno de soberanía ni el sistema de libertades «preliberales» que busca el primer constitucionalismo revolucionario moderno.

Aparte de estas dos grandes aportaciones jurídico-políticas, la Roma republicana fue una riquísima fábrica de referencias arquetípicas (caracteres y gestos, escenas y actos, circunstancias y actores, palabras y discursos) que la posteridad moderna no se resistirá a recrear y a repensar una y otra vez. También en esos arquetipos encontró la *libertas* una forma de expresión que la historia fijó como modelos ejemplares de conducta, como páginas de un imprescindible libro de pedagogía moral y política en las que se educaron muchos de los protagonistas de la historia europea posrenacentista. Entresaquemos tan sólo unos ejemplos de un repertorio casi inagotable de episodios y personajes: ¿Es posible pensar en el *valor patriótico* sin recordar la hazaña de Mucio Escévola, ciudadano romano, ante Porsena, rey etrusco?¹¹⁵ Es el valor patriótico de un hombre libre que arriesga su vida por la libertad amenazada de su ciudad. ¿Es posible pensar en la *virtud cívica* sin traer a colación la imperecedera figura de Cincinato, que deja la azada para aceptar la dictadura que se le ofrece, organizar el ejército y vencer a los ecuos, conseguido lo cual abandona los honores del cargo para volver a su faena agrícola? Es la virtud cívica que, modélicamente, exige la libertad pública.¹¹⁶ ¿Es posible pensar en mayor sacrificio ante el altar de la *libertad* que el de Bruto presenciando la ejecución de sus propios hijos por haber conspirado contra la República recién nacida? Pero la *paideia* romana no se queda ahí.

Ciertamente, la historia de Roma es también una suerte de grandioso drama político entre la libertad de todos y la dignidad de unos pocos y aun de la suprema dignidad de un único elegido, un drama con diversos actos y un solo destino: la destrucción de la libertad cívica y del régimen republicano de libertades públicas. Ya vimos el primer gran acto de este drama –el que se verifica entre Escipión y Catón– y cómo se resolvía a favor del *statu quo* republicano. Pero si la historia posterior prefirió uno de entre todos esos actos, no fue el recién mentado, ni el que enfrentó a los Graco con el Senado, ni el que entretuvo a Mario y Cinna contra Sila, ni siquiera el de Cicerón contra Catilina o el de César contra Pompeyo. La posteridad destacó, por encima de cualquier otro, el acto que protagonizan César y Cicerón entendiendo que cada cual, pese al perdón del segundo y los encendidos elogios del primero, representa sendas opciones políticas, la monarquía universal frente a la república aristocrática, la tiranía frente a la libertad. La oposición «cesarismo/republicanismo» resultará clave para la autocomprensión de las generaciones futuras en sus respectivas contiendas políticas. El *trecento* –Petrarca, Dante– está con César; la Florencia de los dos siglos posteriores –la del *humanismo cívico*– está con Cicerón, como con Cicerón –o Bruto o Catón el joven– estará Julius Lipsius y los *monarcómanos* o la minoría republicana de la Inglaterra isabelina, con Shakespeare llevando a cumbre literaria aquella referencia arquetípica de la historia de Roma. Así también Harrington y los republicanos clásicos del XVII inglés, tras la caída del rey Carlos I. Y es que en Cicerón se resumía de algún modo el enganche romano con la tradición republicana de impronta griega, una tradición enriquecida ahora por la propia praxis romana y legada a las futuras generaciones. Las primeras en necesitarla fueron las comunas libres de la baja latinidad, cuando ellas mismas vieran puesta en peligro su libertad ante el amenazante ascenso de los poderes dinásticos del Renacimiento.

Excursio i: De Cicerón a Sócrates o del supuesto origen romano del republicanismo

¹¹⁵ Tito Livio, *Historia de Roma desde su Fundación*, Libro II, 12, trad. de J. A. Villar Vidal, Madrid: Gredos, Tomo I, pp. 287 y sigs.

¹¹⁶ Cfr. *op. cit.*, III, 26, pp. 416 y sigs.

La tradición republicana es una tradición *clásica* que se remonta a la Grecia antigua, más concretamente, a la Atenas de los siglos V y IV a.n.e. La célebre definición que Cicerón da de la libertad –«Libertas est potestas vivendi ut velis»¹¹⁷– no hace más que repetir la que diera siglos atrás Aristóteles en la *Política*: «τὸ ζεν ὁσ βούλεταί». En ambos casos, el significado es el mismo: «Libertad –*eleuthería, libertas*– es (poder) vivir como se quiere». En caso contrario, piensan ambos, hablamos de esclavitud. Lejos, pues, de haber ruptura entre Grecia y Roma, hay una total continuidad en lo que hace a la cultura de la libertad. Por ello mismo, la tradición republicana, que gravita sobre la oposición entre libertad y esclavitud, es una tradición de origen griego que dota de unidad filosófico-política a la civilización –grecolatina– antigua.

Sin embargo, hay quien disputa dicho origen *griego* a la filosofía política republicana. De hecho, uno de los rasgos del último y reciente *revival* republicano, el que en la última década reclaman juristas, filósofos e historiadores, es su empeño en reconstruir la historia del pensamiento político republicano moderno –desde el cuatrocento florentino hasta las revoluciones del XVIII– sobre la base de una supuesta versión *neorromana* de la libertad que tendría en Cicerón a su principal paladín e inspirador, por encima de Salustio y Livio, como si Aristóteles o Platón no fueran los genuinos *founding fathers* de esa milenaria tradición. Philip Pettit, en su ya célebre *Republicanism*, escribe: «Esta tradición tiene *sus orígenes* en la Roma clásica, estando asociada en particular al nombre de Cicerón» (19). El historiador británico, Q. Skinner, abunda en la misma idea: la tradición republicana clásica –escribe– «*deriva mayormente* de la filosofía moral romana, y especialmente de aquellos escritores que habían preservado la mayor admiración por la sentenciada república romana: Livio, Salustio y, por encima de todos, Cicerón» (300). Los *Discursos* de Tito Livio, el *Bellum Catilinae* de Salustio y el *De Officiis* de Cicerón serían las tres grandes referencias de la tradición republicana que heredan los revolucionarios modernos, primero a través de Maquiavelo y luego de los harringtonianos de los siglos XVII y XVIII. En una obra más reciente, *Liberty before liberalism*, el mismo Skinner se olvida de Cicerón, al que no cita ni una sola vez, pero reafirma la tesis del origen neorromano del republicanismo moderno, esta vez fijándolo en el derecho romano, esto es, en el *corpus iuris civilis* auspiciado por Justiniano en el siglo VI y que, como es sabido, hace de la distinción entre *sui iuris* y *alieni iuris* la base fundamental de la *libertas*.

Aparte de que, como veremos, esta interpretación ciceroniana o neorromana del origen del republicanismo casa mal con el desarrollo objetivo de las ideas filosófico-políticas, tiene una consecuencia práctica a mi entender desastrosa. Ella es que escamotea la relación histórica –política e intelectual– entre *democracia* y *republicanismo*, y saca de la órbita republicana, como de un plumazo, el hecho insolayablemente real, de que la república ateniense, desde que se libró de sus tiranos, los pistrátidas, transitó aceleradamente hacia la democracia *radical* y en ella se mantuvo desde mediados del siglo V hasta finales del IV. Roma, la Roma republicana, nunca llegó a ser democrática. Atenas, por el contrario, logró la difícil síntesis y fue, desde Efialtes hasta la época de Demóstenes, una *república democrática*. ¿Será por ello –por algún tipo de temor a la democracia– por lo que algunos prefieren no remontar hasta la Atenas clásica los orígenes del republicanismo, esa «libertad previa al liberalismo»?...

Sea como fuere, una cosa es cierta –y absurdo sería negarla– de la posición «neorromana». Ella es que Cicerón –su figura y su obra– tiene una honda influencia en el humanismo cívico tardomedieval y renacentista y en el pensamiento postmaquiavélico. La palabra y el ejemplo de este campeón del partido senatorial romano –frente a Catilina, fente a

¹¹⁷ Verrinas 5, 63, 162.

César-, de este defensor infatigable de la libertad –patricia- frente a la tiranía, sobre todo democrática; su palabra y su ejemplo, digo, llegan lejos, muy lejos y más lejos aún en ese republicanismo situado a la derecha aristotélica. Trecento: Dante, Petrarca.... Cuatrocento, Voltaire (De oFFicis), Baste recordar que Jefferson y Adams consuelan sus últimos años de vida relejendo, entre otras cosas, el *De Senectute*....

Más absurdo aún, si cabe, sería escatimar la influencia de la historiografía romana, de Livio o de Tácito o de Salustio: desde Leonardo Bruni a Kant, desde Madison a Robespierre, desde Maquiavelo a Harrington, la enculturación de los grandes pensadores es netamente *clasicista*, lo que incluye a la Roma antigua y, obvio es decirlo, a sus historiadores. Finalmente, de la importancia para la posteridad del *corpus iuris* del bajo imperio poca duda cabe asimismo: el Estado moderno, por decir lo mínimo, sería impensable sin él. No es casual que el monárquico Dante otorgue a Justiniano un lugar preeminente en *El Paraíso* (*Canto VI*) por suprimir «de las leyes lo vano y lo excesivo»: *il troppo e 'l vano*. Tampoco se entendería, sin la herencia romana, el moderno derecho civil de propiedad, sobre todo desde que, en el siglo XVI, Donellus lo inscribiera en un sistema sustantivo de derechos subjetivos.¹¹⁸

Ahora bien, si de *orígenes* filosóficos hablamos, carece del rigor debido fijarlos en Roma, pese a su enorme influencia, y mucho menos frenarlos en Cicerón.

Cicerón, en honor a la verdad, fue un pensador filosóficamente tan estéril como buen receptor de la filosofía griega clásica. ¿Qué hay en su *De amicitia* que no esté en el libro X de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles? ¿Qué en su *De senectute*, o en su *De officiis*, que no se encuentre ya en la filosofía práctica heredada de la Stoa? Cicerón glosa, sintetiza y adapta a la cultura romana, y en esa adaptación algo añade, pero sería una exageración atribuirle la posesión de un talento filosófico creativo. Con todo, leerle resulta siempre ejercicio placentero, amen de instructivo. Y es que aquí, en su *modus dicendi*, donde verdaderamente destacó Cicerón, esto es, como escritor, como estilista de la lengua latina, como literato. El más severo de sus críticos –Teodoro Mommsen- no tiene reparo en reconocerle este don: “en literatura, es Cicerón el verdadero creador de la prosa latina moderna”¹¹⁹. No es escaso mérito, huelga decirlo, pero no lo bastante grande como para elevarlo a la categoría de gran pensador o siquiera de gran político. Merece la pena consignar, por su fría contundencia, el juicio del historiador alemán recién citado, aunque sólo sea por rebajar a justa medida estos entusiasmos neorromanos y neociceronianos de algunos contemporáneos nuestros:

«A Cicerón se debe el que la elocuencia, despojándose de su ropaje político, obtuviera carta de naturaleza en la república de las letras romanas. Hombre de Estado *sin penetración, sin grandes miras y sin objetivo*, Cicerón es *indistintamente* demócrata, aristócrata e instrumento pasivo de la monarquía; no es, en suma, más que un *egoísta miope*; y cuando se muestra enérgico en la acción, es porque la cuestión ha sido ya resuelta...; *es grande y poderoso contra un falso ataque, y alcanza grandes triunfos contra fortalezas de cartón*...; su arte de estilo es su mejor gloria y lo que le ha dado toda su importancia...Ante todo, estaba poseído de la pasión de escribir, y poco le importaba el asunto con tal de cultivarlo. Teniendo naturaleza de *periodista*, en el peor sentido de la palabra, y siendo rico en expresiones, según él mismo declara, y *en extremo pobre de pensamiento*, no había género literario en que con el auxilio de algunos libros, traduciendo o compilando, no *improvisase* una obra de *agradable lectura*».¹²⁰

¹¹⁸ Cfr. P. Stein, *op. cit.*, pp.80-82.

¹¹⁹ T. Mommsen (1944), *Figuras de la historia de Roma*, Madrid: Ediciones Atlas, pág. 156. Cursivas mías.

¹²⁰ *Op. cit.*, pp. 155-157.

Tan seguro está Mommsen de su juicio contra Cicerón que se ve obligado a escarbar en los secretos de la naturaleza humana para explicar el indeleble éxito del *ciceronianismo*:

«La crítica, libre de toda suerte de prevenciones, bien pronto ha derribado a Cicerón de su pedestal; mas el *ciceronianismo* es un problema del cual no se sabría, propiamente hablando, dar la solución: se la encuentra tan sólo cuando se penetra en el gran secreto de la naturaleza humana, teniendo en cuenta la lengua y la influencia de ésta sobre el espíritu. En el momento mismo en que se acerca la muerte del latín como idioma popular, aparece un estilista delicado y hábil, que recoge y resume esta noble lengua y la conserva en sus numerosos escritos; y al punto, de este imperfecto vaso, trasciende algo del poderoso perfume de la lengua, algo de la piedad que ella evoca»¹²¹.

Desgraciadamente, el embeleso estilístico de la prosa ciceroniana –existiendo Platón– no sirve para explicar la obsesión neorromana de algunos historiadores contemporáneos de las ideas políticas. Platón, en efecto, y a diferencia de Aristóteles, era un estilista de la lengua griega, un prosista consumado, un artista de la palabra escrita. El «poderoso perfume de la lengua» no puede explicar por lo tanto por qué el neorrepublicanismo contemporáneo se conforma con Cicerón, pudiendo aspirar el aroma más intenso del pensamiento creativo al que Platón, como si sospechara de la importancia de la lengua y su influencia sobre el espíritu, dio la más bella expresión literaria en sus diálogos. Resuélvase este enigma como se quiera, pero lo cierto es que toda la psicología moral republicana, con su concepto de libertad –también, y fundamentalmente, de libertad interior–, y su ética de la virtud, así como la quintaesencia de la crítica republicana a la democracia, están ya perfectamente desarrolladas por Platón. El que gran parte del pensamiento político moderno herede esa filosofía política a través de la sistemática aristotélica –luego compendiada por Cicerón– no debe hacer olvidar su verdadero origen, en última instancia, *socrático*.

¹²¹ Op. cit., pág. 158.