manuales

Rafael del Águila
Fernando Vallespín
y otros

La democracia en sus textos

01

Ciencias Sociales
Alianza Editorial

Manuales / Ciencias Sociales

El libro universitario

La democracia en sus textos

Rafael del Águila
José Antonio de Gabriel
Elena García Guitián
Ángel Rivero
Fernando Vallespín

Alianza Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

Edición electrónica, 2014
www.alianzaeditorial.es

© Rafael del Águila, Fernando Vallespín, Ángel Rivero, Elena García Guitián, José Antonio de Gabriel Pérez, 1998
© Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2014
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
ISBN: 978-84-206-8762-9
Edición en versión digital 2014

Índice

Introducción general, *Rafael del Águila y Fernando Vallespín* 9

Primera parte
Textos clásicos

1. Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense, *Rafael del Águila* 15
   1. Introducción 15
      1.1 Lo que nos separa de los griegos 15
      1.2 La identidad de la *polis* y su evolución hacia la *isonomia* 18
      1.3 El desarrollo hacia la democracia 21
      1.4 La era de Pericles: democracia y vida comunal 25
      1.5 Aristóteles y la tradición republicana 28
   2. Textos 32
      2.1 Tucídides: la Oración Fúnebre de Pericles 32
      2.2 Platón: Ciudadanos políticamente competentes 38
      2.3 Aristóteles: Virtud y excelencia cívicas —el inicio de la tradición republicana 43
2. El discurso republicano, *Ángel Rivero* 49
   1. Introducción 49
      1.1 Republicanismo y democracia 49
      1.2 Cuatro momentos de la tradición republicana 59
      1.3 El republicanismo, sus autores e intérpretes 64
      1.4 Eclipse del republicanismo: ¿Instauración o restauración de la democracia? .. 69

2. Textos 73
2.1 Nicolás Maquiavelo: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* 73
2.2 James Harrington: *Sistema político, delineado en cortos y fáciles aforismos* 87
2.3 Madison, Hamilton y Jay: «De la utilidad de la unión como salvaguarda frente a las facciones e insurrecciones internas» 108

3. El discurso liberal: democracia y representación, *Elena García Guitián* 115

1. Introducción 115
1.1 Primero, el liberalismo 117
1.2 La libertad de los modernos frente a la de los antiguos 119
1.3 El liberalismo democrático 124

2. Textos 129
2.1 John Locke: *Segundo tratado sobre el gobierno civil* 129
2.2 Montesquieu: *Del espíritu de las leyes* 133
2.3 Benjamin Constant: *Principios de política* 135
2.4 Benjamin Constant: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» 138
2.5 Alexis de Tocqueville: *La democracia en América* 142
2.6 John Stuart Mill: *Sobre la libertad* 144
2.7 John Stuart Mill: *Del gobierno representativo* 147

4. El discurso de la democracia radical, *Fernando Vallespín* 157

1. Introducción 157
1.1 El principio de identidad entre gobernantes y gobernados: Rousseau 158
1.2 La república rousseauniana 160
1.3 Organización institucional y sistema democrático 164
1.4 Las condiciones de la sociedad bien ordenada 166
1.5 El principio de autoidentidad humana: Marx 168

2. Textos 174
2.1 Jean-Jacques Rousseau: *Del contrato social* 174
2.2 Jean-Paul Marat: selección de textos 183
2.3 Karl Marx: «La cuestión judía» 186
2.4 Karl Marx: *La guerra civil en Francia* 192

5. La crítica elitista de la democracia, *Jose Antonio de Gabriel Pérez* 197

1. Introducción 197
1.1 El gobierno de la minoría 198
1.2 La crítica elitista de la democracia 199
1.3 La crítica marxista de la democracia burguesa 206

2. Textos 211
2.1 Robert Michels: *Los partidos políticos* 211
2.2 Joseph A. Schumpeter: *Capitalismo, socialismo y democracia* 218

Segunda parte
Enfoques actuales

6. Teoría de la democracia
Juan J. Linz: Los problemas de las democracias y la diversidad de democracias ... 225

7. Democracia deliberativa
Jürgen Habermas: Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana 267

8. Democracia fuerte
Benjamin Barber: Un marco conceptual: política de la participación 281

9. Democracia y neoliberalismo
Giovanni Sartori: El coste del liberalismo 297

10. Democracia y análisis económico
J. M. Buchanan: Política sin romanticismos. Esbozo de una teoría positiva de la elección pública y sus implicaciones normativas 305

11. Democracia y feminismo
Anne Phillips: ¿Qué tiene de malo la democracia liberal? 319

Tercera parte
Cuestiones fundamentales

12. Democracia y cultura cívica
Gabriel A. Almond: La historia intelectual del concepto de cultura cívica 343

13. Democracia y sociedad civil
Michael Walzer: La idea de sociedad civil. Una vía de reconstrucción social 375

14. Democracia y pluralismo
Robert A. Dahl: La poliarquía 395

15. Democracia y multiculturalismo
Will Kymlicka: Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal 413

16. La configuración de lo público y lo privado
Iris Marion Young: Imparcialidad y lo cívico-público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política 445

17. Democracia y neocorporativismo
Wolfgang Streeck y Philippe C. Schmitter: Comunidad, mercado, Estado ¿y asociaciones? La contribución posible del gobierno del interés al orden social 471

18. La democracia en el ámbito internacional
David Held: Democracia y el nuevo orden internacional 503

19. La universalización de la democracia
Giovanni Sartori: ¿Hasta dónde puede ir un gobierno democrático? 521

Introducción general

Rafael del Águila
y Fernando Vallespín

Este libro pretende llenar un vacío editorial incomprensible: la falta de una recopilación unitaria y sistemática de los textos clave sobre la democracia de la tradición del pensamiento político. La selección de los textos ha sido una labor relativamente sencilla, ya que la mayoría de ellos —con alguna honrosa excepción— son de sobra conocidos para cualquier especialista. El problema, como ocurre en toda selección, ha consistido más bien en decidir qué textos incorporar y cuáles dejar fuera, pues siempre nos habría gustado incluir una selección más amplia. Una vez acotados los textos ha sido preciso, además, ajustarlos a algún «orden» expositivo, que eludiera la mera presentación cronológica de los mismos. Ésta ha sido la labor más ardua a la que nos hemos enfrentado, dado que no siempre es fácil encuadrar a algunos autores bajo un rótulo unitario, ni es tampoco sencillo optar por un criterio específico de ordenación sistemática. La consideración fundamental que nos ha guiado a la hora de seleccionar y organizar los textos ha sido la búsqueda de un libro útil para quienes se ocupan del estudio de la democracia y su historia, así como para un público interesado en general. No aspiramos, por tanto, a ninguna pretensión de originalidad o exhaustividad.

Una vez elaborada la parte relativa a los textos clásicos, pasamos a la discusión actual, e incorporamos una selección de textos contemporáneos que trasladan la reflexión al debate de nuestros días. El resultado es un libro estructurado en dos partes claramente delimitadas. Cada una de ellas se ha construido siguiendo criterios de organización distintos y buscando satisfacer fines diferentes: la primera parte sigue una organización apoyada en *dis-*

cursos, en la que cada uno de ellos aparece acompañado de una introducción amplia, dirigida a ubicar al lector en los rasgos más característicos de cada uno de ellos, mientras que la segunda se articula a partir de *enfoques* y de *cuestiones fundamentales*. Si en la primera predomina un enfoque marcadamente didáctico, en la segunda, sin renunciar a ese mismo fin, se ha tratado de fomentar el conocimiento del rico y plural debate contemporáneo sobre la democracia.

La idea de organizar los textos clásicos de la primera parte en *discursos* no sólo responde a la necesidad de introducir criterios sistemáticos. Se apoya sobre todo en el convencimiento de que existen algo así como *paradigmas* o discursos dentro de la teoría democrática que permiten diferenciar el complejo y plural conjunto de pronunciamientos teóricos sobre ella dentro de determinados «moldes» que «disciplinan» por así decir sus significados conceptuales. Ésta es una idea que ha sido extensamente desarrollada por autores de la Escuela de Cambridge como Skinner o Pocock. Junto a una cuidadosa evaluación de los factores contextuales de las obras del pensamiento político, Pocock, en particular, tiende a contemplar la historia del pensamiento político como una «historia de los discursos», que sería la única forma de obtener el auténtico significado de las obras individuales, así como de la trayectoria de conceptos más amplios [1]. En esta misma línea, hemos tratado también de reconstruir las influencias, transformaciones y desplazamientos contextuales de la teoría democrática a lo largo de distintos tipos de discursos paradigmáticos, muchos de los cuales aún se reconocen en algunas de las características básicas con las que hicieron acto de presencia en sus orígenes, como es el caso del discurso liberal-democrático o del republicano.

Obviamente comenzamos con la concepción de *democracia en Grecia*, donde fue creada esta forma de gobierno. En su introducción a este capítulo, Rafael del Águila se esfuerza por presentar de un modo analítico tanto el pensamiento que lo sustenta como sus características más relevantes. Le sigue el discurso *republicano*, uno de los más fructíferos en desarrollo teórico, que sin embargo sólo en los momentos actuales comienza a ser objeto de análisis sistemáticos como tal discurso. A este respecto, la aportación de Ángel Rivero trata de hacer justicia a las más recientes interpretaciones del mismo. Más convencional y conocido es ya el discurso *liberal*, que aun así exige, como bien hace Elena García Guitián, ser presentado en sus líneas fundamentales. Fernando Vallespín se ocupa del *discurso de la democracia radical*, dentro del cual incorpora tanto la obra de Rousseau como algunos de los pronunciamientos de Marx sobre la democracia. Por último, incluimos en un mismo capítulo —introducido por José Antonio de Gabriel— la *teoría elitista de la democracia*, que tanta influencia habría de tener en la literatura sobre este concepto, y la crítica marxista de la «democracia formal o burguesa». Curiosamente, Marx nos aparece tanto como teórico de la democracia —ya matizaremos esta afirmación en el capítulo correspondiente— como en su papel de crítico de algunas de sus concepciones. Esto nos da pie a llamar la atención

sobre el hecho de que algunos autores nos autorizarían en principio a incorporar algunos de sus textos en un discurso, y otros, en otro. La mayor dificultad se suscita sobre todo en la diferenciación entre discurso liberal y republicano. Montesquieu, por ejemplo, admite perfectamente esa posibilidad. No siempre ha sido fácil, pues, esta labor de atribución de textos a discursos, y hemos tenido que ser muy escrupulosos a la hora de la selección. Es importante, por tanto, que seamos conscientes de la multiplicidad de matices de cada una de las teorías, así como de las dificultades asociadas a diferenciaciones rígidas. No en vano lo que unifica a todos estos textos y a todas estas concepciones teóricas es su identificación con la idea de democracia.

Como decíamos arriba, la segunda parte de esta obra es de distinto carácter. Más que organizar el material de acuerdo con discursos, como en la primera parte de la obra, de lo que se trata aquí es de repasar con cierto pormenor los principales enfoques actuales y las cuestiones fundamentales de la democracia contemporánea. Para ello hemos comenzado seleccionando un texto de Juan Linz que debe ser leído como una introducción de carácter general a los principales problemas actuales de las democracias. A partir de ahí el resto del material seleccionado se ordena en dos grandes bloques.

El primero de ellos trata de los *enfoques*. Los dos capítulos que lo inician recogen variantes del enfoque participativo-deliberativo de democracia de la mano de Habermas y Barber. En ellos el lector encontrará una pormenorizada defensa de los ideales de la democracia entendida como proyecto político de autogobierno. Sin descuidar los aspectos liberal-representativos, estos trabajos tratan de hacer una apuesta decidida por instituciones y conceptos cuyo horizonte explicativo es el de la democracia como *forma de vida*. Los dos capítulos subsiguientes (Sartori y Buchanan) se centran en perspectivas de carácter neoliberal y dan entrada igualmente a temas relativos al vínculo entre elección pública y democracia. En este caso, los enfoques difieren de los anteriores y se preocupan por definir temas y problemas desde perspectivas ligadas a una comprensión más liberal que democrático-participativa de la democracia. Por último, un enfoque que a veces se descuida: el de democracia y feminismo. Es, en efecto, un error descuidar las aportaciones del feminismo a la teoría de la democracia, pues, como tendrá ocasión de comprobar el lector, algunas de las más fructíferas redescripciones de la democracia y algunos de sus desafíos más claros han sido expuestos con originalidad y claridad por los autores alineados en las corrientes feministas.

Se pasa, de esta forma, al otro gran bloque que divide esta segunda parte: el relativo a las *cuestiones fundamentales* de la democracia contemporánea. El principio de selección utilizado ahora es más bien laxo: se han escogido contribuciones especialmente interesantes en lo que hace a los más diversos temas que consideramos centrales e ineludibles en cualquier comprensión actual de la democracia. En efecto, según creemos, el asunto de la democracia es hoy inseparable de las concepciones relativas a lo que sean conceptos conexos: la cultura cívica, la sociedad civil, el pluralismo, el multiculturalis-

mo, lo público y lo privado o las corporaciones. El papel de todos y cada uno de estos conceptos en la comprensión de la democracia contemporánea es tan importante que nos ha parecido adecuado enfrentar directamente ese estrecho parentesco y analizarlo con pormenor (de la mano de aquellos que consideramos los más relevantes teóricos en la materia: Almond en cultura cívica; Walzer en sociedad civil; Dahl en pluralismo; Kymlicka en multiculturalismo; Young en la distinción público-privado; Schmitter y Streeck en neocorporativismo). Finalmente, los dos últimos artículos que finalizan este bloque, y el libro, se refieren a problemas relativos a la democracia en el ámbito internacional. Los dos especialistas escogidos para desarrollar este asunto (Held y Sartori) abordan desde dos perspectivas diferentes el problema de la universalización de la democracia: el primero se interroga sobre la democracia en el contexto de las instituciones internacionales, mientras que el segundo lo hace respecto a los límites a la «exportación de la democracia liberal como orden político doméstico».

Por último sólo queda mencionar que este libro es el producto de una de las líneas de investigación desarrolladas en el Centro de Teoría Política de la Universidad Autónoma de Madrid, y agradecemos muy sinceramente el apoyo recibido a estos efectos por la CICYT (SEC 94/0358-C02-02).

Nota

[1] Así, por ejemplo, en su obra *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, Pocock nos sitúa ante la crisis y reestructuración que la Revolución inglesa del siglo XVII significó para los tres lenguajes paradigmáticos que hasta entonces mantenían cierta vigencia: la «Constitución antigua», gobernada por una comprensión del derecho como apoyada en la tradición y la costumbre, el lenguaje profético apocalíptico y la misma tradición del «discurso republicano». A este mismo discurso dedica un magnífico libro en el que se persigue toda su evolución desde Maquiavelo, pasando por la Revolución inglesa y su posterior concreción teórica en la Revolución americana (*The Machiavelian Moment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

Primera parte

Textos clásicos

1. Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense

Rafael del Águila

1. Introducción

1.1 Lo que nos separa de los griegos

Es bastante común afirmar dos cosas perfectamente contradictorias respecto de la Grecia antigua y la democracia. La primera consiste en decir que la democracia nació en la Grecia clásica en los siglos VI y V antes de nuestra era. Aun cuando la investigación reciente parece señalar hacia un origen fenicio o egipcio de ciertas instituciones e ideas clave desarrolladas posteriormente en Atenas, parece que aquella afirmación debe ser, en todo caso, tenida por cierta.

Sin embargo, lo segundo que suele decirse en este contexto consiste en proclamar que, en realidad, aquello no tenía de democracia más que el nombre. ¿Cómo hablar de democracia cuando la inmensa mayoría de la población estaba excluida de los derechos políticos? En efecto, ni las mujeres, ni los metecos ni los esclavos accedían a la condición de ciudadanos o tenían derecho político alguno. La exclusión de un número tan alto de personas de la actividad política es, para nuestra sensibilidad contemporánea, difícilmente compatible con el calificativo «democrático», y se ajusta más, quizá, al de «aristocrático».

Pero si es cierto que, vista desde nuestra perspectiva, la Atenas del siglo V está lejos de nuestro ideal de democracia, no es menos cierto que, vistos con sus ojos, los sistemas por los que nos gobernamos en buena parte del mundo

actual y a los que denominamos «democracias liberales» serían para un griego cualquier cosa menos una democracia. Quizá les cuadraran mejor los términos «oligarquía» o «poliarquía», como sugiere Robert Dahl, pero ningún griego entendería que denomináramos «democracia» a un sistema en el que la mayor implicación del ciudadano con su *polis* se produce cada cuatro años en elecciones a representantes y, a veces, ni siquiera eso.

La razón de esta disonancia entre cómo les vemos y cómo nos verían se debe, sin duda, a la enorme distancia temporal que nos separa, pero también a las características peculiares de la democracia ateniense y al hecho de que gran parte de esas características no son hoy rasgos distintivos de lo que entendemos por democracia. Veamos tres ejemplos importantes:

1) El centro de poder y de decisión del sistema político ateniense era, de hecho, la Asamblea *(ekklesia)* de todos los ciudadanos, que se reunían al menos cuarenta veces al año y votaban sobre leyes, finanzas, impuestos, relaciones exteriores, orden público, etc.

2) Prácticamente todos los puestos ejecutivos que surgían de esta Asamblea no eran objeto de elección sino de sorteo entre los ciudadanos. Es decir, con la excepción de algunos puestos característicos (por ejemplo, de los jefes militares —*strategoi*—, etc.), los puestos de mayor responsabilidad del sistema político (el Consejo de los Quinientos, funcionarios políticos, etcétera) eran sorteados entre todos los ciudadanos y éstos los desempeñaban por breves períodos.

3) La justicia estaba igualmente en manos de jurados populares, muy numerosos y extremadamente poderosos. Tan poderosos que, según se dice entre algunos especialistas, la soberanía residía, más que en la Asamblea, en estas instituciones (aun cuando lo cierto es que ambos cuerpos políticos se superponían considerablemente).

Poder soberano en una asamblea en la que impera la democracia directa, cargos elegidos por sorteo y jurados populares no son prácticas habituales para nosotros. De hecho, nos son completamente extrañas, y probablemente lo primero que nos viene a la cabeza al conocerlas es que con toda probabilidad debieron de hacer ingobernable aquella ciudad o al menos que el grado de eficiencia de su sistema debía de ser anormalmente bajo. En ambos juicios nos equivocaríamos.

En efecto, la democracia ateniense funcionaba bastante bien sea cual fuere el criterio de evaluación. Por ejemplo, el ejército y, sobre todo, la marina eran altamente eficientes, y la administración de los cultos religiosos también (y este aspecto era particularmente importante), al igual que el teatro o los juegos atléticos. La organización de las finanzas fue en general eficaz (y este departamento era elegido por sorteo), las decisiones relativas a la guerra o al orden público en la mayoría de los casos resultaron adecuadas, el nivel de estabilidad y homogeneidad de las decisiones importantes era considerable-

mente alto, etc. En definitiva, las decisiones tomadas por cuerpos democráticos pasan cualquier examen de eficiencia y este sistema dura el suficiente lapso de tiempo como para ser considerado funcionalmente eficaz en la gestión de los problemas políticos.

Y, pese a ello, el juicio de algunos importantes contemporáneos de la experiencia griega se muestra muy crítico con la democracia ateniense. Sócrates, Platón, Aristóteles, el viejo Isócrates, grandes nombres de la teoría política griega. Ni un solo demócrata entre ellos. Ni siquiera lo eran los historiadores Jenofonte o Tucídices, aunque el último nos haya legado las páginas de la célebre Oración Fúnebre de Pericles, que se reproducen en este libro más adelante. Ciertamente, los escritos de los teóricos políticos e historiadores que han sobrevivido hasta llegar a nosotros (es decir, los documentos que, en buena medida, nos ha legado el azar histórico) no pueden ser representativos de la opinión pública de la época, y tampoco sus ideas pudieron ser hegemónicas en ella. De otro modo la democracia no habría tenido siquiera ocasión de nacer.

Por otra parte, las críticas de los pensadores griegos al modelo democrático ya no son las nuestras. Podemos ver alguna de ellas con detalle.

1) Platón (*Rep*. 563b y ss.) o Aristóteles (*Pol*. 1309b y ss.; 1317b y ss.) se quejan de que en una democracia cada uno hace lo que desea y vive de acuerdo con su capricho, y ambas cosas les parecen malas, aunque por razones distintas.

2) Platón (*Rep.* 558c) cree que la democracia distribuye igualdad tanto entre los iguales como entre los desiguales. Algo muy parecido opina Aristóteles (*Pol*. 1269b; 1300b; 1317b; etc.)

3) Platón (*Rep*. 557a) y Aristóteles (*Pol*. 1279b) creen que la democracia significa el gobierno de los pobres contra o sobre los ricos. Guiado por intereses particularistas el sistema no funcionará ni virtuosa ni adecuadamente.

Así pues, para encontrar simpatías democráticas hemos de trasladarnos al teatro y la tragedia (Esquilo, Eurípides, etc.), a los sofistas (Protágoras, etc.) y a algunos historiadores (Heródoto, etc.). También algunas inscripciones que recogen textos legales contienen en algunos casos juicios favorables a la democracia.

Y es que, realmente, en lo que hace a este período y respecto de la democracia nos encontramos ante una situación difícil: tenemos fuentes documentales pero las que existen no simpatizan demasiado con aquello que describen. Por eso, la reconstrucción del vocabulario y la autocomprensión de la democracia ateniense que se realizará en esta introducción nos forzarán a combinar las escasas y contradictorias fuentes con las que contamos: los argumentos de sofistas, historiadores o trágicos y las tramas dramáticas en las que el tema de la democracia es abordado indirectamente, el funcionamiento efectivo del sistema político y su impacto sobre la autocomprensión de los

ciudadanos y, por último, las críticas de los adversarios de la democracia, que nos permitirán, a veces, una reconstrucción «en negativo».

Respecto de esta última fuente es de reseñar lo paradójico que resulta el hecho de que, por ejemplo, las descripciones de los sofistas con las que contamos sean, casi exclusivamente, las referencias de sus antagonistas filosóficos: conocemos, por ejemplo, a Protágoras a través de Platón, lo que viene a ser como conocer a Adam Smith a través de Marx o a este último a través de Hayek.

Y, pese a todo, es posible decir algo sobre la contribución ateniense a nuestro vocabulario democrático contemporáneo. Veámoslo.

1.2 La identidad de la *polis* y su evolución hacia la *isonomia*

Primero, una obviedad, que no es tal, y que Meier nos recuerda: «Los griegos no tenían griegos a los que emular». Esto significa que sólo sus acciones políticas concretas crearon la democracia e incluso la hicieron teóricamente concebible. Y esto durante un período histórico en el que se era particularmente consciente de la exposición a la contingencia y a las acciones de otros. Un error en la decisión política comprometía a la propia comunidad hasta extremos que hoy nos resultan difíciles de imaginar, pero que cualquier lector de historia antigua conoce: la prosperidad o la destrucción, la libertad o la esclavitud tales eran las alternativas, nada metafóricas por lo demás. En esos tiempos peligrosos todo parecía determinado por la acción (la propia y la de los otros). Esto desarrolló una aguda conciencia de las posibilidades de la acción humana y de sus realizaciones. Para los griegos no existía ese blindaje institucional e ideológico que protege a los seres humanos contemporáneos de la realidad y les permite no tomarse demasiado en serio las consecuencias de sus acciones políticas. El grado de exposición al mundo y a sus riesgos aumentó indudablemente la convicción de la importancia de la acción (y de la acción política en particular). Y de este modo, la libertad nació tanto de la autoseguridad en las propias posibilidades como de la aguda conciencia de la enormidad de los peligros y de la fuerza de la contingencia. Estos rasgos básicos serán el denominador común explicativo de la evolución política a la que vamos a asistir.

Como ya sabemos, las diferencias que nos separan de los griegos comienzan por lo más elemental: la comprensión de la política misma. La palabra «política» designaba para los griegos aquello que pertenecía a la *polis*. En su vocabulario, lo político era lo opuesto a lo privado, personal o particular, y se refería a lo común y a lo que a todos concernía. Así por ejemplo, para Aristóteles el dominio «político» no era otra cosa que el gobierno de los libres e iguales (*Pol*. 1255b; 1277b; etc.), identificándose así la política con un tipo específico de ejercicio del poder.

Paulatinamente, como veremos, la política y los problemas de la *polis* fueron transfiriéndose a una *esfera pública* en la que los ciudadanos se encon-

traban, de modo que la *polis* misma se identificó con el cuerpo de ciudadanos *(politeia)* y vino a denotar la constitución justa y lo apropiado para la *polis*. En este sentido se desarrolló la idea de que la unidad de la *polis*, su identidad, se fundamentaba en la comunidad como conjunto y que eran los ciudadanos los que constituían el núcleo real de la ciudad y la fuente de cualquier autoridad o poder. Así, la integración política del ciudadano era fuente primaria de su propia identidad y en algún sentido constituía o hegemonizaba el resto de sus papeles sociales (sus intereses personales o sus intereses económicos, por ejemplo). La política se convirtió, de este modo, en el elemento dominante de la vida de la comunidad. Pero todo esto, sin duda, fue el resultado de una evolución.

El principio de esta historia suele tener un nombre que lo encabeza: Solón. Alrededor del 590 antes de nuestra era el legislador Solón se embarcó en una reforma crucial. Su objetivo parece haber sido lograr estabilidad para Atenas (evitar la *hybris*) y evitar al tiempo el surgimiento de tiranías. Algunas de sus reformas están en el origen del desarrollo hacia la *isonomia*: protegió a los atenienses de la esclavitud por deudas, promovió el derecho de apelación ante el pueblo contra decisiones de los arcontes (magistrados, políticos), rompió el monopolio aristocrático de elegibilidad para cargos públicos, dividió el cuerpo de ciudadanos en cuatro clases de acuerdo con criterios meramente económicos y usó esa distinción como base de elegibilidad, etc.

En definitiva, la reforma de Solón procuró una noción de constitución o autoidentidad de la *polis* puesto que aspiraba a establecer el orden apropiado para la misma *(eunomia)*. Aunque en bastantes aspectos se trataba de una reforma conservadora, en otros proveyó de argumentos de distinto cariz, no el menos importante de los cuales acaso fuera el establecimiento de un ideal contra el cual la realidad podía ser comparada. Quizá fue éste uno de los primeros pasos hacia la liberación del pensamiento político de la realidad inmediatamente dada. Por otro lado, la reforma de Solón hizo posible igualmente un equilibrio de derechos y deberes ciudadanos entre distintas capas de población y un compromiso de las distintas clases respecto de esa distribución. Aunque en muchos aspectos las leyes «descubiertas» por Solón eran duras y severas, su actividad de legislador puso en marcha la creencia en la justicia *(dike)* y la conectó con la capacidad humana para la reflexión y la acción.

Varios desarrollos históricos contribuyeron desde entonces a la génesis de la *isonomia*. Por un lado, la política expansionista de Atenas y el establecimiento de intereses comerciales en ultramar crearon a todo un grupo de hombres aventureros y duros, cuyas energías no estaban circunscritas ni por los límites tradicionales de una sociedad agraria ni por autoridad política centralizada alguna. Esto generó un mecanismo de diferenciación social y de difusión del poder tanto interno a la *polis* como externo en el mundo de ciudades Estado griegas. Por lo demás, estos procesos obligaron a dedicar gran

cantidad de reflexión y de acción política a los nuevos problemas, así como a inventar nuevas fórmulas para el establecimiento de la organización cívica apropiada en las colonias.

Este conjunto de procesos desarrolló en un primer momento un lenguaje común entre los ciudadanos, que paulatinamente eran más y más conscientes de los intereses que compartían, en tanto que ciudadanos, y desarrollaban una solidaridad cívica en el nuevo espacio público definido más igualitariamente. La afiliación a la *polis* fue, paulatina y tenazmente, ganando la partida a otros tipos de afiliación (familiar, social, etc.).

Un segundo paso necesario en el desarrollo hacia la *isonomia* fue la reforma de Clístenes (año 508/7). Esta reforma hizo posible, por primera vez en la historia, el divorcio entre el orden social y el orden político, haciendo a este último autónomo respecto del primero. Heródoto cuenta (*Historia*, 6.131) que Clístenes «estableció las tribus y la democracia en Atenas». Y, en efecto, la reforma administrativa de Clístenes tuvo una importancia crucial en el establecimiento de la *isonomia* y la democracia. Y poco importa, por el momento, que la intención de Clístenes, según nos indica de nuevo Heródoto (5.66), fuera simplemente aliarse con el pueblo para frenar a facciones aristocráticas a las que era incapaz de controlar de otro modo. Aunque ésa fuera su intención a corto plazo, sus acciones y reformas fueron mucho más allá de sus motivos primeros, aun cuando todo el proceso se iniciara de manera «accidental».

Primero, Clístenes dividió a los ciudadanos del Ática en nuevas circunscripciones a las que dotó de ciertas nuevas funciones político-administrativas. Dividió a los ciudadanos en tribus *(phylai),* y a éstas, a su vez, en tríadas que agrupaban distintos *demoi*. Los *demoi* así reunidos no tenían en común otro rasgo (ni aristocrático, ni clientelar, ni tribal, etc.) que su pertenencia a la citada tríada administrativa. Cada ciudadano se denominaba por su nombre, el nombre de su padre y el de su *demo* (así, Pericles, hijo de Jantipo, del *demo* de Colargos, etc.). El jefe del *demo* cumplía funciones similares a las de un alcalde, era elegido por sus conciudadanos, elaboraba las listas electorales, etc. La fratría, subdivisión del *demo* cuya organización no conocemos, era el último eslabón de esta cadena. Una función particularmente importante de los *demoi* era enviar un cierto número de representantes (proporcional al número de habitantes) al Consejo de los Quinientos, también reestructurado por Clístenes a partir del Consejo de los Cuatrocientos de Solón.

Posiblemente la importancia de esta reforma administrativa fue que los habitantes de las tríadas y, en particular, de cada tribu no tenían entre sí nada en común excepto la ciudadanía, que se convirtió de este modo en la única fuente de solidaridad cívica. Las influencias aristocráticas, las posibles clientelas de los ricos, etc., fueron enormemente debilitadas al ser transversalmente cortadas por una división administrativa que no las tenía en cuenta. Aunque es claro que la influencia de ricos, aristócratas, etc., reaparecía en la Asamblea o en el Consejo de los Quinientos (a través de un mejor entrena-

miento político o de una mayor educación, etc.), lo crucial es que no se mantenía en los escalones de democracia directa que alimentaban el sistema entero y que la justificación de las acciones debía necesariamente hacer referencia a esa igualdad esencial de los miembros de los *demoi* y *phylai* y no a consideraciones de carácter aristocrático. Así, la vieja estructura social se debilitó y esto supuso con toda seguridad un incremento del poder de los ciudadanos ordinarios.

Igualmente, el término *isonomia* empezó a utilizarse por amplios sectores de la ciudadanía como reivindicación para ampliar su participación en la gestión de los asuntos públicos. Dado que los ciudadanos empezaban a verse como iguales *(homoioi)* podían reclamar una proporción más igualitaria *(isonomia)* en la gestión los asuntos de la *polis*. Los esfuerzos de buena parte de la ciudadanía se dirigieron desde entonces a ampliar la participación y la igualdad.

Debemos mencionar también la introducción por parte de Clístenes de la institución del ostracismo, exilio por diez años de aquellos ciudadanos de los que se temía que pudieran convertirse en tiranos. Es de resaltar que esta institución rebajó considerablemente la tendencia a eliminar físicamente al adversario político y que, además, era respetuosa con las propiedades y bienes del exilado, así como permitía la residencia en la *polis* de su familia y allegados. Es cierto, con todo, que tanto la Asamblea de ciudadanos como el nuevo Consejo de los Quinientos convivió hasta Pericles con el Areópago (consejo de nobles del que eran miembros de por vida personajes poderosos, políticos experimentados, etc.); pero también es verdad que el Areópago fue perdiendo paulatinamente sus funciones en beneficio de los jurados populares o de la Asamblea hasta la abolición de prácticamente todo su poder político en el año 462/1.

1.3 El desarrollo hacia la democracia

Ahora bien, por mucho que una reforma administrativa fuera crucial, es bien cierto que la idea de *isonomia* debía entrar en contacto con otro tipo de procesos para hacerse efectiva. El desarrollo de la *isonomia* entre las clases medias y populares y la nobleza no significaba únicamente igualdad ante la ley, sino igualdad de derechos políticos y de participación en los asuntos comunes. Para llegar a la eclosión de esa concepción se hacía necesaria la consideración de todos los ciudadanos como capaces de juicio político autónomo. Y esta idea es justo la que los sofistas supieron poner en marcha.

El mito que Protágoras nos narra (y que se reproduce más adelante) personifica excepcionalmente bien el tema de la igualdad esencial de juicio político entre los hombres. Se trata de un mito de creación y origen de la raza humana. Zeus manda a sus emisarios y entrega a hombres y animales todo tipo de capacidades (fuerza, rapidez, inteligencia, etc.), aunque de forma desigual

entre ellos. Entonces, Hermes pregunta a Zeus a quiénes de entre los hombres debía repartir el sentido de la moral y de la justicia (fundamentos de la competencia política): «A todos —dijo Zeus—, y que todos sean partícipes. *Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran,* como de los otros conocimientos. Además impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad».

En este texto, Protágoras, como los contractualistas harán bajo la égida liberal, cuenta una historia cuyo objetivo es iluminar las motivaciones políticas de sus contemporáneos. Pero donde los liberales contemplan el estado de naturaleza como un estadio prepolítico en el que los seres humanos pactan la creación de la sociedad y la política en provecho propio y en tanto que individuos racionales, el sofista supone que el sentido moral y de la justicia y la competencia política que les subyace no son creaciones de individuos solitarios, sino que sólo surgen de la *polis*. Es la *polis* la que crea seres humanos, no los seres humanos los que crean la *polis*. En línea con ideas de democracia participativa, Protágoras cree que la integridad del orden sociopolítico y la de los individuos son interdependientes y se hallan estrechamente relacionadas a través de la participación política de todos en lo que les es común. Es decir, la sociedad política no es un instrumento para el bienestar de los individuos, sino que es constitutiva de los mismos individuos en tanto que seres humanos capaces de habla y acción.

En el texto de Protágoras, por lo demás, no hay reivindicación alguna de la igualdad absoluta, sino un tratamiento de la igualdad de juicio político entre todos los hombres. Esto es, igual competencia política e igual posibilidad de participación en los asuntos públicos y una vinculación de esa participación con el honor y la justicia. Por su lado, la Oración Fúnebre de Pericles define la apatía como signo de incompetencia y falta de virtud: los atenienses, dice Pericles, «nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella».

Frente a ello teorías como las que desarrollará después Platón afirmarán que el auténtico gobernante es aquel que sabe cómo gobernar, y que este saber sólo unos pocos pueden adquirirlo, lo que justifica su oposición a la democracia y su tendencia a centrarse en el problema de la educación de los *gobernantes* y no de la *polis*. En contraste, Aristóteles, como luego se verá, se centra en la educación cívica del ciudadano, pero está lejos de creer que el hombre corriente pueda acceder a la verdadera virtud *(arete)* y ser así digno de gobernar democráticamente la ciudad. En definitiva, para Platón o Aristóteles el problema no es la competencia política, sino la *excelencia*, y de ahí derivan sus importantes diferencias con los sofistas y con la práctica democrática en Atenas.

Contrariamente, los sofistas supieron reivindicar la idea de que todo hombre libre tiene ciertas cualidades que hacen la vida en común posible, al tiem-

po que le hacen capaz de adquirir virtud *(arete)* a través de la práctica, la experiencia y la educación. Esta idea de educación en la virtud de los hombres que componen la *polis* es pieza clave en el desarrollo de la teoría política griega.

Tal idea, además, tiene conexión con otra puesta igualmente en marcha por los sofistas: la distinción entre naturaleza y convención. Esta distinción alude al carácter esencialmente convencional y no natural de instituciones tales como leyes, costumbres y sistemas de gobierno. De este modo, fue posible adoptar distintos puntos de vista y actitudes hacia el mundo haciéndose la pluralidad de voces y de opiniones el centro del mundo filosófico y también político. Esto constituyó el triunfo de la razón sobre la naturaleza y la idea de posibilidad de alzarse sobre el estado de conflicto y destrucción de las fuerzas naturales construyendo por sus propios medios un mundo adecuado y humano. La idea del hombre como medida de todas las cosas de Protágoras no es más que el resultado de todo ello. Las leyes de la ciudad son descubrimientos y creaciones humanas. Y para un hombre hacer lo justo y lo adecuado significa hacer lo que es justo para él en el lugar (la *polis*) y el tiempo en los que vive.

La palabra y la persuasión se convierten ahora en el centro de la actividad política. El lema sofístico y protagórico, tantas veces entendido como mero relativismo, «hacer fuerte el argumento débil», debe comprenderse en este contexto. Un pasaje del *Teeteto* (167c-d) de Platón nos aclara la relación entre la comunidad y la idea sofista. En efecto, en él, las opiniones y planes que el orador convierte en fuertes son equiparadas a las percepciones correctas de un organismo sano: gracias a que es sabio, convence de lo que, siendo acertado, a primera vista parecía poco conveniente. La clave aquí está en el *logos*. El artífice de la persuasión es el *logos*, entendido como argumentación racional del político. Hacer que una cosa «parezca y sea» justa, según la expresión del *Teeteto*, es persuasión.

El objetivo declarado del sofista es, pues, enseñar la virtud y hacer posible la contribución de todos los hombres a los asuntos de la ciudad. Se trata, así, de enseñar a persuadir a través de la palabra de los cambios necesarios en la *polis*. Por esta razón, los sofistas pudieron ganarse la vida, en buena medida, enseñando sus artes retóricas. Como ya señaló Tucídides (2.60.6), un hombre que tiene una política que recomendar pero es incapaz de explicarla con claridad es como si no tuviera ninguna en absoluto.

Por lo demás, si en cada tema hay al menos dos opiniones contrapuestas que pueden ser desarrolladas racionalmente exponiendo sus virtudes y sus inconvenientes, entonces dar igual oportunidad a ambas opiniones para aparecer en lo público se convierte en una virtud y, sobre todo, en algo provechoso para la *polis.* Si «el bien es algo variado y multiforme» (*Prot.* 334b), dejar aparecer todas sus perspectivas puede ser moral y epistemológicamente subversivo, pero quizá es la única alternativa política y reflexiva digna de esfuerzo.

La palabra, nos dice Gorgias en su *Elogio de Helena*, es un poderoso soberano que con un pequeñísimo e invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas. Protágoras se refiere también a eso desde el punto de vista de

la competitividad de la actividad filosófica: las discusiones son «batallas verbales» en las cuales uno es el vencedor y otro el vencido (335a), en contraste con el objetivo socrático de hacer de la discusión una común búsqueda de la verdad.

Ahora bien, pese a otras lecturas más duras de Platón, esta idea socrática de consenso y búsqueda conjunta de la verdad contribuye también al desarrollo de la democracia en la medida en que muestra la posibilidad de un acuerdo capaz de lograr la pacificación política. En efecto, sólo tal acuerdo puede dar sentido al sacrificio de la propia vida por la comunidad, y no hemos de olvidar que Sócrates muere tomando la cicuta, pese a ser injustamente condenado a ello por un jurado popular, porque piensa que su vida sólo tiene sentido en la *polis* (véase *Critón* y *Apología de Sócrates*).

Sea como fuere, las enseñanzas sofísticas pusieron en marcha procesos cruciales al desarrollo de la democracia: la igualdad en el juicio político y en la competencia ciudadana, la convencionalidad de toda institución (y, por tanto, la capacidad de transformarla), el poder de la persuasión y de la palabra, la pluralidad de respuestas para cada tema y la posibilidad de enseñar la virtud y crear ciudadanos virtuosos a través de la educación y la práctica.

Y también existen enseñanzas provechosas a la democracia procedentes de los planteamientos de los autores trágicos. Ellos se hicieron cargo, entre otras funciones reflexivas, de hacer patente la tensión generada por la paulatina importancia del papel de ciudadano en un contexto de ruptura con las tradiciones y con otras lealtades no directamente vinculadas a la *polis*. La distinción entre el buen hombre y el buen ciudadano es la clave en la que pueden ser leídas muchas de las tragedias clásicas.

En efecto, en S*uplicantes* Esquilo sugiere que la política democrática podría finalmente integrar las obligaciones políticas con aquellas procedentes de lazos familiares o de parentesco. De hecho, el rey Pelasgo, enfrentado a la petición de asilo de las suplicantes, remite la solución del conflicto al voto del *demo*. Igualmente en *La Orestía* la cadena de venganzas (Agamenón sacrifica a Ifigenia, su hija; a la vuelta de Troya Clitemnestra, su esposa y madre de Ifigenia, asesina a Agamenón; el hijo de ambos, Orestes, venga a su padre asesinando a su madre; las Furias exigen el castigo de Orestes, etc.) sólo es interrumpida mediante el concurso del Areópago, que, a petición de Atenea, vota sobre el asunto. El empate en votos que se produce en esa asamblea es deshecho por la propia Atenea, que vota por la pacificación del conflicto, por la interrupción de la cadena de sangre, integra a las Furias en la ciudad y parece sugerir la necesidad de que la comunidad absorba, domestique y pacifique las escisiones producidas por la aparición de reivindicaciones y puntos de vista igualmente válidos (los de las partes: paz en la *polis* o venganza legítima). Las enseñanzas de los trágicos y sus simpatías apuntan en la misma dirección: la generación de un público democrático consciente de los problemas a los que la *isonomia* pudiera conducirle e igualmente decidido a contemplar de frente las dificultades y a actuar democráticamente sobre ellas.

1.4 La era de Pericles: democracia y vida comunal

El momento en el que todas estas ideas eclosionan es el que sigue a las reformas de Efialtes (asesinado en el 461), que, junto con su entonces más joven colega, Pericles, promueven cambios en el papel del Areópago (transfieren sus poderes de control sobre los magistrados a la Asamblea, al Consejo de los Quinientos y a los tribunales populares), aumentan la responsabilidad de magistrados, extienden la *isonomia* a los procedimientos judiciales (con lo que el *nomos* empieza a verse como plasmación de convenciones y valores ciudadanos), abren los mecanismos de elegibilidad a los ciudadanos más pobres, instituyen los *mysthoi* (indemnizaciones por los jornales perdidos por asistir a la Asamblea, a los tribunales o al Consejo de los Quinientos), etc. Da comienzo así la edad de oro de la democracia ateniense.

Resulta curioso, y acaso un tanto desazonante, que la extensión y profundización de la democracia en Atenas corriera paralela al aumento del poder imperial de la ciudad y que la extensión de la *isonomia* esté fuertemente relacionada con la contribución a los esfuerzos militares de grupos sociales que aún no habían accedido a la ciudadanía (Aristóteles, *Pol*. 1297b16 y ss.). Desde luego esa conexión fue muy importante a partir del siglo v, en el que, tras la Liga del 478, los atenienses más pobres y los hoplitas formaban el mayor número de los ejércitos que expulsaron a los persas. Es claro que los éxitos militares (defensivos e imperiales) pusieron en marcha tanto un sentido de autoseguridad en las propias fuerzas como la idea de contribución de todos los atenienses a los éxitos de la *polis.* De este modo, por muy incómodo que resulte a nuestra sensibilidad contemporánea, el vínculo entre democracia radical e imperialismo y guerra es innegable. De hecho, la ausencia de conflictos civiles disgregadores en un marco de democracia radical durante ese período bien pudiera deberse, entre otras razones, a los beneficios materiales que todas las clases sociales extrajeron del imperio en esos años.

Sea como fuere, en este período el *demos* ateniense es, sin duda, soberano y, como señala Aristóteles en tono de reproche, podía hacer todo aquello que deseara. La virtud *(arete)* ha dejado de ser privilegio de la aristocracia, y ciertos hechos sintomáticos empiezan a producirse: en los frisos del Partenón, símbolo de la preeminencia ateniense, aparece por vez primera una representación del pueblo en procesión. No es raro que el estagirita o el trágico Eurípides definan en este contexto la democracia como aquella forma de gobierno en la que los ciudadanos gobiernan y son gobernados por turno. Era ésta, quizá, la mejor forma de asegurar que en democracia los ciudadanos eran sus propios amos *(autokrato).*

Puesto que algunas de las cosas que anteceden son para nosotros acaso mera retórica, merece la pena que nos detengamos un momento en ciertos rasgos (no institucionales) de esta forma de democracia y en señalar, de nuevo, diferencias con los sistemas que nosotros conocemos.

Para la democracia ateniense la vida comunal era crucial. El individuo, lejos de estar aislado (como quiere la metáfora liberal), estaba incardinado en todo un conjunto de instituciones políticas «de base» que producían un incremento paulatino de los lazos políticos y personales. No sólo los objetivos parecían cada vez más comunes a los ciudadanos, sino que también el incremento de los contactos cotidianos mutuos aumentaba la sensación de comunalidad. Y esto es particularmente importante para un sistema político en el que no existían los partidos, ni el gobierno ni la oposición en nuestro sentido moderno, sino varios miles de ciudadanos atendiendo a los debates y a los oradores y votando sin mediación organizativa alguna. Nada hay aquí que recuerde tampoco a poderes autónomos y cruciales como la Iglesia o los grupos de presión o la autoridad centralizada del Estado, rasgos todos sin los cuales las democracias contemporáneas serían ininteligibles.

El hecho de que la masa de ciudadanos no se dejara arrastrar tan a menudo como creemos por los oradores y demagogos y lograra una considerable estabilidad en sus decisiones políticas fundamentales quizá se deba a ello. En efecto, nos hallamos ante una sociedad cara a cara de mercados, ferias, fiestas, plazas, vecindad, milicia, centros de culto, etc. Una sociedad en la que las fuentes de información (informales) eran múltiples y fácilmente accesibles. En la que los debates y la discusión eran continuos y fuente inagotable de educación política. En una sociedad mediterránea de murmuración y chismorreo que configuraba una cultura oral fuertemente trabada. En un sistema en el que el *lobbying* ciertamente era continuo, pero en el que tal cosa tenía por objetivo la toma de decisiones, no la elección de representantes (lo que hacía de esa actividad algo bastante diferente de lo que es corriente en nuestros sistemas, tan dados a la cristalización de los circuitos de poder).

Quizá a todo esto se deba igualmente la importancia de la amistad para la teoría política griega y para la práctica democrática. El espíritu de solidaridad ciudadana ejemplifica el traslado de ideas que provienen del ámbito de la amistad familiar y desembocan en la *polis*. Y dado que, como ya se ha aludido, la identidad de la *polis* era fuertemente política, lo que tenemos frente a nosotros es una comunidad cívica que asienta su identidad en la actividad política: la *polis* es el resultado del actuar en común de los libres e iguales. La primacía y la centralidad de lo político y de la vida política procedía de la propia potencia de las prácticas democráticas y constituía la afiliación a la que todas las demás estaban subordinadas (por poner un ejemplo importante: incluso la religión era un asunto de la ciudad).

Se da forma así a una identidad política en la que la actividad moldea a los ciudadanos y sus intereses. De este modo, lo que surge no es una sociedad cuyos miembros entran en política para realizar otros objetivos de otras esferas. Lo que surge es una comunidad cívica que se asienta como unidad política y reorganiza el resto de los papeles sociales para dar primacía a lo político y lo común en su identidad. Es más, los rasgos individualistas del sistema se

escoraban fuertemente hacia valores comunales: la consecución de gloria, la búsqueda de excelencia cívica, etc.

En definitiva, la identidad de los ciudadanos atenienses se encontraba ligada a la autorrealización de la que les dotaba la acción política en el seno de la *polis*. Los ciudadanos, no un aparato estatal, constituían la ciudad. Por eso la *isonomia* y la democracia hacen peticiones tan exigentes a los individuos para que transformen su identidad personal o social en una identidad política comunitaria. Los ciudadanos toman ciertas ideas de la aristocracia (el sentido del honor, de la gloria o del orgullo) y las desarrollan en un marco democrático. Ahora el ciudadano participativo se contrasta con el apático que refugiado en su hogar *(oikia)* está, efectivamente, privado de algo: de su condición de individuo autónomo, competente y capaz.

Aun cuando hay entre los investigadores de este período quien opina que el peso de los intereses particularistas seguía siendo crucial en este contexto (Finley, por ejemplo), existen otros (Meier o Arendt) que continúan ofreciendo la imagen de la identidad ciudadana como centro de gravedad esencial a la vida de la *polis*. Y esto debido a que la libertad era entendida en Atenas no como un reducto de privacidad o de no interferencia, sino como libertad entre iguales que sólo podía mantenerse mediante la presencia cívica y la participación en el autogobierno de la *polis*. Porque, en efecto, no existían «derechos» a la libertad que pudieran ser garantizados por Estado alguno. La libertad no es un estatus que uno obtiene debido a ciertas protecciones legales. La libertad es esencialmente autogobierno y participación en el autogobierno a través de las oportunidades políticas abiertas a todos. Por tanto la libertad se vinculaba a la directa implicación en la construcción cotidiana de la *polis* y en la toma de decisiones de la que ésta dependía.

La clave era la de aquellas palabras de una obra de Eurípides (S*uplicantes*, 438-9): «¿Qué hombre tiene un buen consejo que dar a la *polis*?». Hombres independientes, no sometidos a ningún rey ni esclavizados por tirano alguno, asumen los riesgos y los placeres de debatir, elegir y actuar concertadamente. La libertad es no sujeción a otros, capacidad para realizar los propios objetivos y ausencia de despotismo o esclavitud. Ciertos valores aristocráticos penetran esta concepción: liberación de la necesidad, ocio, autosuficiencia, etc. Pero toda ella se hace dependiente de la idea de autogobierno y autonomía que generan las capacidades y disposiciones esenciales para la preservación y el desarrollo de la competencia ciudadana. Lo que hará que los griegos desprecien a los déspotas orientales (persas, etc.) es que sus sistemas políticos esclavizan al ciudadano, lo hacen sumiso, dependiente y pasivo y no desarrollan en él las virtudes cívicas.

Tal disposición de las cosas se lograba a través de la ley *(nomos)* y la *eunomia*. Pero el ideal espartano (o platónico) de sometimiento absoluto a un *nomos* estático no era el objetivo de la *polis* democrática. La Asamblea y el Consejo elaboran y promulgan las *nomoi* a través de las cuales la *polis* se gobierna, y sus creadores son los ciudadanos activos. Hasta tal punto esto se su-

braya que, como apreciará el lector de la Oración Fúnebre, Pericles considera a aquellos cuyas *polis* no están reguladas por ese principio (los espartanos y no únicamente los bárbaros) como sometidos y no libres.

Ahora bien, el exceso (aunque sea democrático) produce abuso *(hybris),* y éste, desenfreno, mal gobierno, discordia y luchas civiles. La solución, por tanto, es *eunomia* democrática, que es sensatez y templanza: *sophrosyne*, equilibrio. Y esta *eunomia* se logra a través de la *isonomia*: dirigida contra la arbitrariedad y contra la tiranía. No, pues, contra los nobles o los ricos como tales, sino contra el poder excesivo en general. Así, *isonomia* no era simplemente una forma de gobierno, sino el establecimiento de un orden justo.

Isegoria o *isokratia* son, por su lado, términos asociados a aquél y se refieren igualmente a la parte que los ciudadanos obtienen en el gobierno de la ciudad (una parte igual). La *isegoria* describe el derecho a tomar la palabra en la Asamblea, un derecho que representa la igualdad ciudadana en el ágora y se vincula con la *parresia* (derecho a decirlo todo). Igualdad en el uso de la palabra más libertad de expresión configuran finalmente el sentido de la democracia, de la *isonomia*, de la libertad y del autogobierno para los atenienses.

Con todo, conviene aclarar que la *isegoria* no es idéntica a nuestra «libertad de expresión» de cuño liberal. En Atenas la *isegoria* nunca protegió la expresión de opiniones de posibles represalias, sino más bien al contrario. Este rasgo es típico del concepto de *isegoria* de la Atenas clásica: la responsabilidad de aquellos que hacían determinadas propuestas o denuncias. Todo ciudadano era responsable de lo que decía y de los consejos que daba a la *polis*. No existía protección institucional alguna frente a los riesgos de la acción.

De hecho, conviene recordar de nuevo que Sócrates es condenado por un jurado popular por corromper a la juventud con sus enseñanzas. Su muerte aclara que siendo la *isegoria* un rasgo típico de la *polis*, ello no significó nunca una protección frente a las posibles consecuencias de las opiniones vertidas, como ocurre contemporáneamente. Y menos aun la irresponsabilidad de los ciudadanos respecto de los cursos de acción aconsejados y de las posibles represalias de la *polis* contra los «malos consejos».

1.5 Aristóteles y la tradición republicana

En general, los filósofos creen que la *polis* debe moldear a los ciudadanos según la virtud y que el hombre medio es incapaz de lograr los estándares requeridos en ese aspecto, todo lo contrario de lo que decían los demócratas, de entonces y de ahora. La búsqueda de la excelencia desplaza a la búsqueda de la competencia política.

Así, Platón adopta la idea espartana de que los ciudadanos deben someterse completamente a la ley hasta el punto de que no deben considerar su mente como propia. De hecho, las ideas conectadas con la obediencia se imponen a las participativas, y la vida buena se establece filosóficamente.

El caso de Aristóteles es peculiar, pues aun cuando no era, estrictamente hablando, un demócrata, puso las bases para una comprensión republicana de la política de la que hablaremos más adelante. Su teoría surge de la mezcla de elementos democráticos con otros que no lo son. El estagirita resalta la importancia que los atenienses dan al juicio político autónomo y a la libertad. Para él la política es el resultado de la acción virtuosa en pluralidad y del ejercicio plural de la razón práctica. De este modo, su interés por la excelencia es de carácter distinto del platónico. Ahora se trata de conseguir individuos excelentes para la vida política allí donde los demócratas creen que lo importante son los individuos competentes y Platón que excelencia o competencia no pueden surgir sino mediante el filósofo, la jerarquía y la ley. Veámoslo.

Como ya sabemos, para Aristóteles el hombre es un animal político que sólo puede realizarse en la esfera de la *polis*, esto es, en la comunidad de los iguales. La *polis* engloba todas las formas de vida y las integra dotándolas de un espacio en el que pueden aparecer. Tal espacio es el producto de tradiciones, valores y una cultura común.

La acción política sólo tiene sentido en un medio de pluralidad, en la confrontación de opiniones y allí donde personas de recto razonar persiguen pluralmente la vida excelente, a través de la palabra y la persuasión. Por tanto, la *polis* debe favorecer el perfeccionamiento de los hombres y hacer posible su acción concertada. El hombre no sólo es animal político, sino que eso implica que es un ser dotado de habla y capaz de discurso y acción.

Todas estas cosas son posibles gracias a que una constitución ha creado un marco común que se establece como espacio de acción. La *polis* se compone de ciudadanos que actúan y se definen por su participación en el gobierno y en la justicia dentro del marco constitucional.

Ahora bien, para Aristóteles la mejor constitución no sería la democrática, sino aquella en la que buenos gobernantes y buenos gobernados actúen con el fin de que la comunidad alcance una vida excelente. Esto exige que los ciudadanos posean sentido de la prudencia y sabiduría práctica *(phronesis)*.

Cuanto tiende a conseguir el bien de la comunidad es, entonces, correcto, y cuanto no lo hace es incorrecto. Por eso la mejor constitución es aquella que, adaptada a su tipo de sociedad, promueve el bien común. De ahí su división de las formas de gobierno. Las formas legítimas de gobierno son definidas de acuerdo con su contribución al bien común: en la monarquía uno solo gobierna de acuerdo al bien común, en la aristocracia los mejores lo hacen, mientras que en la república *(politeia)* la mayoría gobierna de acuerdo a lo común. Por contra, en las formas corruptas de gobierno (tiranía, oligarquía y democracia) se ejerce el poder para satisfacer intereses particulares (del tirano, de los ricos en el caso de la oligarquía, de los pobres en el caso de la democracia) (*Pol.* 1279a y b).

De aquí proviene la importancia de la educación cívica que enseñe a encontrar la senda del bien común. La ley es un instrumento para ello. Fija los

límites de las acciones humanas, especifica algo así como el código moral de la comunidad y se basa en la razón, no en la fuerza. Por eso es en cierto modo abierta. Por eso, igualmente, requiere de la equidad para ser completada en el caso concreto. Igualmente por eso requiere de virtud cívica y de aprendizaje ciudadano capaz de llenar de sentido y contenido a la política.

Así pues, tenemos ya aquí los rudimentos sobre los que se desarrollará el vocabulario republicano con posterioridad: ciudadanía, juicio, pluralidad y conflicto, excelencia cívica, bien común, etc.

Bibliografía

Aparicio, L. M. (1993): *El Estado ateniense como modelo clásico de democracia*, Madrid, Asamblea de Madrid.

Arendt, Hannah (1975): *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral.

Barber, E. (1986): *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, Dover Publications.

Farrar, C. (1988): *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge, CUP.

Finley, M. I. (1983): *Politics in the Ancient World*, Cambridge, CUP.

Flacelière, R. (1993): *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid, Temas de Hoy.

García Gual, Carlos (1990): «La Grecia Antigua», en F. Vallespín (ed.): *Historia de la Teoría Política I*, Madrid, Alianza Editorial.

Guthrie, W. K .C. (1971): *The Sophists,* Cambridge, CUP.

Hornblower, S.: «Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece», en J. Dunn (ed.): *Democracy: The Unfinished Journey, 508 B.C. to A.D. 1993*, Oxford, OUP.

Jones, A. H. M. (1986): *Athenian Democracy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Lledó, E. (1994): *Memoria de la Ética*, Madrid, Taurus.

Meier, C. (1990): *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Nussbaum, M. (1980): «Shame, Separateness and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato», en A. Rorty (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press.

Ostwald, M. (1986): *From Popular Sovereingty to Sovereingty of Law*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press.

«Presentación», *Isegoría*, 1 de mayo de 1990.

Requejo Coll, F. (1990): *Las democracias: democracia antigua, democracia liberal y Estado de bienestar*, Barcelona, Ariel.

Rodríguez Adrados, F. (1997): *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Madrid, Temas de Hoy.

Rodríguez Adrados, F. (1975): *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Editorial.

Romilly, J. (1997): *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral.

Sinclair, R. K. (1988): *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge, CUP.

Al margen de los textos seleccionados que aparecen más adelante, algunas ediciones de textos griegos citados que pueden consultarse con provecho y que suelen contener estudios preliminares útiles podrían ser:

Esquilo: *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1983.
Eurípides: *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1979.
Heródoto: *Nueve libros de la Historia*, Madrid, Gredos, 1989
Los Sofistas: Testimonios y Fragmentos, Madrid, Gredos, 1996.
Platón: *Diálogo*s, Madrid, Gredos, 1982.

2. Textos

2.1 Tucídides: la Oración Fúnebre de Pericles*

Libro II

35. «La mayoría de los que aquí han hablado anteriormente, elogian al que añadió a la costumbre el que se pronunciara públicamente este discurso, como algo hermoso en honor de los enterrados a consecuencia de las guerras. Aunque lo que a mí me parecería suficiente es que, ya que llegaron a ser de hecho hombres valientes, también de hecho se patentizara su fama como ahora mismo veis en torno a este túmulo que públicamente se les ha preparado; y no que las virtudes de muchos corran el peligro de ser creídas según que un solo hombre hable bien o menos bien. Pues es difícil hablar con exactitud en momentos en los que difícilmente está segura incluso la apreciación de la verdad.

Pues el oyente que ha conocido los hechos y es benévolo, pensará quizá que la exposición se queda corta respecto a lo que él quiere y sabe; en cambio quien no los conoce pensará, por envidia, que se está exagerando, si oye algo que está por encima de su propia naturaleza. Pues los elogios pronunciados sobre los demás se toleran sólo hasta el punto en que cada cual también cree ser capaz de realizar algo de las cosas que oyó; y a lo que por encima de ellos sobrepasa, sintiendo ya envidia, no le dan crédito. Mas, puesto que a los antiguos les pareció que ello estaba bien, es preciso que también yo, siguiendo la ley, intente satisfacer lo más posible el deseo y la expectación de cada uno de vosotros.

36. Comenzaré por los antepasados, lo primero; pues es justo y al mismo tiempo conveniente que en estos momentos se les conceda a ellos esta honra de su recuerdo. Pues habitaron siempre este país en la sucesión de las generaciones hasta hoy, y libre nos lo entregaron gracias a su valor. Dignos son de elogio aquéllos, y mucho más lo son nuestros propios padres, pues adquiriendo no sin esfuerzo, además de lo que recibieron, cuanto imperio tenemos, nos lo dejaron a nosotros, los de hoy en día. Y nosotros, los mismos que aún vivimos y estamos en plena edad madura, en su mayor parte lo hemos engrandecido, y hemos convertido nuestra ciudad en la más autárquica, tanto en lo referente a la guerra como a la paz.

De esas cosas pasaré por alto los hechos de la guerra con los que se adquirió cada cosa, o si nosotros mismos o nuestros padres rechazamos al enemigo, bárbaro o griego, que valerosamente atacaba, por no querer extenderme ante quienes ya lo conocen. En cambio, tras haber expuesto primero desde qué modo de ser llegamos a ello, y con qué régimen político y a partir de qué caracteres personales se hizo grande, pasaré también luego al elogio de los muertos, considerando que en el momento presente no sería inoportuno que

* *Historia de la Guerra del Peloponeso*, © Alianza Editorial, Madrid, 1989.

esto se dijera, y es conveniente que lo oiga toda esta asamblea de ciudadanos y extranjeros.

37. Pues tenemos una Constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de los otros. Y su nombre, por atribuirse no a unos pocos, sino a los más, es Democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en las disensiones particulares, mientras que según la reputación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía, ni a su vez tampoco a causa de su pobreza, al menos si tiene algo bueno que hacer en beneficio de la ciudad, se ve impedido por la oscuridad de su reputación. Gobernamos liberalmente lo relativo a la comunidad, y respecto a la suspicacia recíproca referente a las cuestiones de cada día, ni sentimos envidia del vecino si hace algo por placer, ni añadimos nuevas molestias, que aun no siendo penosas son lamentables de ver. Y al tratar los asuntos privados sin molestarnos, tampoco transgredimos los asuntos públicos, más que nada por miedo, y por obediencia a los que en cada ocasión desempeñan cargos públicos y a las leyes, y de entre ellas sobre todo a las que están dadas en pro de los injustamente tratados, y a cuantas por ser leyes no escritas comportan una vergüenza reconocida.

38. Y también nos hemos procurado frecuentes descansos para nuestro espíritu, sirviéndonos de certámenes y sacrificios celebrados a lo largo del año, y de decorosas casas particulares cuyo disfrute diario aleja las penas. Y a causa de su grandeza entran en nuestra ciudad toda clase de productos desde toda la tierra, y nos acontece que disfrutamos los bienes que aquí se producen para deleite propio, no menos que los bienes de los demás hombres.

39. Y también sobresalimos en los preparativos de las cosas de la guerra por lo siguiente: mantenemos nuestra ciudad abierta y nunca se da el que impidamos a nadie (expulsando a los extranjeros) que pregunte o contemple algo —al menos que se trate de algo que de no estar oculto pudiera un enemigo sacar provecho al verlo—, porque confiamos no más en los preparativos y estratagemas que en nuestro propio buen ánimo a la hora de actuar. Y respecto a la educación éstos, cuando todavía son niños, practican con un esforzado entrenamiento el valor propio de adultos, mientras que nosotros vivimos plácidamente y no por ello nos enfrentamos menos a parejos peligros. Aquí está la prueba: los lacedemonios nunca vienen a nuestro territorio por sí solos, sino en compañía de todos sus aliados; en cambio nosotros, cuando atacamos el territorio de los vecinos, vencemos con facilidad en tierra extranjera la mayoría de las veces, y eso que son gentes que se defienden por sus propiedades. Y contra todas nuestras fuerzas reunidas ningún enemigo se enfrentó todavía, a causa tanto de la preparación de nuestra flota como de que enviamos a algunos de nosotros mismos a puntos diversos por tierra. Y si ellos se enfrentan en algún sitio con una parte de los nuestros, si vencen se jactan de haber rechazado unos pocos a todos los nuestros, y si son vencidos, haberlo sido por la totalidad. Así pues, si con una cierta indolencia más que con el continuo

entrenarse en penalidades, y no con leyes más que con costumbres de valor queremos correr los riesgos, ocurre que no sufrimos de antemano con los dolores venideros, y aparecemos llegando a lo mismo y con no menos arrojo que quienes siempre están ejercitándose. Por todo ello la ciudad es digna de admiración y aun por otros motivos.

40. Pues amamos la belleza con economía y amamos la sabiduría sin blandicie, y usamos la riqueza más como ocasión de obrar que como jactancia de palabra. Y el reconocer que se es pobre no es vergüenza para nadie, sino que el no huirlo de hecho, eso sí que es más vergonzoso. Arraigada está en ellos la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entienden no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil, y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos, sin considerar las palabras un perjuicio para la acción, sino el no aprender de antemano mediante la palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso.

Pues también poseemos ventajosamente esto: el ser atrevidos y deliberar especialmente sobre lo que vamos a emprender; en cambio en los otros la ignorancia les da temeridad y la reflexión les implica demora. Podrían ser considerados justamente los de mejor ánimo aquellos que conocen exactamente lo agradable y lo terrible y no por ello se apartan de los peligros. Y en lo que concierne a la virtud nos distinguimos de la mayoría; pues nos procuramos a los amigos, no recibiendo favores sino haciéndolos. Y es que el que otorga el favor es un amigo más seguro para mantener la amistad que le debe aquel a quien se lo hizo, pues el que lo debe es en cambio más débil, ya que sabe que devolverá el favor no gratuitamente sino como si fuera una deuda. Y somos los únicos que sin angustiarnos procuramos a alguien beneficios no tanto por el cálculo del momento oportuno como por la confianza en nuestra libertad.

41. Resumiendo, afirmo que la ciudad toda es escuela de Grecia, y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima con la mayor flexibilidad y encanto. Y que estas cosas no son jactancia retórica del momento actual sino la verdad de los hechos, lo demuestra el poderío de la ciudad, el cual hemos conseguido a partir de este carácter. Efectivamente, es la única ciudad de las actuales que acude a una prueba mayor que su fama, y la única que no provoca en el enemigo que la ataca indignación por lo que sufre, ni reproches en los súbditos, en la idea de que no son gobernados por gentes dignas. Y al habernos procurado un poderío con pruebas más que evidentes y no sin testigos, daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros, sin necesitar para nada el elogio de Homero ni de ningún otro que nos deleitará de momento con palabras halagadoras, aunque la verdad irá a desmentir su concepción de los hechos; sino que tras haber obligado a todas las tierras y mares a

ser accesibles a nuestro arrojo, por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos para bien o para mal.

Así pues, éstos, considerando justo no ser privados de una tal ciudad, lucharon y murieron noblemente, y es natural que cualquiera de los supervivientes quiera esforzarse en su defensa.

42. Ésta es la razón por la que me he extendido en lo referente a la ciudad, enseñandoos que no disputamos por lo mismo nosotros y quienes no poseen nada de todo esto, y dejando en claro al mismo tiempo con pruebas ejemplares el público elogio sobre quienes ahora hablo. Y de él ya está dicha la parte más importante. Pues las virtudes que en la ciudad he elogiado no son otras que aquellas con que las han adornado estos hombres y otros semejantes, y no son muchos los griegos cuya fama, como la de éstos, sea pareja a lo que hicieron. Y me parece que pone de manifiesto la valía de un hombre, el desenlace que éstos ahora han tenido, al principio sólo mediante indicios, pero luego confirmándola al final. Pues es justo que a quienes son inferiores en otros aspectos se les valore en primer lugar su valentía en defensa de la patria, ya que borrando con lo bueno lo malo reportaron mayor beneficio a la comunidad que lo que la perjudicaron como simples particulares. Y de ellos ninguno flojeó por anteponer el disfrute continuado de la riqueza, ni demoró el peligro por la esperanza de que escapando algún día de su pobreza podría enriquecerse. Por el contrario, consideraron más deseable que todo esto el castigo de los enemigos, y estimando además que éste era el más bello de los riesgos decidieron con él vengar a los enemigos, optando por los peligros, confiando a la esperanza lo incierto de su éxito, estimando digno tener confianza en sí mismos de hecho ante lo que ya tenían ante su vista.

Y en ese momento consideraron en más el defenderse y sufrir, que ceder y salvarse; evitaron una fama vergonzosa, y aguantaron el peligro de la acción al precio de sus vidas, y en breve instante de su Fortuna, en el esplendor mismo de su fama más que de su miedo, fenecieron.

43. Y así éstos, tales resultaron, de modo en verdad digno a su ciudad. Y preciso es que el resto pidan tener una decisión más firme y no se den por satisfechos de tenerla más cobarde ante los enemigos, viendo su utilidad no sólo de palabra, cosa que cualquiera podría tratar *in extenso* ante vosotros, que la conocéis igual de bien, mencionando cuántos beneficios hay en vengarse de los enemigos; antes por el contrario, contemplando de hecho cada día el poderío de la ciudad y enamorándoos de él, y cuando os parezca que es inmenso, pensad que todo ello lo adquirieron unos hombres osados y que conocían su deber, y que actuaron con pundonor en el momento de la acción; y que si fracasaban al intentar algo no se creían con derecho a privar a la ciudad de su innata audacia, por lo que le brindaron su más bello tributo: dieron, en efecto, su vida por la comunidad, cosechando en particular una alabanza imperecedera y la más célebre tumba: no sólo el lugar en que yacen, sino aquella otra en la que por siempre les sobrevive su gloria en cualquier oca-

sión que se presente, de dicho o de hecho. Porque de los hombres ilustres tumba es la tierra toda, y no sólo la señala una inscripción sepulcral en su ciudad, sino que incluso en los países extraños pervive el recuerdo que, aun no escrito, está grabado en el alma de cada uno más que en algo material. Imitadlos ahora a ellos, y considerando que su libertad es su felicidad y su valor su libertad, no os angustiéis en exceso sobre los peligros de la guerra.

Pues no sería justo que escatimaran menos sus vidas los desafortunados (ya que no tienen esperanzas de ventura), sino aquellos otros para quienes hay el peligro de sufrir en su vida un cambio a peor, en cuyo caso sobre todo serían mayores las diferencias si en algo fracasaran. Pues, al menos para un hombre que tenga dignidad, es más doloroso sufrir un daño por propia cobardía que, estando en pleno vigor y lleno de esperanza común, la muerte que llega sin sentirse.

44. Por esto precisamente, no os compadezco a vosotros, los padres de estos de ahora que aquí estáis presentes, sino que más bien voy a consolaros. Pues ellos saben que han sido educados en las más diversas experiencias. Y la felicidad es haber alcanzado, como éstos, la muerte más honrosa, o el más honroso dolor como vosotros y como aquellos a quienes la vida les calculó por igual el ser feliz y el morir.

Y que es difícil convenceros de ello lo sé, pues tendréis múltiples ocasiones de acordaros de ellos en momentos de alegría para otros, como los que antaño también eran vuestro orgullo. Pues la pena no nace de verse privado uno de aquellas cosas buenas que uno no ha probado, sino cuando se ve despojado de algo a lo que estaba acostumbrado.

Preciso es tener confianza en la esperanza de nuevos hijos, los que aún estáis en edad, pues los nuevos que nazcan ayudarán en el plano familiar a acordarse menos de los que ya no viven, y será útil para la ciudad por dos motivos: por no quedar despoblada y por una cuestión de seguridad. Pues no es posible que tomen decisiones equitativas y justas quienes no exponen a sus hijos a que corran peligro como los demás.

Y a su vez, cuantos habéis pasado ya la madurez, considerad vuestra mayor ganancia la época de vuestra vida en que fuisteis felices, y que esta presente será breve, y aliviaos con la gloria de ellos. Porque las ansias de honores es lo único que no envejece, y en la etapa de la vida menos útil no es el acumular riquezas, como dicen algunos, lo que más agrada, sino el recibir honores.

45. Por otra parte, para los hijos o hermanos de estos que aquí están presentes veo una dura prueba (pues a quien ha muerto todo el mundo suele elogiar) y a duras penas podríais ser considerados, en un exceso de virtud por vuestra parte, no digo iguales sino ligeramente inferiores. Pues para los vivos queda la envidia ante sus adversarios, en cambio lo que no está ante nosotros es honrado con una benevolencia que no tiene rivalidad. Y si debo tener un recuerdo de la virtud de las mujeres que ahora quedarán viudas, lo expresaré todo con una breve indicación. Para vosotras será una gran fama el no ser in-

feriores a vuestra natural condición, y que entre los hombres se hable lo menos posible de vosotras, sea en tono de elogio o de crítica.

46. He pronunciado también yo este discurso, según la costumbre, cuanto era conveniente, y los ahora enterrados han recibido ya de hecho en parte sus honras; a su vez la ciudad va a criar a expensas públicas a sus hijos hasta la juventud, ofreciendo una útil corona a éstos y a los supervivientes de estos combates. Pues es entre quienes disponen de premios mayores a la virtud donde se dan ciudadanos más nobles.

Y ahora, después de haber concluido los lamentos fúnebres, cada cual en honor de los suyos, marchaos.»

2.2 Platón: Ciudadanos políticamente competentes*

«Mi enseñanza es la prudencia sobre los asuntos familiares: cómo podría administrar su propia casa de manera ejemplar, y sobre los asuntos políticos:
319*a* cómo podría ser el más influyente de la ciudad tanto en palabra como en obra.»

—A ver —dije yo—, si sigo tu discurso, me parece que estás hablando del arte político y prometes hacer buenos ciudadanos de los hombres.

—Sócrates, ésa misma es, en efecto, la oferta que estoy realizando.

—Posees un precioso campo artístico —repliqué—, si es que lo posees. Mira, no voy a decir ante ti otra cosa distinta a la que pienso, ya que yo creía,
b Protágoras, que esto no era enseñable, pero, al afirmarlo tú, no sé cómo dudar de tus palabras. Aunque debo explicar por qué considero que esto no es enseñable ni puede ser proveído de unos hombres a otros. Yo, al igual que el resto de los griegos, afirmo que los atenienses son sabios. Y es que veo que, cuando nos reunimos en la asamblea, si la ciudad necesita acometer obras públicas se manda llamar a los constructores como consejeros sobre las obras; si se trata de construcciones navales llaman a los constructores de naves, y así
c obran en todos los casos en los que consideran que puede aprenderse o enseñarse. Y si algún otro al que ellos no tienen por experto intenta darles consejo, por muy guapo, rico o noble que sea, no se lo van a aceptar mejor, sino que se reirán y patalearán hasta que el que se propone hablar se marche abucheado, o los arqueros lo arrastren fuera o lo expulsen por orden de los magistrados. Ése es, pues, su proceder con respecto a las cosas que consideran dependientes de
d las artes. Pero si se debe tratar algo sobre la administración de la ciudad, sobre esto les aconseja el que se levanta, da igual que sea carpintero, herrero, zapatero, comerciante o armador, rico o pobre, noble o villano, y nadie les recrimina, como a los de antes, que, sin haber aprendido en ningún sitio y sin maestro, aún se pongan a dar consejos. Es evidente que no consideran que
e esto sea enseñable. Y de cierto que no sólo el común de la ciudad opina así, sino que también, en privado, los ciudadanos más sabios y mejores no son capaces de transmitir a los demás esa virtud que poseen. Así Pericles, el padre de estos jóvenes de aquí, los ha dirigido adecuadamente en lo concerniente a
320*a* los maestros y los ha educado bien, pero en lo que él mismo es sabio, ni él mismo se lo enseña ni confía en otro, sino que estos mismos van por ahí paciendo sin ataduras, por si acaso se topan por sí mismos con la virtud. Y si quieres mira a Clinias, el hermano menor de este Alcibíades de aquí, del que es tutor el mismo Pericles. Éste, por miedo a que Albicíades lo echase a perder, lo separó de él y lo hizo educar encomendándoselo a Arifrón. Y antes de
b que hubiesen pasado seis meses éste se lo devolvió a Pericles no sabiendo qué hacer de él. Podría contarte de otros muchos que, siendo ellos mismos buenos, jamás pudieron hacer mejor a nadie, ni propio ni extraño. Por tanto, Pro-

* *Protágoras*, © Alianza Editorial, Madrid, 1998.

tágoras, considerando todo esto, yo no creo que la virtud sea enseñable, pero al oírte afirmar esto, me doblego y creo que tú dices eso por considerar que te has hecho un experto en muchas materias que has ido aprendiendo o has descubierto por ti mismo. Conque, si puedes demostrarnos más claramente que *c* la virtud es enseñable, no te hagas de rogar y demuéstralo.

—Claro que me haré de rogar, Sócrates —respondió—. Pero, ¿preferís que os lo demuestre contando una historia, como un viejo a los más jóvenes, o mediante un razonamiento paso a paso?

Entonces, muchos de los que estaban sentados le respondieron que iniciara la exposición de la manera que quisiera. «En tal caso me parece —dijo— que será más agradable contaros una historia.»

—Érase una vez un tiempo en que existían dioses, pero no géneros mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo determinado para su gene- *d* ración, los moldearon los dioses en el interior de la tierra, combinando tierra, fuego y cuanto se mezcla con el fuego y la tierra. Cuando iban a sacarlos a la luz dieron orden a Prometeo y a Epimeteo para que de manera conveniente dispusieran y distribuyeran los recursos entre todos. Epimeteo rogó a Prometeo con el fin de poder hacer él mismo la distribución: «Una vez que yo haya hecho la distribución —dijo— tú podrás inspeccionarlos». Y tras haberlo convencido de ese modo, hizo la distribución. Según distribuía, proporciona- *e* ba a unos fuerza sin rapidez; proveía a los más débiles con rapidez. A unos los armaba, y a los que había dado una naturaleza sin defensas les arreglaba otra facultad para su salvación. A unos los recubría de pequeñez, y les proporcionaba fuga alada o habitáculo subterráneo. A los que aumentaba en ta- 321*a* maño, con eso mismo ya los ponía a salvo. Y así con equidad distribuía los restantes. Esto lo iba arreglando teniendo la precaución de que ningún género fuera aniquilado. Al tiempo que les proveía de escapes a las aniquilaciones mutuas, les ingeniaba una comodidad frente a las estaciones que provoca Zeus, pues los iba cubriendo con pelo espeso y pieles gruesas, apropiados para defenderse del invierno, pero también resistentes a los calores, de modo que, al irse a sus cubiles, estas mismas fueran cobertor natural y propio a cada *b* uno. Y calzó a unos con garras, a otros con piel gruesa y sin sangre. Acto seguido facilitaba alimentos distintos para todos: a unos plantas de la tierra, a otros frutos de los árboles, para otros raíces, a otros les permitió que su alimento fuera la carne de otros animales. Impuso a éstos una pequeña descendencia, pero numerosa a los otros que eran devorados por éstos, facilitando la salvación al género. Pero a esto, resulta que a Epimeteo, que no era demasia- *c* do listo, se le pasó por alto que había invertido las facultades en los seres irracionales, aunque aún le quedaba por proveer al género humano. Y no sabía qué hacer. Y en este vacilar, se le acerca Prometeo para inspeccionar la distribución y ve que los animales poseían de todo a conveniencia, pero que el hombre estaba desnudo, descalzo, sin abrigo ni armas. Y ya estaba próximo el día determinado, en el que también el hombre debía salir de la tierra a la luz. Con lo que Prometeo, hallándose en el apuro de encontrar alguna salva-

d ción para el hombre, roba a Hefesto y a Atena su sabiduría artística junto con el fuego —ya que sin fuego era inviable la adquisición de ésta o que a alguien le fuera de provecho— y, de este modo, se los regaló al hombre. Y por eso el hombre consiguió con ella la sabiduría vital, pero no llegó a conseguir la política, que estaba junto a Zeus, pues a Prometeo ya no le era posible adentrarse en la ciudadela, la morada de Zeus (a todo esto se añadía que los guardianes
e de Zeus eran terroríficos). Pero sí que pudo adentrarse furtivamente en la vivienda común de Atena y Hefesto, donde ambos practicaban sus artes, y tras robar el arte pírico de Hefesto y el resto de Atena, se lo dio al hombre, y de
322a ahí que el hombre tenga medios de vida. Más tarde, según se cuenta, por causa de Epimeteo le llegó a Prometeo el castigo de su robo. Una vez que el hombre tuvo parte de lo divino, en primer lugar, debido al parentesco con la divinidad, fue el único de los animales que reconoció a los dioses, y emprendió la construcción de altares y estatuas de los dioses. Después, rápidamente pudo articular con arte sonidos y nombres, y se procuró vivienda, vestido, calzado, abrigo, así como alimentos de la tierra. Provistos de tal manera, los
b hombres vivían al principio dispersos, pues no había ciudades. Por esta razón se veían diezmados por las fieras debido a que eran, en cualquier situación, más débiles que éstas, y su arte técnico era socorro suficiente para alimentarse, pero insuficiente para luchar contra las fieras, ya que aún no poseían el arte político, en el que está integrado el bélico. Al construir ciudades buscaban agruparse y ponerse a salvo, aunque cuando estaban reunidos se agraviaban los unos a los otros, dado que no poseían el arte político, de modo que se
c volvían a dispersar y perecían. Por tanto, Zeus, que se temió que nuestro género se extinguiese por completo, mandó a Hermes que llevara hasta los hombres la honestidad y la justicia, para que sirvieran de ordenadoras de las ciudades y también de vínculos agrupadores de amistad. Por tanto, Hermes le pregunta a Zeus de qué manera habría de entregar la justicia y la honestidad a los hombres: «¿Las distribuyo tal y como fueron distribuidas las artes? (que se distribuyeron de tal modo que con poseer uno la medicina basta para muchas personas, y lo mismo con los demás expertos). ¿He de poner también la
d justicia y la honestidad de esa misma manera en los hombres o las distribuyo entre todos?» «Entre todos —dijo Zeus—, y que todos tengan parte, pues no habría ciudades si unos pocos participan de éstas, como sucede con las otras artes. También establecerás por mi cuenta una ley: matar como un mal de la ciudad al que no sea capaz de participar de la honestidad y de la justicia.» Por tanto, Sócrates, de ahí que los atenienses y los demás, cuando se trata de la
e virtud artesanal o de cualquier otra cuestión práctica, piensan que sólo unos pocos tienen derecho de consejo, y si algún otro ajeno se pone a dar consejos
323a no lo toleran, como tú dices, y con razón, digo yo. Pero cuando van a buscar consejo sobre una virtud política, que debe abordarse por entero con justicia y sensatez, lo toleran, con razón, de cualquier hombre, en la idea de que a todo hombre le corresponde tomar parte de esa virtud, o no habría ciudades. Ésa es, Sócrates, la causa en cuestión.

Y para que no te sientas engañado sobre el hecho de que todos creen que cada cual participa de la justicia, así como de la demás virtud política, acepta esta otra prueba. Ya que en el resto de las virtudes, como tú dices, si alguien afirma que es un buen flautista, o es bueno en cualquier otra arte, y no lo es, o *b* se ríen o se lo toman a mal, y los familiares se van a él y le hacen reproches como si estuviera loco. Pero en lo que respecta a la justicia y a la restante virtud política, si saben de alguien que es incluso injusto, y si éste tal afirma por sí mismo este extremo frente a los demás, lo que entonces consideraban sensatez, decir la verdad, ahora es locura, y afirman que todos deben decir que son justos, lo sean o no, y que ha de estar loco aquel que no finge justicia, en la idea de que es necesario que cualquier persona de alguna manera tenga par- *c* ten en ésta o no esté entre los hombres.

Por tanto, lo que digo es que con razón aceptan a todo hombre como consejero sobre esta precisa virtud, ya que consideran que toda la gente tiene parte en ésta. Pero a continuación voy a intentar demostrarte por qué consideran que ésta no se da por naturaleza ni de manera espontánea, sino que es enseñable, y además que cuando se da en alguien, se debe a la práctica de ésta, ya *d* que por cualquier defecto que a juicio de los hombres tienen unos y otros, sea por naturaleza o por casualidad, nadie se indigna, ni se hacen reproches, ni se enseña, ni castiga a los que tienen para que no sean así, sino que los compadecen. Por ejemplo a los feos, o a los bajos, o a los débiles: ¿quién es tan insensato como para ponerse a hacer algo de esto con ellos? En efecto, creo que es sabido que estas cosas, tanto lo bueno como lo malo, les vienen a los hombres por naturaleza o por casualidad. Pero si alguien no posee todas aquellas bon- *e* dades de las que se cree que vienen a los hombres de la práctica, del ejercicio o de la enseñanza, pero sí posee los defectos opuestos, entonces surge en razón de esto la indignación, y vienen los castigos y reproches. Uno de estos de- 324*a* fectos es la injusticia y la impiedad y, en una palabra, todo lo opuesto a la virtud política. Es ahí cuando toda la gente se indigna y hace reproches a quien sea, evidentemente porque éste ha sido adquirido a partir de la práctica y del aprendizaje. Si quieres, Sócrates, toma en consideración qué se gana con castigar a los injustos; esto te enseñará que los hombres consideran que la virtud puede proveerse, puesto que nadie castiga a los injustos teniendo en mente que cometieron injusticia o por haberla cometido, a no ser que uno se esté vengando irracionalmente como un animal. El que se dispone a castigar con *b* razón no toma venganza por la injusticia pasada —ya que no desharía lo hecho—, sino por el futuro, para que no vuelva a cometer injusticia ni este mismo ni otro que vea al castigado. Y al tener esta intención también piensa que la virtud es enseñable, dado que castiga en prevención. Y de este parecer son todos cuantos se vengan tanto de manera privada como pública. Los hom- *c* bres, y en no menor medida los atenienses, tus conciudadanos, se vengan y castigan a aquellos a los que consideran injustos. De modo que según este razonamiento, también los atenienses son de los que consideran que la virtud puede proveerse y enseñarse. Por tanto, me parece, Sócrates, que ha quedado

d suficientemente demostrado que tus conciudadanos aceptan con razón que un herrero o un zapatero les dé consejos sobre cuestiones políticas, y por qué consideran que la virtud puede enseñarse y proveerse.

Con todo, aún queda el otro problema que tú planteas en torno a los hombres buenos, esto es, por qué los hombres buenos enseñan a sus propios hijos todas las cosas que dependen de maestros, y los hacen sabios, pero en virtud, donde ellos mismos son buenos, no los hacen mejores en ningún respecto. Pues bien, sobre esto, Sócrates, ya no emplearé una historia, sino un razonamiento. Tómalo en consideración de esta manera. ¿Existe o no una cosa en la
e que todos los ciudadanos deben tener parte, si es que va a haber una ciudad? Pues es aquí, y no en otro punto, donde se resuelve justo el problema que planteabas. En efecto, si existe una cosa y ésta no es ni la carpintería, ni la
325a herrería, ni la alfarería, sino la justicia y la sensatez y la piedad —y a esta misma cosa la llamo en una palabra la virtud del hombre—, si existe esta cosa de la que todos han de participar y exclusivamente con ésta ha de obrar todo hombre que desee aprender o realizar cualquier otra cosa, entonces el que no participe de ésta debe ser instruido y castigado, sea niño, hombre o mujer, hasta que, castigado, se vuelva mejor, y el que no responda a castigos ni ense-
b ñanzas, a éste como incurable hay que expulsarlo de las ciudades o matarlo. Si esto es así y ha sido de siempre así, y pese a todo los hombres buenos enseñan a sus hijos todas las demás cosas, pero no esto, tienes que reconocer que los hombres buenos llegan a tener un modo de ser curioso, porque ya hemos demostrado que esto lo consideran enseñable tanto de manera privada como pública. Y siendo esto enseñable y cultivable, ¿enseñan a sus hijos todas las demás cosas sobre las que no pesa la pena de muerte, en caso de que no las conozcan, pero sobre la que pesa la pena de muerte y destierro no instruyen a
c sus hijos ni cultivan la virtud en ellos? Tras la muerte, viene la confiscación de bienes y —por decirlo en una palabra— la destrucción de las familias, y aun así ¿no lo enseñan ni lo cuidan con todo esmero? ¿Habremos de creérnoslo, Sócrates?

2.3 Aristóteles: Virtud y excelencia cívicas —el inicio de la tradición republicana*

Libro primero. Capítulo I

... cualquier ciudad es una cierta comunidad, también que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (por algo, pues, que les parece bueno obran todos en todos los actos) es evidente. [...]

Capítulo II

[...]

La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias. Ella es la finalidad de aquéllas...

[...]

... la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. [...]

La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer... la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad.

Es decir, que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. [...]

Libro tercero. Capítulo I

... la ciudad es un conjunto de ciudadanos. [...]

No reconocen todos que una misma persona sea ciudadano. Así que uno que es ciudadano en una democracia, no lo es muchas veces en una oligarquía. [...]

El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno.

* *Política*, © Alianza Editorial, Madrid, 1986.

[...]

Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, éste decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente.

[...]

Capítulo IV

... en el caso de los ciudadanos, aunque sean desiguales, es su tarea la seguridad de la comunidad, y comunidad es el régimen político. Por ello la virtud del ciudadano está necesariamente referida al régimen político. Ahora bien, si es que hay varias clases de regímenes políticos, es evidente que no puede ser una sola la virtud del buen ciudadano, la perfecta; sino que el hombre de bien decimos que lo es de acuerdo con una sola virtud, la perfecta.

[...]

... si es imposible que la ciudad se componga en su totalidad de hombres buenos, al menos cada uno debe desempeñar bien su tarea, y eso depende de su virtud. Pero, dado que es imposible que sean iguales todos los ciudadanos, no sería una sola la virtud del ciudadano y del hombre bueno. La virtud del buen ciudadano, en efecto, debe estar en todos (pues así será mejor la ciudad); mientras que la del hombre bueno es imposible, salvo que tengan que ser buenos todos los ciudadanos que hay en la ciudad buena. [...]

Hay, por otro lado, una forma de mando según la cual se manda a los de la misma clase y a los libres. Ése decimos que es el mando político que el que manda debe aprender dejándose mandar; como, por ejemplo, se aprende a ser hiparco estando a las órdenes de un hiparco, a ser general a las órdenes de un general y siendo jefe de regimiento y de pelotón.

Por eso se dice, y esto con razón, que no se puede mandar bien sin haber sido mandado. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y estar en condiciones de dejarse mandar y de mandar. Ésa es precisamente la virtud del ciudadano: conocer el mando de los hombres libres en uno y otro sentido.

[...]

Capítulo VII

[...]

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía al que vela por el bien común; al gobierno de pocos, pero de más de uno, aristocracia (bien porque gobiernan los mejores *[aristoi]* o bien porque lo hacen atendiendo a lo mejor *[ariston]* para la ciudad y para los que forman su comunidad); y cuan-

do la mayoría gobierna mirando por el bien común, recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república *(politeia)*...

Desviaciones de los citados son: la tiranía, de la monarquía, la oligarquía, de la aristocracia y la democracia, de la república. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada al interés del monarca, la oligarquía, al de los ricos y la democracia, al interés de los pobres. Pero ninguna de ellas presta atención a lo que conviene a la comunidad.

Libro cuarto. Capítulo IV

[...]

Pues bien, la primera democracia es la que se funda sobre todo en la igualdad; e igualdad según la ley de dicha democracia consiste en no sobresalir más los pobres que los ricos, ni tener la autoridad unos u otros, sino ser iguales ambos. Pues si la libertad se encuentra principalmente en la democracia como piensan algunos y también la igualdad, esto se puede lograr en especial, si en especial todos participan por igual en el gobierno. Y puesto que el pueblo es mayoría, y prevalece la opinión de la mayoría, necesariamente ésta es una democracia.

[...]

Otra forma de democracia consiste en que participan todos los ciudadanos que no tienen que dar cuentas, pero gobierna la ley. Otra forma de democracia consiste en dar acceso a las magistraturas a todo el mundo con la única condición de ser ciudadano, pero que gobierne la ley; y otra forma de democracia es en lo demás idéntica, pero ejerce la autoridad la masa y no la ley. Ésta ocurre cuando lo que prevalece son los decretos y no la ley; y se da esa situación por culpa de los demagogos.

En efecto, en las ciudades que se gobiernan democráticamente, según la ley, no tiene lugar el demagogo, sino que los mejores ciudadanos ocupan la presidencia; pero donde las leyes no son soberanas, allí aparecen los demagogos, pues el pueblo se erige en dirigente único, uno solo formado de muchos, ya que muchos ejercen el poder, no individualmente, sino colectivamente. [...]

Capítulo XI

¿Cuál es el mejor régimen y cuál el mejor tipo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres si, respecto a virtud, no reúnen la superior a la normal, ni, a educación, la que precisa una naturaleza y unos medios afortunados y ni, a sistema de gobierno, el que se ajuste al ideal, sino un modo de vida que está al alcance de casi todos y un sistema de gobierno con el que pueden contar casi todas las ciudades? Pues las que reciben el nombre de aristocracias, y sobre las que tratamos hace un momento, unas veces que-

dan fuera del alcance de la mayoría de las ciudades y otras se acercan a la llamada república (y por ello hay que tratar de ambas como de una sola).

La respuesta a todas estas cuestiones se basa en los mismos principios. Si en la *Ética* se ha explicado satisfactoriamente que la vida feliz es la que de acuerdo con la virtud ofrece menos impedimentos, y el término medio es la virtud, la intermedia será necesariamente la vida mejor, por estar al alcance de cada cual el término medio; y estos mismos criterios tienen que aplicarse también a la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, ya que el régimen es en cierto modo la vida de la ciudad.

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres, y tercero, los intermedios entre éstos. Sin embargo, puesto que se reconoce que lo moderado es lo mejor y lo intermedio, obviamente, también en el caso de los bienes de fortuna, la propiedad intermedia es la mejor de todas, ya que es la más fácil de someterse a la razón...

Asimismo, la clase media es la que menos rehúye los cargos y la que menos los ambiciona, actitudes ambas fatales para las ciudades. [...]

La ciudad pretende estar integrada por personas lo más iguales y semejantes posible, y esta situación se da, sobre todo, en la clase media; por tanto, esta ciudad será necesariamente la mejor gobernada, [la que] consta de aquellos elementos de los que decimos que por naturaleza depende la composición de la ciudad; y sobreviven en las ciudades, sobre todo, estos ciudadanos; pues ni ambicionan lo ajeno, como los pobres, ni otros ambicionan su situación, como los pobres la de los ricos; y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar ellos, viven libres de peligro. [...]

Es evidente entonces que la comunidad política mejor es la de la clase media, y que pueden tener un buen gobierno aquellas ciudades donde la clase media sea numerosa y muy superior a ambos partidos...

[...]

De aquí se deduce por qué la mayoría de los sistemas políticos son democráticos u oligárquicos; pues al ser en ellos muchas veces pequeña la clase media, cualquiera de los partidos que sobresalga según las circunstancias —los dueños de las riquezas o el pueblo—, desplazando a la clase media, controlan por sí solos el gobierno; de manera que se origina una democracia o una oligarquía.

[...]

Libro quinto. Capítulo IX

De qué forma nace junto a la democracia y la oligarquía la llamada república y cómo debe constituirse ésta digámoslo a continuación...

[...]

... la clave de que están bien mezcladas democracia y oligarquía la tenemos cuando se puede calificar al mismo sistema de democracia y oligarquía;

pues, lógicamente, a los que así hacen les ocurre esto porque están bien mezcladas, y esto le sucede también al término medio, ya que en él afloran ambos extremos.[...]

Libro sexto. Capítulo II

Fundamento básico del sistema democrático es la libertad (pues esto suelen decir, como si sólo en ese sistema se gozara de libertad, ya que a esto aseguran que tiende toda democracia), y un rasgo de libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente. En efecto, la justicia democrática consiste en tener lo mismo numéricamente y no según el mérito; y siendo esto lo justo, el vulgo necesariamente es el dueño y en lo que está de acuerdo la mayoría, eso es la meta y eso es lo justo; ya que según ellos cada ciudadano debe ser igual. Por consiguiente, en las democracias sucede que tienen más autoridad los pobres que los ricos, pues son más, y la autoridad es aquello en lo que está de acuerdo la mayoría. Así que un indicio de la libertad es esto, y todos los demócratas lo consideran como elemento definidor de su régimen. Un rasgo también es el vivir como se quiera; pues afirman que esto es obra de la libertad, si es que es propio del esclavo el no vivir como quiera. Así que esto es un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí ha venido el no dejarse gobernar en principio por nadie, y si no, por turno; y así se contribuye a la libertad basada en la igualdad.

Siendo ésos los supuestos y tal el origen de la democracia, he aquí las medidas democráticas: que se elijan todos los cargos entre todos; que todos manden sobre cada uno y cada uno alternativamente sobre todos; que se sorteen los cargos, todos o los que no requieran experiencia y técnica; que las magistraturas no dependan en absoluto de la renta o de una renta mínima; que el mismo no desempeñe dos veces ninguna magistratura o en raras ocasiones, o unas pocas con excepción de las de la guerra; que sean de poca duración los cargos, todos o los que sea posible; que administren justicia todos los elegidos de entre todos y sobre todo tipo de cuestiones o sobre la mayoría, y sobre las más importantes y decisivas, como por ejemplo sobre las rendiciones de cuentas, la Constitución y los contratos privados; que la Asamblea tenga autoridad sobre todos los asuntos o sobre los de mayor importancia y que ninguna magistratura tenga autoridad sobre nada o sobre cuestiones mínimas (y entre las magistraturas la más democrática es la Boulé, cuando no hay bastantes recursos para pagar a todos, ya que entonces quitan a esta magistratura su poder; en efecto, en sí mismo hace recaer todas las decisiones el pueblo cuando hay bastantes recursos para pagar, como se ha dicho antes, en la investigación precedente); además, que reciban un sueldo a ser posible todos, la Asamblea, los tribunales y los magistrados, y si no, los magistrados y los tribunales, [la Boulé] y las Asambleas principales, o, entre las demás instituciones, aquellas que necesiten celebrar banquetes comunitarios entre ellas. Y puesto que una

oligarquía se define por el rango, la riqueza y la educación, lo específico de la democracia parece que es lo contrario de esto: la falta de abolengo, la pobreza y la rusticidad. Además, de los cargos, que ninguno sea vitalicio, y si alguno quedó de un cambio antiguo, que se le quite su poder y que se ejerzan por sorteo en vez de por elección.

Así pues, éstos son los rasgos comunes a las democracias, y precisamente nace de la justicia que todos reconocen como democrática (esto es, que todos tengan lo mismo numéricamente), la que se puede considerar mejor democracia y pueblo. Pues igualdad es que no manden más los pobres que los ricos ni tengan autoridad sólo ellos, sino todos de acuerdo con una igualdad numérica; ya que así podría pensarse que hay igualdad y libertad en el régimen.

[...]

Libro séptimo. Capítulo IX

[...]

Puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen más perfecto y éste es aquel con el que la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad se ha dicho antes que sin virtud no puede existir, es evidente a la vista de esto que en la ciudad con mejor organización política y provista de hombres justos en un sentido absoluto y no relativo al fundamento básico del régimen, los ciudadanos no deben llevar una forma de vida propia de obreros ni de comerciantes (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud); ni tampoco ser campesinos los que vayan a habitarla (pues se necesita tiempo libre para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas).

[...]

2. El discurso republicano

Ángel Rivero

1. Introducción

1.1 Republicanismo y democracia

Republicanismo y democracia están en una relación peculiar. Por una parte, el republicanismo antiguo puede entenderse como una doctrina enemiga de esa democracia clásica que se ha analizado en el capítulo anterior. Así, en primer lugar, republicanismo es sinónimo de crítica y alternativa a la democracia clásica. Republicanismo, también, refiere a la posición, quizá más familiar a nuestra intuición del significado del término, enemiga de la monarquía como forma de gobierno. La democracia que hemos visto en el capítulo anterior también era enemiga de la monarquía. El significado antimonárquico del republicanismo debe ser por tanto diferenciado del de ésta. Dicho significado encuentra su origen en la Roma clásica (de donde obviamente procede el término *res publica*) y desde entonces se hace permanente en el debate político, en la Edad Media, en el Renacimiento, en la Ilustración y así hasta nuestros días. Aquí, por tanto, republicanismo es sinónimo de oposición a la monarquía. En tercer lugar, republicanismo es también la doctrina que ampara el renacimiento de la democracia en el siglo XVIII. Especialmente en el caso de la primera democracia moderna: los Estados Unidos. Republicanismo significa en este contexto oposición a la monarquía (absoluta o arbitraria, como en el caso de la República Inglesa de 1664-1666, véase Barnard), pero también, y esto es lo que hace el caso americano paradigmático, protección frente a las

amenazas a la libertad inherentes a las democracias puras (de nuevo contra Atenas). Por último, el republicanismo es una forma contemporánea de crítica a estas democracias modernas o liberales desde la perspectiva de una recuperación normativa del concepto de ciudadanía de las repúblicas antiguas. Todos estos sentidos del republicanismo refieren, por tanto, a problemas y momentos históricos distintos, pero tienen un aire de familia común. Ese aire de familia es lo que se denomina «la tradición republicana». Una tradición heterogénea con una relación peculiar con el discurso democrático.

En lo que sigue intentaré subrayar ese hilo rojo que justifica la calificación de tradición aplicada al pensamiento republicano. Pero habré de hacerlo, en aras de la exactitud, a través de la fragmentación de la misma, de sus momentos y de sus autores. Veamos primero el valor de la tradición republicana para la concepción contemporánea de la democracia y después, dentro de este primer apartado, nos ocuparemos del debate que en Atenas dio origen a esta tradición: el debate sobre las formas de gobierno.

Robert Dahl (1989) ha mostrado, en un libro extraordinario para la teoría democrática, cómo nuestra concepción contemporánea de la democracia se ha construido a través de una amalgama de discursos distintos. Esto quiere decir que la reflexión sobre la democracia es el resultado de la discusión de problemas diversos que han propiciado arreglos institucionales y experiencias complejas. Esto es, que la democracia es mucho más que el ambiguo gobierno del pueblo. La democracia es un conjunto de experiencias políticas, de instituciones, de valores, de cultura(s) política(s) —es también un tipo de sociedad—, que desbordan con mucho el significado literal de la palabra. Pero además, lo que sea la democracia es doblemente complejo porque se ha construido en conversación con sus críticos y a lo largo de un enorme tiempo histórico. La democracia contemporánea es respuesta a circunstancias históricas concretas y, también, a los desafíos planteados por los críticos de la democracia. Por eso, aquello que sea la democracia se entiende, en el libro de Dahl, como una conversación entre los defensores de la democracia y sus críticos en un escenario que cambia a lo largo de la historia. Este escenario tiene tres actos principales. El primero es el nacimiento mismo de la idea de soberanía popular en Grecia, la invención del concepto. Y lo que es más importante, la institución misma del régimen democrático en una unidad política muy peculiar: la ciudad Estado. El segundo acto tiene lugar en un espacio histórico, geográfico y social muy distinto. Lo que cambia esencialmente es el tipo de unidad política en la que acontece la democracia. Ahora la democracia (otra democracia) se establece como coronación de la evolución del producto más central de la modernidad política: el Estado nación. Las consecuencias que desencadenan los rasgos de esta unidad política (en cuanto a la población y al tamaño del territorio) son enormes para la forma de gobierno que comentamos: la democracia ya no puede ser sino democracia representativa. Por último, el tercer escenario, la tercera transformación, hace referencia a la crisis de esta unidad política (el ensanchamiento y encogimiento del Estado na-