

La ideología de la democracia ateniense

Luis GIL

Antes de entrar de lleno en materia es muy recomendable establecer unas precisiones terminológicas y conceptuales que tomaremos prestadas de la moderna sociología y ciencia política. Tras describir las tres grandes corrientes ideológicas actuales: conservadurismo, liberalismo y socialismo, el politólogo americano Kay Lawson ¹ advierte que no incluye la democracia entre las ideologías, porque tanto la democracia como el autoritarismo no son designaciones de ideologías políticas, sino más bien términos descriptivos de la relación existente entre los ciudadanos y el poder. La democracia es sólo un sistema de gobierno y precisamente por ello no se substraе a la regla general de todos los regímenes políticos de hallarse en lo que N. Hagopian ² denomina una relación simbiótica con la ideología. Un poder sin justificación ideológica difícilmente se mantiene. Y a su vez toda ideología necesita el poder político para realizarse *de facto*. Entre régimen político e ideología hay siempre una relación de interdependencia, bien sea la ideología previa a la instauración de éste, bien haya sido elaborada *a posteriori* y *ex professo* para justificar un poder que se detenta.

Pero, ¿qué debe entenderse en realidad por 'ideología'? El término, acuñado por Destutt de Tracy en 1797 para designar una nueva ciencia de creación personal suya, a saber, la ciencia de las ideas, que explicaría la manera en que éstas se forman y daría criterios para distinguir las falsas de las verdaderas, tomó después carta de naturaleza en la sociología décimo-nónica a través del positivismo francés, pero fueron Marx y sus seguidores quienes lo populari-

¹ *The human polity. An introduction to political science.* Boston, 1985, p. 119.

² *Regimes, movements and ideologies. A comparative introduction to political science.* New York-London, 1984.

zaron, aunque con cierta connotación peyorativa, como designación de un sistema de creencias con injustificadas pretensiones de cientificidad. Y en este sentido ³ lo entiende algún filólogo clásico como 'falsa conciencia' derivada de un condicionamiento cultural inconsciente y en última instancia reductible a las relaciones de producción y a las estructuras de la sociedad. Pero esta manera de concebir la ideología se queda algo estrecha para nuestro propósito.

Mucho más sugestiva para un filólogo clásico es la de Alvin W. Gouldner ⁴ que ve en la ideología un sistema de signos y de reglas para usarlos con la finalidad de justificar y de movilizar proyectos de reorganización social. Pero el hecho de que las ideologías realicen esta función de un modo racional, justificando sus aserciones, de tal manera que la orden se base en el informe, las hace semejantes a los denominados por el sociolingüista Basil Bernstein 'códigos lingüísticos elaborados' que explicitan los principios y operaciones mentales subyacentes al mensaje, frente a los 'códigos lingüísticos restringidos' en los que éstas y aquéllas quedan relativamente implícitas. Por lo demás, es un hecho conocido que cada ideología tiene su lenguaje peculiar, bien se fabrique su propia terminología, bien dé un sentido diferente del habitual a términos del lenguaje corriente.

A partir de esta constatación, dentro del ámbito de la filología clásica, se han podido realizar estudios sobre el vocabulario social, como el de Walter Donlan ⁵ que arrojan cierta luz sobre el tema que nos ocupa. Donlan se ha encargado de hacer un elenco de términos socio-políticos ⁶ desde el epos homérico hasta finales del siglo V, cuya distribución en grupos semánticos ⁷ y ulterior cotejo permite llegar a la conclusión de que la terminología socio-política del ático clásico es una creación de la aristocracia con la finalidad propagan-

³ "In senso forte", cf. Oddone LONGO, "Techniche della comunicazione e ideologie sociali nella Grecia antica", *QUCC* 27, 1978, p. 65, n 14.

⁴ *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. Madrid, 1978, p. 84.

⁵ "Social vocabulary and its relationship to political propaganda". *QUCC* 27, 1978, pp. 95-111.

⁶ Entiende por tales las "palabras o expresiones que pueden caracterizarse como designaciones normativas de grupos y subgrupos que afirman o implican rango o *status* político, social y económico" o alternativamente "terminos de valoración empleados por un grupo o un individuo con la intención consciente de identificar grupos o individuos y de asignarles sus respectivas posiciones dentro de la estructura social".

⁷ Los grupos semánticos que establece son: I) denotaciones de valor en general (ἀγαθός, εὐσμός, ἄριστος, κακός, χείρων, δειλός); II) de linaje (εὐγενής, εὐπατρίδης, γενναῖος, κακοπατρίς); III) adjetivos de valor con una connotación ética o intelectual (χρηστός, χρήσιμος, σόφρων, φαῦλος, πονηρός); IV) de posición económica (πλούσιος, εὐπορος, παχὺς, ἄπορος, πένης); V) de cantidad (ὀλίγοι, δῆμος, δημότης, δημοκρατικός, ὄχλος, πλῆθος, οἱ πολλοί); VI) de distinción y estilo (χαριεῖς, δυνατός, ἐπιφανής, εὐδαίμων, καλὸς κάγαθος, μέγας). Los términos de valor agrupados en I) dejan de ser indicadores de clase en el siglo V y en el IV denotan la valía personal sin referencia alguna al *status* social y político. Los indicadores de linaje (II), ausentes en el epos homérico y Hesíodo, aparecen en la lírica y a comienzos del periodo clásico y aumentan en el siglo V. En este siglo crecen los indicadores de valía ética e intelectual (III), los de referencia económica (IV) y los de cantidad (V), apareciendo como una novedad los denotadores de distinción y estilo (VI).

dística de convencer al populacho de que las clases superiores con su εὐγένεια, su buena educación y mayores recursos económicos están más capacitadas que las clases inferiores para ejercer las funciones de gobierno. Pero, como se verá después, cabe extraer también de su trabajo otras conclusiones que se le quedaron en el tintero.

De momento, reanudemos el hilo de la exposición volviendo al concepto de ideología, que en su sentido estricto es para Kay Lawson “la aplicación programática y retórica de un amplio sistema filosófico que impulsa a los hombres a la acción política y les proporciona una guía estratégica para dicha acción”⁸. Efectivamente, en toda ideología hay aspectos estructurales y aspectos funcionales. Los primeros son esa su relación con un sistema filosófico, el programa que deriva de éste y la estrategia para llevarlo a cabo. Los aspectos funcionales, es decir, lo que hace la ideología en el ámbito de la política, derivan del elemento retórico que mueve a la acción para llevar a efecto el programa. Las ideologías tratan de aplicar y de concretar algunos principios filosóficos abstractos y presumen de encarnar ‘lo verdadero’. Pero si los sistemas filosóficos son descriptivos, dicen cómo son las cosas, las ideologías son prescriptivas, señalan lo bueno en el *statu quo* que debe mantenerse y lo malo que debe eliminarse o cambiarse. Y por este rasgo peculiar suyo necesitan el auxilio de la retórica o arte de la persuasión para que sus preceptos convenzan y sean llevados a efecto, lo que supone que se cumplan los requisitos señalados por Platón en el *Fedro* y por Aristóteles en su *Retórica*, a saber, el razonar lógicamente y el conocimiento tanto de las diversidades de caracteres humanos, como el de las pasiones y la manera de excitarlas. Esto último se logra omitiendo ciertas cosas y dando una importancia exagerada a otras, es decir, reemplazando la argumentación lógica completa por otra que prescinde deliberadamente de los datos, por relevantes que sean, de difícil acomodo a *quod erat demonstrandum*. Y gracias a este elemento retórico se cumplen las funciones de las ideologías, que son fundamentalmente tres: la justificación de las instituciones existentes, legitimando al gobierno o al grupo que detenta el poder; la movilización a la acción política, jugando con los miedos y esperanzas de la gente mediante las técnicas de la propaganda (simbolismo, repetición, simplificación, chivos expiatorios); y por último, el establecimiento de un sistema de categorías o casilleros mentales para contemplar, interpretar y organizar a su través la realidad, agudizando la sensibilidad para la captación de ciertos hechos y embotándola para la percepción de otros.

Evidentemente, no todos los rasgos que definen las ideologías en el sentido moderno pueden encontrarse en sus correlatos antiguos. Si se hace hincapié en su dependencia de un sistema filosófico, no podría hablarse de ideologías hasta después de Platón y Aristóteles, cuando el pensamiento político se articula dentro de una concepción global del hombre y del universo. Por ello es preferible operar con un concepto más laxo de ideología como conjunto de

⁸ *Op. cit.* (en nota 1), p. 295.

creencias y actitudes sobre (y frente a) las instituciones sociales, políticas y económicas, basado en una valoración de la naturaleza humana. Sentado esto, al ser la democracia ateniense resultado de una larga evolución histórica, se plantea el problema de optar por un enfoque diacrónico o sincrónico del tema. Si como se va a hacer en este trabajo se elige la primera alternativa, se impone la necesidad de una sistematización cronológica, que podría establecerse distinguiendo un período de formación del régimen democrático hasta la reforma de Clístenes (508), otro de consolidación hasta la muerte de Pericles (432) y una última fase de radicalización, desde esta fecha hasta finales del siglo V. Establecida esta periodización no es difícil concluir, en la ausencia de un pensamiento político sistemático, que en todos estos períodos los aspectos funcionales de la ideología primarían sobre los estructurales y que, si en los períodos de formación y consolidación del sistema democrático prevalecería la función movilizadora, en la fase de radicalización serían la justificadora y la mentalizadora las funciones predominantes de la ideología democrática. Es en ella precisamente cuando se puede hablar con propiedad de una ideología *ad hoc*.

Aclarado esto, llega el momento de enfrentarse con el problema de las fuentes y la desoladora constatación de que la mayoría de ellas son muy críticas, cuando no declaradamente hostiles a ese sistema de gobierno. Baste recordar al Viejo Oligarca, al propio Sócrates, a Jenofonte, Platón y Aristóteles entre los autores de obras de carácter más o menos filosófico y a Tucídides entre los historiadores. Este fenómeno no cabe explicarlo, como se ha ensayado hacerlo, diciendo que, cuando reina el consenso en lo fundamental, son las críticas de los defectos y no las loas de las virtudes las que se dejan oír. Más bien debe ponerse en relación con las técnicas de la información, fundamentalmente orales, en uso hasta finales de la época clásica. En una sociedad parcialmente alfabetizada, como era la ateniense del siglo V, según ha puesto de relieve Oddone Longo⁹, la comunicación oral se contrapone como *medium* abierto, de libre difusión, a la escritura entendida como registro cerrado¹⁰.

Las consignas, las alabanzas, las justificaciones de la democracia, tenían como vehículo de difusión la oratoria, donde, como es lógico, el componente retórico de la ideología resaltaría con mayor relieve, y con la oratoria también la tragedia ática, entre cuyas funciones sociales estaba la de hacer las *laudes Athenarum* ante las delegaciones de los aliados que acudían a las representaciones teatrales. Como es natural, la inmensa mayoría de las palabras aladas se las llevó el viento y de la antigua oratoria sólo nos ha llegado lo que tenía un valor magistral. Ahora bien, los oradores se ocupan de casos públicos o privados concretos y sus alusiones a los principios de la democracia dan por sen-

⁹ Cf. art. cit. (nota 3).

¹⁰ Con diferente enfoque llegaba yo a una conclusión similar en mi ya viejo trabajo, "El logos vivo y la letra muerta (En torno a la valoración de la obra escrita en la Antigüedad)", *Emerita* 27, 1959, pp. 239-68.

tadas muchas cosas y no pueden desarrollar, lógicamente, un pensamiento sistemático. Una excepción a la regla son los *logoi epitaphioi*, especialmente el puesto en boca de Pericles por Tucídides en el libro II de su Historia y la parodia del *Menéxeno*, atribuida por Platón a Aspasia, así como el *Panegírico* y el *Panatenaico* de Isócrates, algunos discursos dispersos en la obra tucididea (v.gr. los del siracusano Atenágoras) y el muy importante mito del *Protágoras* platónico.

Ni que decir tiene que la función predominante en este tipo de literatura es la de justificación del sistema y la de mentalización de la gente. Por ello es lícito preguntarse por la orientación tomada por ideología democrática en la fase movilizadora que pudiera plasmarse en lemas o consignas reductibles a eso que los alemanes llaman *Schlagwörter* o 'palabras impactantes'. *A posteriori*, y con una presentación tendenciosa de los hechos Platón da por sentado que la democracia (δημοκρατία) se origina cuando los pobres se imponen al bando contrario, matan a unos, destierran a otros, dan igualdad de participación en los derechos de ciudadanía y en las magistraturas, y establecen un sistema de sorteo para el desempeño de éstas. Como resultado de semejante ordenación –o, mejor dicho, desorden– la ciudad se llena de libertad (ἐλευθερία), de licencia verbal (παρησιία) y todo el mundo adquiere la facultad de hacer de su vida privada lo que quiera ¹¹. De manera parecida, Aristóteles pone en la riqueza la diferencia entre la oligarquía (una παρέκβασις o 'desviación' de la ἀριστοκρατία) y la democracia (a su vez, una desviación de la πολιτεία, concepto éste que no vuelve a mencionar). En el primer caso controlan el poder los que tienen hacienda, en el otro, los menesterosos ¹². Pero en ambos sistemas de gobierno todos, ricos y pobres, gozán de libertad.

Con todo, esta rígida división dicotómica entre εὐποροὶ y ἄποροὶ no parece corresponderse con la realidad político-social de la Atenas de los siglos V y IV a.C. Más bien parece basarse en el prejuicio de clase y ser un tópico tan antiguo como el Viejo Oligarca. Éste nos ofrece un cuadro de la sociedad ateniense de mediados del siglo V en el que el demos, integrado por los πένητες, δημόται, χείρους se opone a la clase de los ricos, explotada y en proceso gradual de empobrecimiento. Empero, esta última, la de los antiguos terratenientes, posee unas virtudes ético-culturales que le vienen de casta y de las que carecen los miembros del demos, por más que se enriquezcan con nuevas actividades económicas, con el ejercicio de las τέχναι y del comercio ¹³.

El estudio de Walter Donlan sobre el vocabulario social ha demostrado que los identificadores sociales de tipo económico (lo mismo que los alusivos al nacimiento) del tipo εὐπορος, ἄπορος, πένης, etc., son raros hasta el siglo V, en el que adquieren gran importancia como módulos de medida social. Y

¹¹ *Rep.* 557 A-B.

¹² *Pol.* 1279b, 1280a.

¹³ Cf. Emilio GABBA, "La società ateniense del 'Vecchio Oligarca'", *Athenaeum* 66, 1988, pp. 5-10.

esto nos hace pensar que los primeros impulsos para el establecimiento del sistema democrático no pudieron venir exclusivamente de las diferencias de nivel económico. Siendo la polis, en la que el régimen democrático tiene su asiento, una creación de la sociedad arcaica en su totalidad, se plantea el problema de cómo imaginarse esa sociedad. Frente a la concepción gentilicia y piramidal de autores ya clásicos como Glotz y más recientes como A. Andrewes¹⁴ o W.G. Forrest¹⁵, los estudios de D. Roussel¹⁶ y F. Bourriot¹⁷ sobre la naturaleza de las φυλαί y φρατρίαι han postulado la inexistencia en Grecia de una organización gentilicia similar a la de Roma. El término γένος no es el equivalente de gens y en los siglos VI y V designa a los miembros de las casas reales o de corporaciones culturales llamados γεννήται. La unidad fundamental de la sociedad homérica y arcaica era el οἶκος, siendo las φρατρίαι y las φυλαί agrupaciones defensivas, difíciles de definir, en las que entraban por igual nobles y gentes del común. La línea de demarcación social no puede establecerse entre nobleza y demos, o entre clases poseedoras y clases desposeídas, sino entre libres y esclavos. Las diferencias entre los diferentes estratos de hombres libres no eran insalvables. Es más, la táctica militar de la falange, en la que la infantería substituye como arma de eficacia decisiva a la caballería, dio una importancia capital a la asamblea de hoplitas, a cuyas resoluciones ya venían recurriendo los poderosos en su pugna por imponerse a sus rivales. De esta manera, se institucionalizaría su poder. En una palabra, la organización social de los griegos, al carecer de las rígidas estructuras jerárquicas de la romana, con sus gentes dominantes, con sus clientelas y su tajante división entre patricios y plebeyos, favoreció el desarrollo de la democracia. Hacia el 600 a.C. en Atenas, Mitilene y Lesbos la asamblea tenía ya el carácter de una institución política con capacidad decisoria.

Pero esta teoría, que codifica, por decirlo así, Karl-Wilhelm Welwei¹⁸, aparte de dejarnos en la mayor oscuridad sobre la índole de la φυλή, de la φρατρία y de tantos puntos del derecho ático, no es en realidad necesaria para explicar el relativo igualitarismo o nivelación social de la sociedad griega de la época arcaica que se hallaría en los orígenes de la democracia. Ese igualitarismo se justifica mucho mejor con la teoría gentilicia comúnmente admitida.

Correspondiendo la propiedad de la tierra al γένος, las desigualdades económicas derivarían inicialmente del reparto de aquella, ya que, sin duda alguna, los mejores lotes se los reservarían los jefes de los clanes. Con todo, es-

¹⁴ "Phratries in Homer", *Hermes* 89, 1961, pp. 129-140, "Philochoros on phratries", *JHS* 81, 1961, 1-15.

¹⁵ *The emergence of Greek democracy*, London, 1966 (traducida por mí al castellano con el título de *La democracia griega. Trayectoria política*. Madrid, ed. Guadarrama, 1966).

¹⁶ *Tribu et cité. Étude sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*. Paris, 1976.

¹⁷ *Recherches sur la nature du genos. Étude d'histoire sociale athénienne - période archaïque et classique*, I-II, Paris, 1976.

¹⁸ "Adel und Demos in der frühen Polis", *Gymnasium* 88, 1981, 1-23.

tas desigualdades se acrecentarían hasta extremos insoportables con la invención de la moneda y el desarrollo de prácticas usurarias. En este momento es donde se debe situar la transición de un sistema de propiedad comunal, la del γένος, a un sistema de propiedad familiar e individual. Al no ser la propiedad de la tierra enajenable, era el producto de ésta la única garantía para el acreedor y de ahí la situación de los ἐκτῆμοροι en que caían los miembros del genos insolventes y la esclavitud por deudas que afectaba a los integrantes de los ὄργεῶνες no encuadrados dentro del sistema gentilicio. El tránsito de una economía natural a una economía monetaria produjo esas tensiones sociales que la reforma de Solón pretendió resolver. La separación entre libres y esclavos ya no se establecía entre connacionales y extranjeros, sometidos o comprados, sino también entre acreedores y deudores insolventes, reducidos a la esclavitud o a un estado de servidumbre rural por el impago de sus deudas.

Y ésta fue la situación a la que Solón (ca. 594) tuvo que hacer frente al asumir el encargo de darle una solución satisfactoria para todos. Al estado crítico a que la codicia y los desafueros habían conducido a Atenas Solón lo denomina δυσνομίη (3, 31). A ésta le contraponen la εὐνομίη o 'buena ordenación social' que sólo puede lograrse evitando la concentración del poder y la riqueza en unos pocos, asegurando la libertad de todos los ciudadanos con la supresión de la cuasi-servidumbre rural (σεισάχθεια) y de la esclavitud por deudas (μὴ ἐπὶ τοῖς σώμασι δανείζειν) y el establecimiento de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, fijando el νόμος pertinente. Pero es precisamente en la determinación de la igualdad en sus justos límites donde reside el *quid* de la εὐνομίη. Hay que impedir, como podrían querer los pobres una ἰσομοιρία, porque eso supondría equiparar a los ἐσθλοὶ con los κακοί. Honores y poder político se deben repartir equitativamente con las cargas, porque así lo exige la δίκη; y de ahí el establecimiento de las cuatro clases censitarias y la constitución timocrática diseñada por el genio político de Solón. La ἀρετή para él residía en la justicia orientada hacia el equilibrio social.

En la obra política de Solón y en su pensamiento, expuesto en sus elegías, destacan algunos puntos que se habrían de convertir andando el tiempo en los *Schlagwörter* o lemas de la ideología oligárquica: el concepto, ya mencionado, de εὐνομία o buena ordenación, al que los demócratas opondrían el de ἰσονομία, y cierta correlación entre las nociones de mérito, riqueza y justicia que le aproxima el pensamiento de Hesíodo. Para Hesíodo, en efecto, la ἀρετή viene a confundirse con la riqueza, o mejor dicho, con un enfoque parecido al de la moral protestante, según la describiera Max Weber, la riqueza es la manifestación visible de la ἀρετή, ya que Zeus concede la riqueza a quien cumple con dos preceptos suyos, el trabajo, cuya necesidad la fundamenta el mito de Prometeo (*Erg.* 42-105) y la justicia, que es el νόμος dado por Zeus (v. 276) a los hombres, superando la ley del más fuerte imperante en el mundo animal.

Solón no había empleado el adjetivo ἴσος, ni ningún compuesto con él para calificar sus leyes. Refiriéndose a ellas dice θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καγαθῷ. ἔγραψα (24, 18) en clara alusión a una igualdad relativa o geomé-

trica y no a una igualdad absoluta o aritmética. Para la noción, pues, de 'igualdad ante la ley' a la que alude evidentemente el contexto anterior, Solón no empleó el término *ισονομία* cuya primera aparición corresponde al Harmodio, el conocido escolio ático (cf. *ὄτις τὸν τύραννον κτανέτην ἰσονόμους τ' Ἀθήνας ἐποίησάνην*), en la forma adjetival *ἰσόννομος*, que define Hesiquio como *ἰσομερής (ἰσόννομον· ἰσομερές)*, en clara alusión a la igualdad aritmética rechazada por Solón. Se ha discutido mucho el significado primitivo del abstracto, dividiéndose las opiniones de los filólogos entre quienes lo ponen en relación directa con *νέμειν (ἰσόννομος 'lo repartido por igual'*, en referencia primero a una redistribución equitativa de tierras, es, decir, a un *γῆς ἀναδασμός*, y secundariamente puesto en relación con *νόμος* con el significado de 'igual ante la ley') y la de quienes lo estiman un derivado secundario de *νόμος*, como recientemente Peter Frei¹⁹, cuyo parecer compartimos plenamente. Si Solón había rechazado la *ἰσομοιρία* (fr. 23,21 D.), es lógico pensar que sobre el modelo de esta palabra y el de *εὐνομία* se creara el abstracto *ἰσονομία*²⁰ sobre el adjetivo ya existente *ἰσόννομος*. En contra de la opinión de Viktor Ehrenberg²¹, que ve reflejarse en el lema de *ἰσονομία* las pretensiones de los nobles a la igualdad de poder ante la tiranía, nos parece más probable la de Peter Frei que la considera el *Schlagwort* de la facción de Clístenes frente a sus oponentes aristocráticos para significar que la *εὐνομία* soloniana resultaba ya insatisfactoria y que en el futuro todos deberían tener igual participación en el gobierno.

Si por *ἰσονομία* se entendió desde un primer momento también la igualdad ante la ley, es algo que puede postularse a título de hipótesis. Los textos, sin embargo, emplean el término en los inicios de su andadura histórica con el significado de 'igualdad de participación política', con un progresivo desplazamiento semántico hacia la preponderancia del primer miembro en el sentido global del compuesto. En Heródoto (III 80,6) *ἰσονομία* designa el gobierno del pueblo (*πλήθος ἄρχον*), equivaliendo a *δημοκρατία*. En esta acepción lo emplea precisamente Otanes en el célebre debate de las tres constituciones, mencionando como rasgos característicos suyos el sorteo de las magistraturas, la rendición de cuentas de los magistrados y el público debate de los asuntos de gobierno (*βουλευματα ἐς τὸ κοινόν*). Heródoto, pues, entiende por *ἰσονομία* no ya la mera igualdad ante la ley, sino la igualdad de participación en el estado y el poder. En estrecha relación con *ἐλευθερία* (III 142, 3 s., VI 123,2) implica, por un lado, la *ἰσηγορίη* (V 78) y por otro la *ἰσοκρατίη* (V 92) en viva oposición con la tiranía.

En este corrimiento semántico del término a enfatizar la igualdad se refleja vivamente la función movilizadora de la ideología democrática. La *ἰσονο-*

¹⁹ "ISONOMIA. Politik im Spiegel der griechischen Wortbildungslehre", *MH* 38, 1981, 205-219.

²⁰ Art. cit., p. 218.

²¹ *RE*, Suppl. VII, 1940, s.v. "Isonomia", col. 295.

mía será la consigna de las clases censitarias inferiores solonianas (los θῆτες y los ζευγῖται) en su pugna por obtener el acceso a las magistraturas superiores que se vería satisfecha con la reforma de Efiltes. Una importante excepción a esta corriente de igualitarismo la representa el Pericles del *logos epitaphios* tucidideo (II 34-46). Para él, los atenienses cuyo sistema de gobierno recibe el nombre de δημοκρατία por atender al beneficio de los más, no sólo tienen igualdad ante la ley, sino igualdad de oportunidades, sin que los condicionamientos de linaje o de fortuna obstaculicen el reconocimiento de los méritos personales, lo que supone que la absoluta igualdad (τὸ ἴσον) sólo se les garantice πρὸς τὰ ἴδια. En la vida pública (πρὸς τὰ κοινά) es la valía personal y sus merecimientos lo único que cuenta. Y de la misma manera que los atenienses hacen un uso correcto de la igualdad que su régimen político les ofrece, tampoco abusan de la libertad que les permite tanto en su vida pública como privada. Libertad para ellos no significa libertinaje, es decir, la exención de toda autoridad o cortapisa moral. Son obedientes a las leyes, respetuosos con su sentido del deber y disciplinados con sus magistrados.

Con todo, esta concepción aristocratizante de la ἰσονομία a la muerte de Pericles resultó en exceso restrictiva y conservadora. La noción de lo justo y la noción de igualdad se asocian progresivamente hasta hacerse casi sinónimos τὸ ἴσον y τὸ δίκαιον. Los compuestos como ἰσοψηφία, ἰσοτιμία y los nombres propios en Iso- (a comienzos de siglo, por una curiosa paradoja, sólo está atestiguado el del rival de Clístenes, Iságoras) se ponen de moda. Si el defecto propio de la tiranía era la πλεονεξία y la φιλοτιμία, la codicia y la ambición, las virtudes propias del régimen democrático serían ἡ τοῦ ἴσου τιμή (que contrapone precisamente Platón a la πλεονεξία, *Rep.* 359 C como lo justo) y la ἰσονομία. Pero, si la πλεονεξία entrañaba el πλεόν εἶχειν, la ἰσονομία implicaba el ἴσος νόμος que podría muy bien definirse como ἴσον εἶχειν. El adjetivo substantivado τὸ ἴσον y el abstracto ἰσότης (ya no se siente la necesidad de referirse al segundo miembro) reemplazan al viejo término ἰσονομία como *slogans* de la democracia radical en los últimos años del siglo V. La evolución puede seguirse muy bien en el teatro eurípideo. En la respuesta de Teseo en *Los suplicantes* al heraldo tebano que pregunta por el τύραννος de Atenas, se le corrige advirtiéndole que la ciudad es ἐλευθέρη, que no la gobierna un solo hombre sino el demos con relevo anual en el poder, precisando como el Pericles tucidideo οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδοῦς τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χάρι πένης ἔχων ἴσον vv. 403-8). En cambio, la Yocasta de *Las fenicias* hace ante Eteocles una encendida apología de la Isotes frente a la Philotimía:

... κείνο κάλλιον, τέκνον,
 Ἰσότητα τιμᾶν, ἢ φίλους ἀεὶ φίλους
 πόλεις τε πόλεσι συμμάχους τε συμμάχους
 συνδέει· τὸ γὰρ ἴσον μόνιμον ἀνθρώποις ἔφυ,
 τῷ πλέονι δ' ἀεὶ πολέμιον καθίσταται
 τοῦλασσον ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται (vv. 535-540).

La Igualdad, con mayúscula, crea vínculos de unión entre las ciudades. Lo

igual (τὸ ἴσον) es lo único estable entre los hombres. Lo que tiene más (τὸ πλεόν) provoca siempre la enemistad de lo que tiene menos.

Si la institución de la estrategia había introducido un principio aristocratizante en la democracia ateniense y aristócratas fueron los grandes líderes, el acceso al escenario de la política de un nuevo tipo de demagogos a la muerte de Pericles dio un nuevo impulso a las tendencias igualitaristas. Se pone en duda, cuando así conviene, la creencia en las virtudes hereditarias de la φύσις. Sófocles dice que con frecuencia un ἔσθλός no nace de εὐγενεῖς, ni un κακός de ἄχρειοι (fr. 606 N²). Eurípides afirma que muchos εὐγενεῖς son κακοί (fr. 551 N²) y manifiesta sus dudas sobre el criterio para distinguir la εὐγένεια, pues los de natural valeroso y justo, aunque nazcan esclavos, son más nobles que los de buena cuna. Se invierte la aplicación de los epítetos socio-políticos creados por la aristocracia, sin necesidad de crear un contravocabulario. Así, Lisias en el *Contra Eratóstenes* llama a la mayoría prodemocrática ἄνδρες ἀγαθοί y a la minoría oligárquica ὀλίγοι καὶ πονηροί (XII 75). Tilda a los Treinta de πονηροί y πονηρότατοι y a los líderes democráticos de ἄνδρες ἄριστοι (XII 5). Al δικαστής le designa como πολίτης χρηστὸς καὶ δίκαιος (XIV 4). Se invierte, asimismo, la escala axiológica normal para halagar el orgullo del común, como en el discurso de Cleón en el debate sobre Mitilene (Thuc. III 37,3-5), en la versión; sin duda sesgada, de Tucídides. La ἀμαθία μετὰ σωφοσύνης del demos es más útil que la δεξιότης μετὰ ἀκολασίας y los φαυλότεροι administran mejor las cosas que los ξυνετώτεροι.

Con todo, la propia inversión de los epítetos socio-políticos y de la escala axiológica normal son signos evidentes de su vigencia. Como ya se ha observado repetidas veces, la democracia ateniense hizo suyos los ideales aristocráticos, transfiriéndolos del marco del linaje y del individuo a la esfera más amplia de la polis. Pero la práctica de las virtudes competitivas en la política exterior entraba en viva contradicción con los ideales de la ἐλευθερία y de la ἰσονομία que la democracia ateniense predicaba de puertas adentro. Fue entonces cuando entró en juego la función justificadora de la ideología para atribuir, en una especie de círculo vicioso, la superioridad de los atenienses sobre los restantes linajes griegos a la superioridad de su constitución y, a su vez, la superioridad de su constitución a la superioridad de los atenienses como pueblo sobre los bárbaros y los restantes helenos.

Al primer argumento ideológico recurre, con mal encubierto orgullo patriótico, el Pericles tucidideo del *logos epitaphios*. Al segundo, una figura muy allegada al político, la Aspasia del *Menéxeno* platónico. Pero ya antes se encuentran, aquí y allá esparcidos, asertos que no dudaríamos en calificar de racistas, si fuera adecuado el lenguaje moderno para la calificación de los antiguos hechos. La Fedra eurípidea no desea otra cosa para sus hijos sino el que puedan habitar en la ilustre ciudad de Atenas "libres y florecientes en sinceridad" (*Hipp.* 421 ss.) y Jon, otro de los personajes del trágico, que desconoce a su madre, quisiera que ésta fuera una ateniense para tener innata en su ser por vía materna la παρρησία ática. Se daba por supuesto que el ejercicio de

la ἰσσηγορία a lo largo de las generaciones había desarrollado entre los atenienses, ricos y pobres, la virtud del 'todo decir', rasgo distintivo del hombre libre (Eur. *Phoen.* 421) y 'escudo del pobre' (Nicolóstrato, fr. 29 Kock), hasta el punto casi de hacerse inseparable de su manera de ser, como si fuera algo perteneciente a la herencia genética, cuya pérdida para el Sócrates del *Critón* hacía que la vida careciese de sentido²².

De corte ya netamente racista es la difusa noción de la autoctonía²³ ateniense que se encuentra, aunque desmitificada, hasta en autor tan sobriamente racional como Tucídides. Aludida de pasada por Eurípides (*Ion* 29, 589, 737) y Aristófanes (*Vesp.* 1076, *Lys.* 1082), la explícita con cierta amplitud Isócrates en su *Panegírico* (*Or.* IV 24). Habitamos la tierra –se jacta– sin haber expulsado a nadie, sin haberla ocupado desierta. No procedemos de una mezcla de muchas razas (ἐκ πολλῶν ἐθνῶν μιγάδες συλλεγόντες), sino que somos tan bien nacidos y de tan noble linaje que desde siempre venimos ocupando el mismo territorio αὐτόχθονες ὄντες. Elaborando estas nociones de dominio público y reproduciendo probablemente también genuino pensamiento pericleo, la Aspasia platónica justifica el régimen democrático de los atenienses por la naturaleza misma de las cosas, por la propia φύσις suya y de la tierra en que habitan. Para hacer el elogio fúnebre de los caídos –dice la amante de Pericles– hay que tocar tres puntos: la nobleza de su linaje o buena casta (εὐγένεια), su crianza y educación (τροφή καὶ παιδεία) y sus acciones (τῶν ἔργων πρᾶξις). La εὐγένεια, por descontado, les viene a los atenienses de su pureza racial, de la homogeneidad de origen. En las demás ciudades, compuestas de hombres diferentes y desiguales, hay constituciones anómalas que reflejan en sus leyes e instituciones esas diferencias de *status* personal: unos son siervos, otros son amos. “Nosotros, en cambio –prosigue diciendo– habiendo nacido hermanos de una sola madre (*scil.* la tierra del Ática), no pretendemos ser amos ni esclavos los unos de los otros; antes bien, la igualdad de linaje (ἰσηγορία) nos fuerza a buscar en la ley la igualdad política (ἰσονομία) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y de la sabiduría”.

Los dos pilares que sustentan el edificio de la democracia ateniense, la ἐλευθερία y la ἰσονομία, se basan a su vez en la ἰσηγορία en la igualdad de nacimiento. Los tres *Schlagwörter* de la revolución francesa –Liberté, Egalité, Fraternité– tuvieron, pues, su más remoto antecedente en la Atenas de los siglos V y IV a.C. Sólo que con una importante salvedad. Según la ideología de la democracia ateniense, los tres requisitos del régimen sólo podían darse en un pueblo que, como el suyo, hubiera nacido de la misma tierra que ocupaba y hubiese conservado a lo largo de los siglos su pureza racial. Una condición incumplible y que hacía del pueblo ateniense un *unicum*. Sobre este telón de

²² Sobre éstas y otras cuestiones afines, cf. L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*. Madrid, 1982, pp. 48-51 y Domingo PLACIDO, “La proyección ideológica de la democracia ateniense”, *Estudios de la Antigüedad* 1, Univ. Autónoma de Barcelona, 1984, pp. 7-21.

²³ Sobre esta noción, cf. Vincent J. ROSIVACH, “Autochthony and the Athenians”, *CQ* 37, 1987, 294-306.

fondo se comprende la importancia del mito del Protágoras platónico que hace extensiva a todo el género humano la conveniencia de la democracia, al cimentarla en la dimensión cívica del hombre, basada en el cultivo de las virtudes cívicas del αἰδώς y de la δίκη, cuyo germen mandó repartir Zeus en todos los hombres por igual. Pero sobre este tema, que de por sí merece un comentario detenido, no es ésta la ocasión de hablar.