

## La mentalidad democrática ateniense

Como contribución al Homenaje a José Oroz Reta, quien, como coetáneo mío, ha sido también testigo de la alocada experiencia histórica de nuestro siglo, me propongo desarrollar un tema que completa un estudio mío anterior «La ideología de la democracia ateniense»<sup>1</sup>, destacando ciertos aspectos funcionales que allí sólo pudieron tocarse de pasada. Por el motivo antedicho, me supongo que será de su agrado. Pero previamente se me permitirá exponer, para mejor comprensión de lo que sigue, las ideas básicas que inspiraron mi anterior trabajo.

Por «ideología», el viejo término acuñado por Destutt de Tracy, la moderna politología, superando la peyorativa acepción marxista<sup>2</sup> de «falsa conciencia» (la respaldada por un conjunto de creencias con injustificadas pretensiones de científicidad), un sistema de signos y de reglas para usarlos con la finalidad de justificar y movilizar proyectos de reorganización social, a la manera de Alvin W. Gouldner<sup>3</sup>, o con mayor precisión, «la aplicación programática y retórica de un amplio sistema filosófico que impulsa a los hombres a la acción política y les proporciona una guía estratégica para dicha acción», en la definición de Kay Lawson<sup>4</sup>. En toda ideo-

1 Cf. *CFC* 23 (1989) 39-50. Con diferentes enfoques, vide E. M. y N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory, Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Oxford, Univ. Press, 1978; L. Bertelli, «Atene e l'ideologia della città», *PPol* 11 (1978) 243-249; Z. Petre, «Mentalités, idéologies et histoire sociale. Le domaine grec», *RESE* 18 (1980) 617-630, D. Plácido, «La proyección ideológica de la democracia ateniense», *Estudios de la Antigüedad*, Barcelona, Univ. Autónoma, 1 (1984) 5-2.

2 En este sentido («in senso forte») la entiende O. Longo, «Techniche della comunicazione e ideologia sociale nella Grecia antica», *QUCC* 27 (1978), 65, n. 14.

3 *La dialéctica de la ideología y de la tecnología*, Madrid 1978, 84.

4 *The Human Polity. An Introduction to Political Science*, Boston 1985, 295.

logía, pues, hay aspectos estructurales (a saber, la armazón conceptual y teórica en que reposa) y aspectos funcionales que son los que derivan de la aplicación de esos principios a la realidad con ánimo de reformarla.

Las funciones de la ideología son fundamentalmente tres: la movilización a la acción política, la justificación del sistema y la mentalización de la gente. En mi anterior trabajo traté de una manera general estas tres funciones. En éste, pretendo primero indagar la proyección real de los grandes principios cuya utilización retórica movió a la acción política y a la justificación del sistema; después, describir la psicología colectiva que la función mentalizadora inculcó en los atenienses. Esos grandes principios, empleados como eslóganes políticos, a que me refería son los más antiguos correlatos de la tríada emblemática —Liberté, Egalité, Fraternité— de la Revolución Francesa, a saber: ἐλευθερία, ἰσωνομία, ἰσογονία, que en Atenas quizá debieran enumerarse en diferente orden. Por «mentalidad» entiendo la similitud en la manera de producirse y de reaccionar ante los mismos estímulos de todos los miembros de una colectividad que comparte el mismo sistema de categorías mentales para contemplar, interpretar, valorar y organizar la realidad. Hechas ya estas necesarias precisiones, podemos entrar en materia.

Comencemos por la ἐλευθερία en su doble vertiente pública y privada<sup>5</sup>. Contemplada en su conjunto, la libertad de una polis se mide externamente por su grado de independencia con respecto a las demás, por su capacidad de regirse soberanamente, por su αὐτονομία en suma. Hay libertad interior, cuando es el conjunto de los ciudadanos el que elabora las leyes, el que elige a quienes las

5. En la muy abundante bibliografía sobre el tema destacamos: J. A. O. Larsen, «Freedom and its Obstacles in Ancient Greece», *CPh* 57, (1962) 104-108; V. Guazoni Foà, *La libertà nel mondo greco*, Génova I, 1972, II, 1974 (Pubbl. Ist. di Filol. Class. e Med.); M. I. Finley, «The Freedom of the Citizen in the Greek World», *Talanta* 7 (1976) 1-23, A. Vamvoukas, «Fundamental Freedoms in Athens on the Fifth Century», *RIDA* 26 (1979) 89-121; P. Karavites, «Ἐλευθερία and αὐτονομία in Fifth Century Interstate Relations», *RIDA* 29 (1982) 195-162; Id., «The Political Use of ἐλευθερία and αὐτονομία in the Fourth Century among the Greek City-States», *RIDA* 31 (1984) 167-191; K. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*, München 1985 (Vestigia XXXVII); W. Beringer, «Freedom, Family, and Citizenship in Early Greece» en J. W. Eadie-J. Ober (edd.), *The Craft of Ancient Historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, Lanham, Md. Univ. Pr. of America, 1985, 41-55.

administran y controla a quienes gobiernan; cuando una minoría no sojuzga a la mayoría, pero también cuando la mayoría respeta los derechos de la minoría. La libertad privada existe, cuando los ciudadanos, acatadas, unas mínimas normas de convivencia, ajustan su conducta a su arbitrio personal, sin que nadie vigile sus actos ni les imponga tutelarmente pautas de comportamiento como a menores de edad.

Ya de entrada, el examen permite reconocer la contradicción existente entre los ideales profesados para el consumo interior y la política imperialista ateniense. En la dicotomía *ἐλευθερία ἢ ἄλλων ἀρχή* señalada por Tucídides (3, 45, 6), la democracia ateniense optó decididamente por el segundo miembro de la alternativa. Y en la ausencia de una justificación plausible para esa peligrosa orientación, fue preciso buscar un sucedáneo en un pasado histórico, cada vez más lejano, o en uno mítico, todavía más remoto. Los atenienses en Maratón, en Salamina, en Artemision, habían conjurado victoriosamente la amenaza persa y adquirido con ello el carácter de liberadores de la Hélade. De ahí que les correspondiera por derecho propio la hegemonía de todos los griegos. La adhesión que de éstos se exigía era un tributo de agradecimiento, ya que los atenienses se granjeaban los afectos haciendo favores, no recibéndolos.

Pero ¿qué ejemplo de «favores» podían ofrecer a los isleños y a tantos *ὑπήκοοι* de su confederación? Al no tener ninguno próximo a mano, era preciso acudir al mito, como Eurípides en *Los Heraclidas* y *Las suplicantes*, para ejemplificar el comportamiento de Atenas con los perseguidos y los sojuzgados. Pero estos tópicos propagandísticos, periódicamente esgrimidos por los oradores en los *logoi epitaphioi*<sup>6</sup> y escenificados por los trágicos en todas las variantes de las *laudes Athenarum*, no impresionaban ya a nadie, aunque, eso sí, venían a reforzar las convicciones de los previamente convencidos. Que Esparta pudiera proclamarse campeona de la libertad de los griegos en su larga pugna con Atenas en la Guerra del Peloponeso, tiene su explicación desde una óptica panhelénica. Que en la propia Atenas se denunciasen los abusos de la democra-

6 Cf. N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique* (École des Hautes Études en Sciences Sociales. Centre de Recherches Historiques. Civilisations et Sociétés LXV), Paris 1981; P. Pissavino, «Il Menesseno platonico e la critica all'Atene immaginaria», *PPol* 14 (1981) 189-213; A. M. Lucas Jorquera, *El logos epitaphios. Historia y estructura de un subgénero literario*, Madrid 1991 (Tesis Complutense).

cia con los aliados en piezas teatrales como *Los babilonios* de Aristófanes, sólo se explica si ya se estimaba que se estaban rebasando los límites de lo moralmente aceptable. Causa cierta perplejidad, en cambio, que el mismísimo Pericles (en su versión tucididea al menos) no tuviera el más mínimo empacho en reconocer públicamente que el imperio de Atenas era una tiranía sostenida por la pura fuerza<sup>7</sup>.

De ἐλευθερία, pues, sólo era lícito hablar de puertas adentro. Pero también aquí son necesarias algunas puntualizaciones. Evidentemente, una vez expulsados los tiranos, con la de Clístenes y sucesivas reformas constitucionales, quedó consagrada la soberanía del demos, pero esto ¿garantizaba la libertad de todos? La propia definición de δημοκρατία ofrecida por un firme partidario suyo<sup>8</sup> como el régimen en el que la actividad política se distribuye entre más personas (εἰς πλείονας οἰκεῖν) levanta la duda de si los no favorecidos en el reparto de funciones —los menos— soportarían el poder de la mayoría como una imposición. Y en efecto desde el Viejo Oligarca hasta Aristóteles se podrían aducir textos donde se equipara a una acción tiránica la presión del demos sobre la minoría<sup>9</sup>. Pero hasta en el ejercicio de su soberanía la libertad de decisión del demos podía presentarse como un espejismo. Piezas como *Los caballeros* y *Las avispas* de Aristófanes venían a demostrar cómo era éste juguete de las maniobras y engaños de los políticos y demagogos. El provecho económico se lo llevaban otros y se dejaban al pueblo llano los sacrificios y padecimientos, con la apariencia engañosa, eso sí, de ejercer colectivamente un poder casi divino en la asamblea y en los tribunales.

Quedaba el ámbito privado donde, a diferencia de otras ciudades como Esparta, los atenienses disfrutaban, a juicio no sólo del Pericles tucidideo<sup>10</sup>, sino del propio Platón<sup>11</sup>, de un alto grado de

7 K. A. Raaflaub, «Athens Ideologie der Macht und die Freiheit des Tyrannen» en J. M. von Balcer (et alii), *Studien zum Attischen Seebund* (Xenia VIII), Konstanz Univ.-Verl., 1984, 45-86.

8 Pericles en Thuc. 2, 37. Sobre el concepto, cf. M. Venturi Ferriolo, «Aristotele, Democrazia. Il nome, la cosa, il concetto», *QS* 4 (1978) n. 7, 67-96; I. Hahn, «Demos und Kratos», *Homonoia* 5 (1983) 69-114.

9 Donde las leyes no son soberanas, dice Aristóteles, sino los decretos, el demos se convierte en monarca, como una unidad compuesta de muchos (μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν, *Pol.* 1292 a 11). Para Platón, cf. A. Baudart, «La démocratie, tyrannie de l'insensé. Une lecture de Platon», *CPhPJ* (1984) n. 6, 621-638.

10 Thuc. 2, 37, 2.

11 *Rep.* 557 B.

libertad, sin que los diferentes modos de vida despertaran recelos, ni suscitasen la irritación o los mudos reproches del vecino. Pero esta imagen idealizada de Atenas como comunidad inmune a la murmuración y al cotilleo pugna no sólo con los condicionamientos de una cultura mediterránea de plaza mayor, sino con la propia documentación histórica y con las mismas exigencias de una democracia directa como la ateniense. Sin incurrir en los excesos interpretativos de Fustel de Coulanges, para quien la libertad individual en el sentido moderno de la palabra fue desconocida en las democracias antiguas, tampoco hay que dejarse llevar por la reacción de Momigliano y de Gomme, autores muy influidos por la experiencia histórica de los totalitarismos de nuestro siglo frente a los cuales cualquier tipo de libertad anterior fue bueno. Como ocurre también, *mutatis mutandis*, en las democracias actuales, la libertad quedaba parcialmente limitada por la tendencia al igualitarismo<sup>12</sup> y la obligatoria participación, en un sistema escasamente representativo, de todos los ciudadanos en las múltiples exigencias de la vida pública. No en vano, los dos *eslógznes* que completan el tríptico emblemático de la democracia comienzan en su formulación griega por el adjetivo *iso-*.

Comentemos primero algunas limitaciones impuestas a la libertad personal por la «fraternidad» o *ἰσογονία*. Desde mediados del siglo V para ostentar los derechos de la ciudadanía se hizo preciso ser hijo legítimo de padre y madre ciudadanos, cuando hasta entonces era la condición del padre la que determinaba la del hijo<sup>13</sup>. En esta normativa se ha pretendido ver un ataque indirecto a Pericles, que tenía descendencia de la milesia Aspasia, o una restricción egoísta del número de los beneficiarios de las prerrogativas de la *politeia*. Pero, sin negar lo que de verdad subsidiariamente pueda haber en ambos enjuiciamientos, la razón profunda de esa innovación se ha de buscar por el camino indicado, con perspicacia muy femenina, por Jane G. Gardner<sup>14</sup>. La polis estaba

12 Cf. A. Fouchard, «L'égalité dans la cité et la pensée grecques de la fin du VI<sup>e</sup> s. av. J. C.», *CPhPJ* (1985), n. 8, 31-63; Id., «Des citoyens égaux en Grèce ancienne», *Dialogues d'histoire ancienne* (Paris, Les Belles Lettres) XII (1986) 147-72. Para la isonomía ateniense, cf. B. Borecký, «Die politische Isonomie», *Eirene* 98 (1971) 5-24; H. W. Pleket, «Isonomia and Cleisthenes. A Note», *Talanta* 4 (1972) 63-81.

13 Ley del 451/450 a. C. Sobre la concesión del derecho de ciudadanía, cf. Ph. Gautier, «L'octroi du droit de cité à Athènes», *REG* 99 (1986) 119-133.

14 «Aristophanes and Male Anxiety. The Defense of the *oikos*», *G&R* 36 (1989) 51-62.

integrada por un número determinado de unidades familiares (*oikoi*), que se vigilaban para que ninguna de ellas obtuviera un claro predominio sobre las demás, rompiendo el equilibrio de la *isonomía*. El poner como requisito de la ciudadanía plena la vinculación simultánea a dos *oikoi* garantizaba por partida doble la integración en la textura de la polis.

Pero, sin negar ese indudable efecto, convendría profundizar algo más en las motivaciones subconscientes hasta llegar al substrato racista del que esa norma legal emana como la manera más eficaz de preservar la pureza de casta (*εὐγένεια*) y las bendiciones de la autoctonía<sup>15</sup> ateniense. Y este racismo soterrado explica mejor que nada esos temores que, según los cómicos, asaltaban a los maridos atenienses con respecto a sus mujeres y que le dieron pie a la citada autora para realizar su trabajo. Y no sólo se trata de los lógicos celos, ni del temor al nacimiento de un hijo adulterino, sino de la aprensión de un fraude o de un cambio con la legítima descendencia. Una esposa estéril podía fingir un embarazo y meter en casa un neonato extraño, o la hembra nacida de la unión matrimonial ser suplantada por el varón parido por una sierva. La propia situación social de la mujer y el abuso de las acusaciones de extranjería en Atenas insinúan cómo podía restringir seriamente el uso de la libertad individual el prejuicio de la *ισογονία*.

Pasemos ahora a otras consideraciones. Frente a las oposiciones del tipo *ἀγαθός / κακός*, *καλός / αἰσχρός* establecidas por la mentalidad aristocrática, la democracia creó una nueva para resaltar las virtudes cooperativas necesarias al sistema: la de *χρηστός / ἀχρεῖος*. Ya no bastaba con que el individuo fuera bueno y honrado, tenía que ser también útil a la colectividad y a sus miembros singulares. El ciudadano *χρηστός* era el que estaba dispuesto siempre a hacer un favor, el generoso de su tiempo y su dinero, el interesado por los problemas del prójimo; en una palabra, el hombre del que siempre se podía hacer uso como indica la propia etimología de la palabra. El *ἀχρεῖος*, por el contrario, era aquel con

15 En el mito de la autoctonía, efectivamente, se basaba la *isogonia* de los atenienses, soporte a su vez de su *eleuthería* y de todas las manifestaciones de su igualdad (*isonomía*, *isokratía*, *isegoría*). De ahí que el orden de prelación en la tríada emblemática de la democracia ateniense en realidad fuera: *isogonia*, *eleuthería*, *isonomía*. Sobre la autoctonía, cf. N. Loraux, «L'autochtonie, une topique athenienne. Le mythe dans l'espace civique», *Annales (ESC)* 24 (1979) 3-26; Id., «Les bénéfiques de l'autochtonie. La Transmission», *Le genre humain*, n. 3-4 (1982) 237-253; E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.

quien no se podía contar para nada, ya por falta de capacitación, ya por su egoísmo, avaricia o insolidaridad. Pues bien, en un pasaje del *logos epitaphios* (2, 40, 2) el Pericles tucidideo hace notar que los atenienses, aparte de entender de sus propios asuntos, tienen un grado suficiente de conocimientos políticos (*τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι*) y que son los únicos entre los griegos que no consideran ἀπράγμων sino ἀχρεῖος al que no participa en la política.

Para entender bien este pasaje (en el que quizá haya un punto de ironía), es preciso no olvidar que ἀπράγμων, en contraposición a πολυμράγμων no tiene ningún sentido peyorativo, sino que más bien es un cumplido. El calificativo de πολυπράγμων se aplica al entremetido, al mangoneador, al intrigante, al inoportuno. El otro, que da a entender lo contrario de todo esto, adquiere en la terminología atribuida por Tucídides a Pericles un sentido político que se explicita en el último de los discursos de éste (2, 63, 2 y 3). Ya es imposible —advierte a sus conciudadanos— renunciar al imperio, si alguno por temor a la derrota ἀπραγμοσύνη ἀνδραγαθίζεται («se las da de virtuoso con la inactividad»), τὸ γὰρ ἀπραγμων οὐ σφίζεται μὴ μετὰ τοῦ δραστηρίου τεταγμένον («porque la inactividad [= el pacifismo] no se conserva, si no está apoyada con la acción»). Para la mentalidad democrática ateniense el pacifista, el apolítico, el inactivo era un hombre carente de utilidad para la comunidad. Y no por falta de capacitación, al darse por sentado un conocimiento suficiente en todos los ciudadanos de τὰ πολιτικά, sino por pura insolidaridad. A este respecto no está de más recordar cómo una ley atribuida a Solón<sup>16</sup> castigaba al ciudadano que, en caso de discordia civil, no tomaba partido por facción alguna. En una palabra, el ideal del ciudadano χρηστός recuerda la imagen del perfecto militante de los partidos modernos, la del individuo «concienciado» o «politizado».

Desde la óptica, empero, ateniense, el ciudadano χρηστός era el que hacía un buen uso de la ἰσονομία, como sujeto activo de ese derecho. Porque, conviene insistir una vez más en ello, ese concepto no sólo incluía la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley

16 Sobre esta supuesta ley, cf. K. von Fritz, «Nochmals das solonische Gesetz gegen Neutralität im Bürgerzwist», *Historia* 26 (1977) 245; B. Manville, «Solon's Laws of Stasis and Atimia in Archaic Athens», *TAPhA* 90 (1980) 213-221; J. Bleicken, «Zum sogenannten Stasis-Gesetz Solons» en *Symposion für Alfred Heuss* hrsg. von J. Bleicken (Frankfurter Althist.- Stud. XII, 1986), 9-18.

(κατὰ τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον)<sup>17</sup>, como titulares de un derecho pasivo, sino muy especialmente la igualdad de participación política<sup>18</sup>. Y ésta implicaba la capacidad de elegir y la de ser elegido para el desempeño de cargos públicos, el derecho de iniciativa en el consejo y la asamblea, así como el de erigirse en defensor de la legalidad tanto pública como privada. Efectivamente, aunque con el establecimiento de una cámara probulética desde Solón se sentó el principio de que en la asamblea no se discutiera nada sin el refrendo de un dictamen previo del consejo, no por ello los ciudadanos perdieron su capacidad de hacer contrapropuestas en la ἐκκλησία a lo previamente deliberado en la βουλή, lo que ampliaba considerablemente el margen de su actividad política<sup>19</sup>.

Por otra parte, en la ausencia de un ministerio fiscal y de la representación de partes en los procesos, ya desde Solón también se permitió a todo ciudadano salir en defensa de la legalidad mediante el procedimiento de la εἰσαγγελία<sup>20</sup> si se dañaban los intereses del estado, o el de una acción penal, si la víctima era un particular. Precisamente el respeto de las leyes establecidas ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων lo señalaba Tucídides (2, 37, 3) como un timbre de gloria para los atenienses y Aristóteles ('Αθ. πολ. 9, 4) consideraba τὸ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τιμωρεῖν ὑπὲρ τῶν ἀδικουμένων como la segunda de las tres medidas más democráticas de la constitución soloniana<sup>21</sup>.

17 Thuc. 2, 37, 1.

18 Cf. C. Mossé, «Citoyens actifs et citoyens passifs dans les cités grecques: une approche théorique du problème», *REA* 81 (1979) 241-249; sobre el cambio operado en el siglo IV, cf. Id., «Politeuomenoi et idiôtai. L'affirmation d'une classe politique à Athènes au IV<sup>e</sup> s.», *REA* 86 (1984) 193-200. En cuanto a la actitud de los intelectuales, vide B. Campbell, «Thought and Political Action in Athenian Tradition. The Emergence of the Alienated Intellectual», *HPTH* 5 (1984) 17-59 y F. L. Vatai, *Intellectuals in Politics in the Greek World from Early Times to the Hellenistic Age*, Londres 1984.

19 Cf. M. H. Hansen, «Initiative and Decision. The Separation of Powers in Fourth-Century Athens», *GRBS* 22 (1981) 345-370.

20 Cf. E. M. Carawan, «Ἀπόφασις και εἰσαγγελία. The Role of the Areopagus in Athenian Political Trials», *GRBS* 26 (1985) 114-140. Sobre los mecanismos de defensa de la democracia, cf. J. Bleicken, «Verfassungsschutz im demokratischen Athen», *Hermes* 112 (1984) 383-401. Para algunos aspectos concretos, vide M. Gagarin, «The Thesmothetai and the Earliest Athenian Tyranny Law», *TAPhA* 11 (1981) 71-77; J. M. Hannick, «Note sur la graphè paranomon», *AC* 50 (1981) 393-97; G. Adelaye, «The Purpose of δοκιμασία», *GRBS* 24 (1983), 295-301.

21 La primera y principal: τὸ μὴ δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν, y la tercera: ἡ εἰς τὸ δικαστήριον ἔφεσις (la apelación al tribunal). Aristóteles a este respecto comentaba que el demos «al ser dueño del voto, se hace dueño del estado».



Si se tiene en cuenta el desempeño anual de las magistraturas, el sistema de κλήρωσις ἐκ προκρίτων<sup>22</sup> para muchas de ellas, el amplio número de jurados populares y la pertenencia vitalicia a la asamblea, se llega a la conclusión de que en punto a la participación ciudadana ningún sistema de gobierno, anterior ni posterior, ha logrado superar a la democracia ateniense. Pero esto, que a primera vista haría las delicias de algún *gauchiste* actual, tenía sus pros y sus contras que vamos a considerar desde la perspectiva de la mentalización ideológica.

El ejercicio activo de la igualdad de participación política se traducía en la práctica en la llamada ἰσηγορία<sup>23</sup> o igualdad de alocución. Todo ciudadano tenía el mismo derecho a expresar en público su pensamiento y del ejercicio continuo de este derecho se desarrolló entre los ciudadanos la virtud de la παρρησία, del «todo decir», de la sinceridad absoluta. No manifestar el propio pensamiento se consideraba propio de esclavos. Perder la patria, como el Polinices de *Las fenicias* de Eurípides o el Sócrates del *Critón*, se tenía por el peor de los males, al implicar la pérdida de la libertad de palabra propia del hombre libre. La *parrhesía*, decía el cómico Nicóstrato<sup>24</sup> arrimando el ascua a su sardina, es el escudo del pobre. Y efectivamente la comedia ática, donde la libertad de palabra se lleva a extremos incomprensibles para el hombre moderno, es el mejor ejemplo de cómo el estado democrático la consideró imprescindible para descubrir los males públicos y para poner sobre aviso de su posible remedio.

Pero la rápida evolución semántica de *parrhesía*, que de «sinceridad» pasó a significar «licenciosidad» o «exceso verbal», es de

22 Cf. M. H. Hansen, «Κλήρωσις ἐκ προκρίτων in Fourth Century Athens», *CPh* 81 (1986) 22-229.

23 Sobre la igualdad de palabra, cf. G. I. Griffith, «Isegoria in the Assembly at Athens» en *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg on his 75th Birthday*, ed. by E. Badian, Oxford 1966, 115-138; A. G. Woodhead, «Isegoria and the Council of 500», *Historia* 16 (1967) 129-140; J. D. Lewis, «Isegoria at Athens. When did it begin?», *Historia* 20 (1971) 129-140; K. Raaflaub, «Des freien Bürgers Recht der freien Rede. Ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie», en *Studien zur antiken Sozialgeschichte, Festschrift Friedrich Vittinghoff*, hrsg. von W. Eck, H. Galsterer & H. Wolff (Kölner hist. Abh. XXVIII), Köln, 1980, 7-57; L. Spina, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica* (Forme materiali e ideologie del mondo antico XXV), Napoli 1986; A. M. Scarcella, «L'immagine, la parola e il diritto di parola», *GIF* 39 (1987) 145-150.

24 Fr. 29 Kock (*CAF* II 227).

por sí un indicio de la relatividad de las valoraciones ideológicas<sup>25</sup>. Según el punto de vista adoptado, al demócrata participativo, al *χρηστός*, se le podía considerar un *πολυπράγμων* y al *συκοφάντης*, no ya un ciudadano *χρηστός*, sino un «perro guardián» de los intereses del pueblo. Porque, efectivamente, era muy imprecisa la demarcación entre las actuaciones legítimamente justificadas y la mera intromisión en la vida personal del ciudadano; sobre todo, cuando esta intromisión se podía escudar en la defensa de intereses superiores, como el descubrimiento de un fraude, de una traición, de una conducta criminal. La proliferación de la sicofancia en el último tercio del siglo V contradice el tópico de que en la democrática Atenas se gozaba de la mayor libertad individual. El estímulo a la participación ciudadana fomentado por el régimen incitaba al ciudadano a instituirse en pesquisidor, fiscal y juez de cuantas anomalías pudieran poner en peligro al sistema. Y si esto le hacía vivir atento a cuanto a su alrededor acontecía, tenía también cierta perjudicial repercusión en la convivencia ciudadana. Hemos de suponer que el vicio de espiarse mutuamente estaba mucho más extendido de lo que Pericles pretende hacernos creer. En ciertos casos, piénsese en el escándalo de la profanación de los misterios y en el proceso de los Hermocópidas, eso se consideraba un deber de ciudadanía. Pero con mayor frecuencia eran las diferencias económicas las que, al despertar las envidias personales<sup>26</sup> y la codicia del erario público, daban pie a las delaciones abusivas y a las extorsiones de los desaprensivos.

Para el conocimiento de la mentalidad democrática ateniense sería conveniente contar con alguna descripción contemporánea, aparte de la caricatura del Filocleón aristofánico y del testimonio poco fiable de Platón. En su defecto, es obligado sopesar bien los asertos del filósofo, el único que intentó esbozar una tipología del *ἀνὴρ δημοκρατικὸς*, tendenciosa en el fondo e insatisfactoria en el método por su recurso a categorías éticas y psicológicas inapro-

25 En Roma, como ha observado G. Scarpat, *Parrhesia*, Brescia 1964, no existe un término equivalente, ya que sólo las personas con *auctoritas* tenían libertad de palabra y ésta por tanto no pertenecía a la esfera de las libertades ciudadanas. En su sentido peyorativo el término se traduce al latín como *licentia* o *contumacia*. Sobre el tema, cf. la Tesis Complutense (1977) de P. A. Gainzarain, *Parrhesia. Historia del concepto en el siglo IV*.

26 Sobre la envidia, cf. M. J. Mills, «φθόνος and its related πάθη in Plato and Aristotle», *Phronesis* 30 (1985) 1-12.

piadas para el análisis sociológico. Al admitir una correlación entre el *τρόπος* de la constitución política y el de los ciudadanos educados en ella, Platón parece situarse en la misma perspectiva de observación de los hechos que el Pericles del *logos epitaphios*, pero inmediatamente cambia sus instrumentos de análisis y en lugar de operar con conceptos políticos o jurídicos recurre a los que le sugieren su concepción organicista del estado y su creencia en el cíclico sucederse de las constituciones<sup>27</sup>.

La oligarquía, la democracia y la tiranía se originan unas a otras en ese orden, cuando los efectos propios de cada régimen se acentúan hasta hacerse intolerables, de acuerdo con el principio de que todo exceso origina una reacción en sentido contrario. Y esos defectos no son sino los vicios morales causados en las clases gobernantes por la satisfacción de sus deseos. Platón divide éstos en necesarios, innecesarios e ilícitos. Los primeros son productivos; los segundos, dispendiosos. El oligarca cede a los necesarios y tiende a ser ahorrativo, el demócrata a éstos y a los segundos, el tirano, a todos ellos.

El tránsito de la oligarquía a la democracia se efectúa por la insaciabilidad de los gobernantes, los cuales, al proponerse como único fin el enriquecimiento, acentúan las diferencias económicas entre ellos y los súbditos, dejándoles a éstos a la espera del momento oportuno de arrebatárles el poder. Entre tanto, el descontento genera un cambio de mentalidad: del *tropos* oligárquico se pasa al democrático, gracias a la eficaz propaganda de esos activistas provistos de aguijón, a quienes el filósofo denomina 'zánganos'. La crítica corrosiva desacredita primero las virtudes que sustentan la oligarquía, suscitando al propio tiempo el deseo de los placeres innecesarios. La argumentación capciosa inculca la creencia de que el respeto es necesidad; la moderación, carencia de hombría; la medida, rusticidad; y el gasto comedido, falta de liberalidad. Socavado así el edificio de los viejos valores, sobre sus ruinas se levanta uno nuevo en el que los vicios suplantán a las virtudes, usurpando las denominaciones de éstas. A la insolencia se la llama ahora buena educación; a la indisciplina, libertad; al libertinaje, magnifi-

27 Cf. J. M. E., «Plato and Pericles on Freedom and Politics» en *News Essays on Plato*, ed. by F. J. Pelletier & King Parlow (CPh Suppl. IX), Guelph, Ontario Univ. of Calgary Pr. 1983; I. Labriola, «Tucidide e Platone sulla democrazia ateniense», *QS* 6 (1980), n.º 11, pp. 207-229.

cencia; y a la desvergüenza, hombría, estableciéndose así las siguientes correlaciones (*Rep.* 560 D-561 A).

VIRTUDES	como	VICIOS (para la democracia)
αἰδώς	—	ἡλιθιότης
σωφροσύνη	—	ἀνανδρία
μετριότης	—	ἀγροικία
κοσμία δαπάνη	—	ἀνελευθερία
VICIOS	como	VIRTUDES (para la democracia)
ὑβρις	—	εὐπαιδευσία
ἀναρχία	—	ἐλευθερία
ἄσωτία	—	μεγαλοπρέπει
ἀναίδεια	—	ἀνδρεία

Una simple ojeada al esquema permite concluir que no todos los correlatos son en él coherentes. Por ejemplo, si ἀναίδεια en la democracia vale tanto como ἀνδρεία, lo lógico sería que el αἰδώς se tuviera por ἀνανδρία y no por necedad. Por otra parte, al enumerarse las virtudes y vicios en forma quiástica, los valores reales se colocan en la columna de la izquierda, relegándose los aparentes a la de la derecha, con lo cual se presenta la escala axiológica de la democracia como falsa en su totalidad. Por último, se observa que todas las virtudes registradas aquí son de carácter represivo, en tanto que los vicios derivan de no refrenarse los impulsos espontáneos de la naturaleza humana. En todo ello se perciben una concepción pesimista de ésta y el miedo de la libertad propios del carácter autoritario. Platón es además injusto a sabiendas con la democracia. Deliberadamente no establece una clara distinción en las diversas fases del sistema, desde su instauración a su sustitución por la tiranía. En él no parece encontrar más que defectos, cuando lógicamente sería preciso reconocerle alguna virtud, al menos en su fase originaria como correctivo de los excesos de la oligarquía. Parece también como si a Platón le interesara confundir (permítasenos el anacronismo de expresarnos con la moderna terminología) las funciones de movilización, mentalización y justificación de la ideología.

Con lo que sí es coherente el filósofo es con su desprecio del régimen político ateniense y del tipo de mentalidad que éste producía. Pero ¿cabía en realidad tipificar de alguna manera el τρόπος humano que fomentaba la democracia? En la democracia todos los

ciudadanos son libres. La ciudad se llena de ἐλευθερία y παρρησία<sup>28</sup>. Cada cual vive a su aire, sin la menor uniformidad en gustos y costumbres, hasta el punto de que, por la licencia indiscriminada que da para ajustar al propio arbitrio los modos de vida, la democracia no es propiamente una constitución, sino un bazar de constituciones (παντοπόλιον πολιτειῶν)<sup>29</sup>. Pero, paradójicamente, esa igualdad de participación en los derechos políticos, esa ἰσονομία que junto con la libertad instaaura, se trueca en fuente de desigualdades, y no sólo por el principio discutido en *Las leyes* (VI 757a) de que «lo igual para los desiguales es desigual», sino porque el acostumbrado a dar lo mismo a todos, el ἰσονομικὸς ἀνήρ<sup>30</sup>, instaaura también la *isotes* entre sus deseos, lo que repugna a la naturaleza de éstos, según la anterior división. Y así se va entregando a unos y otros, cediendo a sucesivos estímulos, sin poner orden ni concierto en su vida. Lo característico, pues, tanto del régimen democrático, como del carácter que imprime a quienes en él se crían, sería la ausencia de caracterización, la indefinición constante, el continuo cambiar de gustos, actitudes y ocupaciones, sin τάξις ni ἀνάγκη alguna, lo que para quien como Platón estaba convencido de que la inmutabilidad del ser constituía una completa aberración.

El germen de esta situación, la raíz de todos los males, estriba en el ansia de libertad propio de la democracia, el único régimen, según repetía la propaganda, donde le vale la pena vivir al hombre libre por naturaleza<sup>31</sup>. Pero la ἀπληστία de libertad conduce a la anarquía y de aquí a la tiranía<sup>32</sup>. Platón ha descrito en páginas magistrales, que parecen querer refutar el *logos epitaphios* tucídideo, cómo ese afán de libertad va *in crescendo* y de la vida pública se trasmite a la privada. Se comienza por tachar de oligárquicos a los gobernantes que no reparten la libertad a manos llenas; de esclavos, a los dispuestos a obedecerles. Se aplaude a los que mandan, si semejan mandados, y a los mandados que parecen mandar. El padre se acostumbra a equipararse a los hijos y a temerlos; el hijo, a no respetar ni temer a sus progenitores, por el prurito de

28 *Rep.* 557 B.

29 *Rep.* 557 D.

30 *Rep.* 561 E.

31 Cf. L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985<sup>2</sup>, 48-51.

32 *Rep.* 562 B.

ser libre. El meteco y el extranjero se igualan al ciudadano. El maestro, atemorizado, halaga a los discípulos. Estos desprecian a ayos y maestros. Los jóvenes rivalizan de palabra y hecho con los mayores. Los viejos condescienden con los jóvenes y los imitan, mostrándose joviales y jocosos para no parecer desagradables ni despóticos. Amos y esclavos gozan de idéntica libertad; hombres y mujeres, de la misma *ἰσονομία* y *ἐλευθερία*. Hasta los animales andan sueltos por las calles arremetiendo contra los transeúntes. Por último, la gente se hace tan quisquillosa en lo tocante a su libertad que no admite la menor coacción, ni respeta ley alguna, escrita o no escrita, por estimar sus preceptos un atentado contra su personal autonomía. Desde este momento el estado será juguete de los demagogos<sup>33</sup>.

Quiénes eran éstos y de qué clase social procedían, Platón lo explica recurriendo a una imagen tomada de la apicultura. Según el Pericles tucidideo (2, 37, 1), todos los ciudadanos hacían uso por igual de su *isonomía* pasiva y activa, pero en este último caso sabían elegir a los gobernantes de acuerdo con sus merecimientos. De esta manera se introducía en la democracia un elemento aristocrático corrector de la tendencia al igualitarismo. Para Platón, como para el Viejo Oligarca, este factor de corrección no existe, de la misma manera que tampoco son todos los ciudadanos los que intervienen de un modo efectivo en la política ateniense. Frente a la tripartición de la polis en clases sociales esbozada por Eurípides (*Suppl.* 238-45) desde el punto de vista económico, Platón opera con dicotomías tomando como criterio la productividad. En la colmena humana que es la polis hay un conjunto activo de ciudadanos y otro inactivo; y los miembros de cada uno de estos conjuntos se separan bipolarmente en una oposición gradual.

Dentro del grupo activo, por un lado, están los negociantes que llegan a ser los más ricos por ser los más comedidos; por otro, los que dependen de su trabajo para el diario sustento. Estos últimos no pueden dedicarse activamente a la política porque necesitan consagrar todo su tiempo a ganarse la vida: son *αὐτουργοὶ τε καὶ ἀπράγμονες*<sup>34</sup>. Pero cuando se reúnen en la asamblea, por constituir la mayoría de los ciudadanos, son el sector social decisivo en la democracia y por eso mismo se les reserva el nombre de

33 *Rep.* 563.

34 *Rep.* 565.

δημος. Y el calificativo de ἀπράγμων con que se denota se antoja elegido *ex professo* para corregir la equiparación periclea entre el ἀπράγμων y el ἀχρεῖος (Thuc. 2, 40, 2), basada en la suposición de que todos los ciudadanos atenienses hacían un uso activo de su *isonomía* por reunir los necesarios conocimientos de la política. Es éste el supuesto que niega Platón. La política, como todo arte, no está al alcance de cualquiera; y, por otro lado, difícilmente puede tener tiempo o ganas de ocuparse de los problemas de la colectividad quien a duras penas logra resolver los suyos consagrándose de lleno a ellos.

Queda, pues, el grupo de los haraganes, τὸ τῶν ἀργῶν τε καὶ δαπανηρῶν γένος (*Rep.* 564 B), como el especialmente indicado por su ociosidad para dedicarse activamente a la política. Existente también en la oligarquía (y de hecho es el sector social que provoca su derrocamiento), al estar incapacitado para el desempeño de cargos públicos, carece en este régimen del suficiente poder y por eso su acción corrosiva tarda en manifestarse. En cambio, las condiciones políticas de la democracia se lo otorgan desde un primer momento y por eso su influjo pernicioso se hace sentir enseguida. En el grupo de estos «zánganos», unos tienen «aguijón», otros no. Los primeros, gracias a su mayor arrojo, se erigen en líderes de los demás. Son ellos los que actúan y toman la palabra en las asambleas; el resto de sus congéneres se limita a jalearlos o a abroncar a quienes les contradicen. Y el *demos* termina por hacer de los «zánganos con aguijón» sus *prostatai*, es decir, sus tutores o representantes legales, con cesión de su soberanía, como si la masa de ciudadanos lo fuera de metecos o libertos. Le engaña una aparente confluencia de intereses.

En efecto, el prado natural donde los zánganos liban son los ciudadanos más ricos, a quienes hacen víctimas de sus denuncias, querellas y procesos, con vistas a la pública confiscación de sus bienes. Del provecho, los zánganos se quedan con lo más sustancioso, pero dan una pequeña participación al pueblo, para hacerlo así cómplice de sus manejos. De esta alianza de espurios intereses surge la discordia civil<sup>35</sup>. Los que ven peligrar su hacienda lógicamente se defienden, pero entonces son acusados de conspiración contra la democracia y de ser oligárquicos, de tal manera que, aunque en principio no lo fueran, terminan a la fuerza siéndolo. Se llega así

35 *Rep.* 565.

a un clima de crispación social, en el que suele destacar un demagogo por su mayor personalidad y poder de seducción. Con su oratoria causa la muerte, la ruina o el destierro de inocentes ciudadanos. Se capta el favor popular con sus promesas de reducir las deudas y redistribuir las tierras. Y siguiendo por este camino, si sus enemigos no acaban con él, se alza con el poder en el momento en que el pueblo le concede una escolta personal para defender su vida. A partir de entonces la tiranía está servida.

Después de este recorrido llegamos al momento de justificar el título de nuestro trabajo, tipificando de alguna manera la mentalidad democrática ateniense del siglo V a. C. De la dificultad de la tarea, algo llevamos oído a Platón, cuyo pesimismo, sin embargo, no debe hacernos desistir de nuestro intento, si nos percatamos bien de las contradicciones en que dicho pesimismo incurre. Platón, efectivamente, da por supuesto que el número de *tropoi* humanos generados por la democracia se iguala al de individuos que viven en ella, pero esta suposición no le impide equiparar al ἀνήρ δημοκρατικός con el ἰσονομικός y caracterizar a éste por sus connotaciones negativas. El filósofo, sin lugar a dudas, estaba convencido de que cuantos comparten la misma ideología, comparten también los mismos casilleros mentales y reaccionan de manera análoga ante los mismos estímulos por haber conformado sus pautas de conducta a la misma escala de valores. Y es a estas como señas de identidad colectiva, a esta homogeneidad *sui generis* que, a despecho de las diferencias de temperamento individuales, se observa en los miembros del mismo grupo, a lo que damos el nombre de «mentalidad», la cual puede describirse, sobre todo cuando se ve su realización particular en un sujeto.

Si quisiéramos, pues, hacer un retrato robot del demócrata ateniense medio, el de un Filocleón cualquiera con los oídos machacados desde niño por los tópicos de la propaganda, diríamos así. Se trata de un hombre enamorado de su ciudad, con la soberbia y el optimismo de un racista ingenuo. Convencido de la autotonía de los atenienses, a ella atribuye la superioridad moral, intelectual y política de su patria sobre el resto de las *poleis* griegas. Estima también que la pureza de su casta debe mantenerse, ya que la εὐγένεια es el origen, no sólo de todas sus virtudes, sino el soporte de la ἰσογονία sobre la que se asientan los dos pilares de la democracia: la ἐλευθερία y la ἰσονομία. Ante los demás griegos, la conciencia de su superioridad le hace mostrarse a este sujeto



soberbio; ante sus conciudadanos, la seguridad de pertenecer a la misma casta le hace producirse con orgullo, tan pronto como se hiere su sensibilidad. Considera que los servicios prestados por Atenas a la Hélade justifican su hegemonía; y si por ventura se pone en duda la validez de ese supuesto, puede replicar cínicamente que, al menos, a los por ella dominados nadie les echará en cara el dejarse mandar por gente indigna del mando<sup>36</sup>.

El sentimiento exagerado de la *ἰσογονία* y de la *ἰσονομία*, lejos de fomentar el reconocimiento del mérito y de la superioridad ajena, se prestaba más bien a negarlo y fue el germen de peligrosas tendencias igualitaristas. El propio Pericles tucidideo, al afirmar que en ese reconocimiento se basa la elección de los cargos públicos (2, 37, 2), contradice su aserto sobre el modo de aceptarse las alabanzas a la virtud del vecino. Sabedor del poder político de la masa, nuestro demócrata tiende a atribuírselo personalmente, a título personal, y en ello radica la reacción compensatoria de su orgullo frente a las manifestaciones de lo egregio que le evidencian su mediocridad. Celoso de su libertad, incurre fácilmente en la indisciplina y en el exceso verbal, cuando la siente menoscabada en lo más mínimo. Pretende hacer buen uso de las virtudes cooperativas que exige el ejercicio activo de la *ἰσονομία*, pero el deseo de ser *χρηστός* con harta frecuencia le trueca en *πολυπράγμων*, sobre todo cuando le mueve su afán fiscalizador. Pero estos defectos, provocados por el exceso de virtud, no empañan el conjunto de buenas cualidades y excelentes hábitos que la mentalidad democrática inculcaba en los ciudadanos: el respeto a la ley y a la libertad ajena, la solidaridad con el prójimo, el gusto por el debate público de los problemas, el espíritu crítico, etc.; en una palabra, tantas y tantas cosas que hacían de Atenas una Hélade de la Hélade.

LUIS GIL

Universidad Complutense

<sup>36</sup> Thuc. 2, 41, 3: οὔτε τῷ ὑπηκόῳ κατὰμμεψιν (*scil. ἔχει*) ὡς οὐχ ὑπ' ἀξίων ἄρχεται.