

Las primeras justificaciones griegas de la democracia

Luis Gil

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Las primeras justificaciones de la democracia adelantadas por el pensamiento político griego son: la del siracusano Atenágoras (Thuc. VI 39), la de Aspasia en el *Menéxeno* (236D-249A) y la de Protágoras en el diálogo platónico del mismo nombre (320A-322D). Genuinamente democrática la primera, basada en el sentido común (entre todos se ven mejor las cosas), la de Aspasia es claramente aristocratizante y racista. Sólo en la autóctona Atenas, que a lo largo de los tiempos ha mantenido su *εὐγένεια* sin mezclarse con otros pueblos, se da la *ἰσογονία* necesaria para la *ἰσονομία* y la *ἐλευθερία* de los ciudadanos. Esto les permite elegir para el gobierno al mejor de todos. La democracia, así concebida, en realidad es una aristocracia con el consentimiento del pueblo. Aspasia generaliza el juicio de Tucídides (II 65, 9-10) sobre el liderazgo de Pericles. En cambio, el mito del *Protágoras* hace extensiva al género humano entero la posibilidad del régimen democrático, porque Zeus ha repartido por igual entre todos los individuos el sentido de *αἰδώς* y el de *δικη*, cuando el hombre se ha elevado al grado de ciudadano, el más alto de su evolución biológica y cultural.

PALABRAS CLAVE

Democracia, pensamiento político, ideología.

ABSTRACT

Greek political thought advanced its first justifications of democracy through Athenagoras of Syracuse (Thuc. VI 39), Aspasia in the *Menexenos* (Plat. *Men.* 236A-249A) and Protagoras in the Platonic dialogue with the same title (320A-322D). While Athenagoras' common sense approach (issues are best grasped collectively) is genuinely democratic, the Aspasia's one shows an aristocratic and racist penchant. *ἰσονομία* and *ἐλευθερία*, both based in *ἰσογονία*, allowing citizens to choose the best men for government, are only to be found in 'autochthon' Athens, which has been able to preserve its *εὐγένεια* in the course of time. According to this view, democracy is actually a sort of aristocracy based on the consent of people. Aspasia generalizes Thucydides' judgement on the leadership of Pericles. On the other hand, the myth of Protagoras extends the possibility of a democratic system to all human kind, for Zeus has distributed *αἰδώς* and *δικη* in equal shares among every individual, when men attain the level of citizens, the highest of their biological and cultural evolution.

KEY WORDS

Democracy, political thought, ideology.

Quisiera con este trabajo culminar una serie de estudios que he dedicado a la ideología de la democracia ateniense (en 1989, 1995, 1996, 1997, 1999, 2001) ocupándome de la que a mi juicio es la fundamental de las tres funciones que cumplen las ideologías, a saber, la de justificar las instituciones existentes, legitimando al gobierno o al grupo que ocupa el poder, una vez que lo ha alcanzado y se ha consolidado en su ejercicio. Las otras dos, la movilización a la acción política, jugando con los miedos y esperanzas de la gente mediante eslóganes o 'ideas-fuerza' y el establecimiento de un sistema de categorías o casilleros mentales para contemplar, interpretar y organizar a su través la realidad, creo haberlas considerado ya suficientemente en los trabajos anteriores.

Dicho esto, antes de entrar en faena, se impone reconocer que en la abundante literatura conservada de la Atenas de los siglos V y IV a.J. C. cuesta trabajo encontrar una defensa o una justificación de la democracia. En su mayoría los historiadores y los filósofos —baste recordar al Viejo Oligarca, a Sócrates, a Jenofonte, a Platón, a Aristóteles— se mostraron muy críticos con sus supuestos básicos y los defectos de su funcionamiento¹. De hacer, pues, caso a la documentación histórica, resulta inexplicable la perenne fidelidad de los atenienses a este sistema de gobierno, salvo las contadas ocasiones (en 411, 404, 322 y 317 a.C.) que atentaron contra él para restablecerlo inmediatamente. Ahora bien, la imagen reflejada en los textos es un puro espejismo, cuyo origen se debe a la índole de éstos y a la de los problemas en ellos debatidos. Todas nuestras fuentes son de origen aristocrático, lo que condiciona evidentemente el enfoque y la valoración de los hechos. Walter Donlan (1978: 96-111) hace años realizó un elenco de términos socio-políticos desde el epos hasta finales del siglo V, cuya distribución en grupos semánticos y ulterior cotejo permite concluir que la terminología socio-política del ático clásico es una creación de la aristocracia con la finalidad propagandística 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 del gobierno. Esto es bien visible en ese *topos* tucidideo de que la democracia, en su forma genuina, en realidad no es sino un gobierno de los mejores, una ἀριστοκρατία en suma, con el visto bueno del pueblo. Al menos eso valía para el liderazgo de Pericles que «de palabra fue una democracia, pero de hecho el gobierno del primer varón» (II 65, 9-10).

Al talante *sui generis* de los autores, se han de añadir los condicionamientos impuestos por la materia de su escritura y las convenciones del género. Los historiadores centran su atención en las guerras y en sus efectos destructivos sobre la sociedad y la moral, es decir, en lo anormal, en lo noticiable, digamos empleando un término periodístico. Los oradores se ocupan de casos políticos o privados concretos y sus alusiones a los principios de

¹ Una excelente visión de conjunto en el capítulo «The Athenian Democracy and its Critics» en A. H. M. Jones, 1957: 41-47.

la democracia son dichos de pasada que no desarrollan un pensamiento sistemático. El drama ático divide sus funciones: la tragedia acapara las *laudes Athenarum* sirviéndose del mito y la comedia asume en exclusiva la crítica a la praxis política cotidiana. El pensamiento político del siglo V a. C., más que en problemas de fundamentación, se ocupó de establecer una tipología de las formas de gobierno y hacer la σύγκρισις o valoración comparativa de las mismas.

Comencemos por estos primeros escauceos de teoría política. El primero de ellos, evidentemente influido por la sofística, corresponde a Heródoto (III 80-82), que presenta a Otanes, Megabixos y Darío discutiendo sobre la futura gobernación de Persia después de haber acabado con el régimen de los magos. El primero rechaza la monarquía por carecer de control (τῆ ἕξεστι ἀνευθύνῳ ποιέειν τὰ βούλεται, III 80,3) y opta por el gobierno de la masa (πλήθος), al que da el viejo nombre de isonomía (ἰσονομία, III 80,6). Megabixos, a su vez, prefiere la oligarquía (ὀλιγαρχίη), para no incurrir en la ὕβρις de la muchedumbre (ὄμιλος) por evitar la del tirano. El tirano sabe lo que hace, la masa no². Darío, por el contrario, se inclina por la monarquía, porque no puede haber nada mejor que el varón mejor de todos (III 82,1). A Heródoto le faltó añadir un cuarto tipo de organización política, la ausencia de gobierno o anarquía (ἀναρχίη), precisamente el que, viéndose rechazada su propuesta, pidió Otanes para él y para los suyos, al no querer mandar ni ser mandado (οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω, III 83,3), un privilegio que desde entonces, dice Heródoto, se vino respetando para su clan en Persia.

Esta tripartición de los sistemas de gobierno es la canónica. El Sócrates jenofonteo (*Mem.* IV 6, 12) admite tanto en la monarquía, como en la oligarquía, una forma buena y otra mala, que respectivamente llama βασιλεία y τυραννίς, ἀριστοκρατία y πλουτοκρατία. El rey gobierna con el asentimiento de los ciudadanos (ἐκόντων τῶν ἀνθρώπων) y de acuerdo con las leyes de la ciudad; el tirano a su arbitrio en contra de las leyes y del interés de los ciudadanos. La aristocracia elige a los gobernantes entre los que cumplen con las normas establecidas, la plutocracia ἐκ τιμημάτων. Para la democracia, en cambio, no establece esa dicotomía. Convencido como está de que gobernares una τέχνη, y de que como tal requiere el conocimiento, rechaza que el poder pueda entregarse al vulgo ignaro. Como sistema de gobierno, la democracia siempre es el peor de todos. La teoría posterior del cíclico turnarse de las constituciones conforme van degenerando con el tiempo arranca de estas primitivas especulaciones.

Una importante excepción en el pensamiento político de la época representa el discurso puesto por Tucídides (VI 39, 1-2) en boca del siracusano Atenágoras, que contiene un concepto integrador de la democracia con su correspondiente justificación, por desgracia insuficientemente explicitada. Por su brevedad merece la pena traducirlo por extenso.

² ὀμίλου γὰρ ἀρχηίου οὐδέν ἐστι ἀξυνετώτερον οὐδὲ ὕβριστότερον (III 81).

Se dirá que la democracia no es un régimen inteligente ni equitativo, y que los que tienen el dinero son los más capacitados para gobernar mejor. Pero yo digo, primero, que el nombre de 'pueblo' se da a la totalidad y el de oligarquía a una parte; luego, que los mejores guardianes del dinero son los ricos y los que mejor deliberan son los inteligentes, pero que los que juzgan mejor tras escucharlos son los más, y que estas tres clases de un modo parecido tienen igualdad de participación en su totalidad y singularmente. En cambio, la oligarquía da participación en los peligros a los más, pero de las cosas provechosas no sólo se lleva la mejor parte, sino que las arrebató y se las queda en su totalidad³.

No puede decirse más con menos palabras. Por δῆμος en el compuesto δημοκρατία no debe entenderse, sostiene Atenágoras, la masa, la muchedumbre (ὄμιλος, πλῆθος), como Heródoto o Sócrates en los ejemplos anteriores, sino la ciudadanía entera (δῆμον συμπᾶν ὀνομάσθαι), en tanto que la oligarquía sólo designa una parte de la misma. En la democracia hay igualdad de participación en las deliberaciones y en las tomas de decisión (ἰσομοιρεῖν) y por tanto el estado se beneficia de la intervención de todos en el gobierno. Los ricos son los mejores guardianes del dinero, los inteligentes presentan las mejores propuestas y quienes mejor las juzgan tras oírlas son οἱ πολλοί, los más. Como puede observarse, Atenágoras da al pueblo en su conjunto una capacidad de juicio que tanto Heródoto como el Sócrates jenofonteo, por considerarlo parcialmente, le negaban. Y aunque a primera vista parezca que semejante justificación de la democracia se basa en un razonamiento de sentido común, como pueda ser el de que cuatro ojos ven más que dos, en el fondo de esta concepción subyace el principio del *homo mensura* y un perspectivismo al modo orteguiano que considera que sumando el conjunto de visiones parciales se abarca el panorama en su totalidad.

Pasemos ahora a considerar un tipo de literatura de aparato donde quizá se pueda encontrar algo de lo que buscamos. Me refiero a los panegíricos de Atenas que se encuentran fundamentalmente en los λόγοι ἐπιτάφιοι, o discursos fúnebres pronunciados en el sepelio de los caídos en la guerra⁴. Retórica de ocasión todos ellos, rebosan de falsedades y tópicos mitológicos que les quitan credibilidad y rigor teórico, con dos importantes excepciones: el que en boca de Pericles pone Tucídides (II 35-46) y la excelente parodia que atribuye Platón en el *Menéxeno* (236D-349A) a Aspasia, que muestra influjos evidentes del primero. El Pericles tucidideo no indaga en los fundamentos del régimen de Atenas, se limita a dar su definición, a describir sus efectos tanto en los modos de vida (ἐπιτήδευσις), como en el carácter de los ciudadanos (τρόπος), y a con-

³ Obsérvense las coincidencias y las diferencias con las palabras de Cleón (Thuc. III 37, 3-5), para quien la ignorancia unida a la prudencia del demos es más útil que la δεξιότης μετὰ ἀκολασίας y los más lerdos administran mejor las cosas que los más inteligentes.

⁴ Sobre este tipo de literatura, cf. Nicole Loraux, 1993², y Ana M^a. Jorquera, 1991.

traponerlos veladamente a los del régimen político espartano. Y sobre todo ello conviene hacer unas cuantas precisiones. En primer lugar sobre la definición, claramente restrictiva, del régimen político ateniense (II 37), cuyo nombre de δημοκρατία, se nos dice, procede de regirse no en beneficio de unos pocos (διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους), sino de 'algunos más' (ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν). Ahora bien, ¿por qué no se alude al δῆμος como totalidad, empleando πάντας como hubiera hecho el siracusano Atenágoras o bien τοὺς πολλοὺς como hubieran preferido decir los demagogos que le sucedieron en el poder, rehuyendo el término πλῆθος por sus asociaciones despectivas?⁵. Se refiere (*ibid.*) el prócer a la ἰσονομία⁶ ante la ley en los asuntos privados, pero reconoce que en los públicos la ἀξίωσις o valoración de los individuos depende de su ἀρετή y hace hincapié en que la ἐλευθερία⁷ en la vida pública y privada, no va reñida con la obediencia al poder ejecutivo y con el respeto a la ley διὰ δέος (II 37,3). Frente al desprecio de la riqueza, propio de los aristócratas empobrecidos desde la época de Teognis, sorprende aquí el positivo aprecio de ésta, aunque no como motivo de jactancia, sino como oportunidad para la acción⁸. A ello se une el menosprecio de la pobreza, cuando procede de la desidia o la indolencia (II 40), lo que nos induce a plantearnos maliciosamente la duda de si en esos πλείονες de la definición sólo se incluyen los ricos de nacimiento y los que con su trabajo han logrado hacerse con un peculio moderado, es decir, una incipiente clase media, excluida la turba amorfa de los θῆτες. No olvidemos que en último término no es Pericles quien está hablando sino Tucídides, el transmisor de sus palabras.

Afirma el político como un axioma (II 40, 1-2), sin dar ninguna explicación, que los atenienses son los únicos griegos capaces de entender de sus asuntos propios y de política, y los únicos también que no llaman ἀπράγμων, es decir, discreto o no entrometido, a quien no se ocupa de ésta como los demás helenos, sino ἀχρεῖος, hombre de nula utilidad⁹. Proclama con arrogancia la superioridad de la constitución de los atenienses sobre todas las demás, calificándola de modelo (παράδειγμα II 37, 1) y de educadora de

⁵ Sin llegar a la rígida división dicotómica entre los 'ricos' y el demos, integrado por los πένητες, δημόται, o simplemente χείρους del Viejo Oligarca (*cf.* E. Cappa, 1988: 5-10), se trasluce aquí una visión reduccionista de la democracia de signo timocrático (*cf.* Jennifer T. Roberts, 1984: 355-69) que prelude la noción de clase media (*cf.* Jacqueline Romilly, 1987: 1-17).

⁶ No se trata de un compuesto de rección formado sobre νέμειν, sino más bien de una formación análoga sobre los compuestos en -νόμος y -νομία, especialmente sobre εὐνομία, el eslogan de los oligarcas, *cf.* P. Frei, 1981: 205-219.

⁷ La libertad en su origen es un concepto de derecho privado y derecho internacional. Los hombres son libres o esclavos, los pueblos también, según vivan de acuerdo con sus propias leyes, o estén sometidos a otros. El descubrimiento de la libertad en la esfera privada destaca a Atenas entre las demás ciudades griegas. Desde el primer punto de vista, *cf.* los estudios de H. Diller, 1971: 464-481 y K. Raaflaub, 1985.

⁸ Esta actitud implica: disposición al riesgo y espíritu emprendedor (τολμᾶν), conocimiento del deber, pun-donor en el combate y espíritu de sacrificio hasta la muerte por su ciudad (*cf.* Jens-Uwe Schmidt, 1983: 294-305).

⁹ Sobre la antinomia *apragmosyne/polypragmosyne* los estudios clásicos son los de W. Nestle, 1968: 374-86 y V. Ehrenberg, 1947: 44-67. Se han ocupado del tema K. Dienelt, 1953: 94-104, K. Kleve, 1964: 83-88, A. W. H. Adkins, 1976: 301-27, J. W. Allison, 1974: 157-53 y D. Lateiner, 1982: 1-12.

la Hélade (τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν II 41). La afirmación al comienzo del discurso (II 36, 1) de que siempre habitaron la tierra del Ática los mismos pobladores a lo largo de las generaciones y se la entregaron por su virtud siempre libre a sus descendientes, equivale al reconocimiento implícito de la pureza étnica de los atenienses, que jamás dejaron de ser οἱ αὐτοί, ellos mismos. Implica también una velada alusión a su autoctonía, parecida a la de los capítulos prologales de su obra (I 2,5), en los que se hace constar que el Ática por la aridez de su suelo permaneció al abrigo de invasiones y siempre tuvo la misma población. Y aunque el sobrio racionalismo de Tucídides no se decida a mentarla por su nombre, inexistente por lo demás como tal sustantivo abstracto en griego, está operando aquí con una noción básica de la democracia ateniense.

En el Ática, a diferencia de lo ocurrido en el Peloponeso, en Tesalia, en Creta y en otras partes a raíz de la invasión dórica, no había castas de dominadores ni vencidos y esto les hizo a los atenienses concebirse como αὐτόχθονες, es decir, como procedentes de la propia tierra que habitaban¹⁰. Más que de una idea clara y distinta se trataba de una noción, vaga y difusa, de una convicción irracional hundida en lo más profundo del imaginario colectivo. «L'autochtonie –dice Nicole Loraux 1993²: 173)– est le mythe athénien par excellence: son évocation vise toujours à rabaisser les autres Grecs, en une victoire imaginaire de l'un sur les autres et du vrai sur le faux». Y si escasean los textos que la explicitan, son relativamente abundantes las referencias a la misma. En el teatro hay algunas alusiones de pasada a la misma en el drama de Eurípides (*Ion* 29, 589, 737) y en la comedia aristofánica (*Vesp.* 1076, *Lys.* 1082). La desarrolla con cierta amplitud Isócrates en su *Panegírico* (*Or.* IV 24). Habitamos la tierra, dice, sin haber expulsado de ella a nadie, sin haberla ocupado desierta. No procedemos de una mezcla de muchas gentes¹¹, sino que hemos nacido tan bien y tan noblemente que siempre la hemos ocupado siendo autóctonos. Y añade con un racismo hiriente: somos los únicos helenos que podemos llamar a nuestra tierra nodriza, patria y madre.

Es precisamente en un texto platónico –el λόγος ἐπιτάφιος que Sócrates atribuye a Aspasia en el *Menéxeno* (236D-249A)– donde se desarrollan sistemáticamente las implicaciones políticas de la autoctonía ateniense, se explicita la vertiente oculta del pensamiento del Pericles tucidideo y se dilucidan los principios básicos del sistema de gobierno. De su relación con el gran discurso del político no cabe dudar, ya que el propio Sócrates le advierte a Menéxeno al comienzo del diálogo (236 A) que Aspasia compuso su discurso pegando (περιλείμματ' ἅττ' ἐξ ἐκείνου συγκολῶσα) retazos del de Pericles. También se deja claro cuál va a ser la base de toda la argumentación, cuando se afirma: «esta tierra parió a los antepasados de éstos y a los nuestros» (237 E).

¹⁰ Sobre la 'autoctonía', cf. V. J. Rosibach, «Autochthony and the Athenians», *CQ* 37 (1987) 294-305.

¹¹ ἐκ πολλῶν ἐθνῶν μιγάδες συλλεγέντες.

Para hacer el elogio fúnebre de los caídos, la amante de Pericles sostiene (237A-B) que 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). Por descontado, la εὐγένεια les viene a los atenienses del haber nacido de una tierra θεοφιλῆς, cuyo dominio los propios dioses se disputaron. La crianza, de su constitución, ya que la constitución es la nodriza de los hombres y la constitución de los atenienses, a la que se ha venido a dar el nombre de δημοκρατία o gobierno del pueblo, en realidad, es un gobierno de los mejores con el visto bueno del pueblo¹² que pone el poder y los cargos públicos en manos de los que parecen ser mejores, sin que nadie, a diferencia de lo que ocurre en otras partes, sea excluido de su desempeño por la debilidad, pobreza o ignorancia de sus padres (238C-D). Y la causa precisamente de esta organización política es la igualdad de origen (ἡ ἐξ ἴσου γένεσις). 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, tanto en las tiranías como en las oligarquías: unos son siervos y otros son amos. «Nosotros, en cambio, y los nuestros, dice Aspasia, habiendo nacido hermanos de una sola madre (*scil.* la tierra del Ática) no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros; antes bien, la igualdad de linaje (ἰσογονία) nos fuerza a buscar en la ley la igualdad jurídica (ἰσονομία) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y de la sabiduría» (239 A). Si el Pericles tucidideo mencionaba como pilares de la democracia la ἰσονομία y la ἐλευθερία, la Aspasia platónica descubre la base sobre la que ambos reposan en la ἡ ἐξ ἴσου γένεσις, que un poco más abajo denomina ἰσογονία sobre el compuesto ya existente de ἰσονομία. Si quisiéramos visualizar de alguna forma la democracia ateniense según la concibe Aspasia, diríamos que es un círculo inscrito en un triángulo isósceles cuya base es la ἰσογονία y cuyos lados son la ἐλευθερία y la ἰσονομία, lo que nos da, aunque en distinto orden, el lema de la república francesa, no *liberté, égalité, fraternité*, sino *fraternité, liberté, égalité*.

El régimen democrático, con su igualdad ante la ley y su sistema de libertades, según esta visión racista y restrictiva, sólo sería posible en un pueblo que reuniera las cualidades del ateniense: la buena casta y la igualdad de linaje conservadas a lo largo de los siglos sin mestizaje alguno. Ahora bien, la experiencia demostraba que ese supuesto sólo se daba en la autóctona Atenas. ¿Es que los beneficios de la δημοκρατία no podían extenderse a los demás? La experiencia histórica demostraba que había otras ciudades en Grecia que tenían un sistema de gobierno similar al ateniense y más aún, que Atenas se esforzó por exportar su organización política a todas las que formaron parte de su confederación. El mismo Pericles tucidideo decía que el régimen de su ciudad era un παράδειγμα y una παιδείυσις para la Hélade entera. Y una justificación de la democracia como

¹² ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία.

el sistema de gobierno propio del género humano, cuando éste ha rebasado su *status* biológico y alcanzado el grado superior de su evolución como ser cívico es la que se nos ofrece en el bello mito referido por el sofista Protágoras en el diálogo platónico del mismo nombre (*Protágoras* 320A-322D), sobre el que no me voy a detener por haberlo tratado por extenso en otra ocasión (1999).

Me voy a limitar ahora a hacer hincapié en algunos aspectos que entonces no puse de relieve suficientemente. Ante todo, que dicho mito resuelve de una manera satisfactoria la objeción que desde los sofistas a nuestros días han venido poniendo a la democracia sus enemigos, a saber, el supuesto de que el voto del experto en los negocios públicos, el del sabio o el del inteligente, tengan el mismo valor que el del inexperto, el ignorante o el necio. Zeus al ordenar a Hermes repartir entre los hombres por igual el αἰδώς y la δίκη les confirió a todos, también por igual, la perspicacia necesaria para discernir al más capacitado para las funciones de gobierno. Con esta sanción del dios guardián de la polis (πολιεύς), la democracia queda consagrada como el régimen propio del ser humano cuando ha alcanzado el grado supremo de la larga evolución que, de ser la criatura desvalida de sus comienzos, inerme, descalza y sin coberturas, le ha conducido a superar el estadio inventor de las técnicas de subsistencia, hasta elevarse a la categoría de ciudadano capaz de crear el orden social en que se enmarca la vida civilizada.

Y esto nos lleva a plantearnos una vez más el enigma de que fuera un antidemócrata declarado como Platón quien haya ofrecido en la historia del pensamiento griego las dos justificaciones más convincentes de la democracia, la de su Aspasia primero, que enmienda la plana al mismísimo Pericles, y la de su Protágoras después, que rodea de un aura casi religiosa a este sistema de gobierno. Pericles, en su versión tudididea, al cargar el énfasis en la ἰσονομία y en la ἐλευθερία del régimen ateniense no supo o no quiso encontrar el nexo de unión de ambos principios. Por lo demás, en la enumeración de las ventajas que su forma de regirse proporcionaba a sus conciudadanos incurre en una especie de círculo vicioso. Su constitución les hace a los atenienses superiores a los demás griegos, pero se han dado esa constitución precisamente por su superioridad. Aspasia logra zafarse de ese riesgo, y al otorgar un rango constituyente a la ἡ ἐξ ἴσου γένεσις, a la igualdad de nacimiento, es decir, a un hecho biológico, encuentra el nexo de unión entre la ἰσονομία y de la ἐλευθερία, que es a la vez su base sustentadora. Un hecho innegable, como el de proceder del mismo linaje, al predicarse del conjunto de los atenienses, sortea aspiraciones más peligrosas a la igualdad en otro orden de cosas, cuales son la riqueza o el poder político¹³. Y ese hermanamiento en el linaje les impide someter a la fuerza a sus conciudadanos y les impulsa a entregar las riendas del estado a los más capacitados para empuñarlas. Aspasia, haciendo suyo el juicio de Tucídides sobre el liderazgo de Pericles lo extrapola al pasado: «pues la propia constitución no sólo fue

¹³ Cf. Claude Mossé, 1987: 165-176.

entonces, sino también ahora, una aristocracia [...] llámela el uno democracia, y el otro lo que le agrade» (238C-D).

Con este enfoque, se comprende que mentalidad tan aristocrática como la de Pericles, el Olímpico, la de una hetera de alto copete como Aspasia, y por descontado la del exquisito Platón, no tuviera empacho alguno en justificar el régimen democrático. Pero tampoco así se logra hacerlo por entero, porque subsiste la duda de que el colectivo de los ciudadanos acierte siempre en la elección del ἄριστος πολίτης para las tareas del gobierno. Una duda que iba en aumento conforme crecía el convencimiento, como era el caso de Platón, de que el gobernar es una técnica como la del médico o la de cualquier otro profesional que exige unos conocimientos especializados. Desde este punto de vista, no encuentra fácil acomodo en el pensamiento platónico el mito de Protágoras. Para solventar esta dificultad se ha pretendido rebajar la altura filosófica de éste, recordando cómo al dársele la posibilidad de exponer sus ideas mediante razonamiento (λόγῳ διεξιέναι) o con un mito, el sofista elige la segunda opción, por ser χαριέστερον [...] λέγειν (320 C), lo que resta crédito a sus palabras. Pero esta argumentación no es concluyente, ya que implica tener resuelta a favor del λόγος la batallona cuestión de su relación con el μῦθος en Platón, cuando uno y otro están tan íntimamente imbricados que se complementan entre sí, como es por ejemplo el caso de la doctrina del alma o de la teoría del conocimiento.

Se ha pretendido asimismo encajar el mito del *Protágoras* en alguna de las clasificaciones realizadas en los mitos platónicos por Perceval Frutiger (1930: 180, 181), Carlos Escudero (1968: 282-284, 315), Geneviève Droz (1993: 17, 19-27), aceptada últimamente con matices por Marcos Martínez, Luis Miguel Pino y Germán Santana (1997: 24-25, 29-36)¹⁴. Según la terminología de Frutiger, que los divide en alegóricos, genéticos y paracientíficos (incluidos los escatológicos), el que nos ocupa sería genético; según la de Carlos Escudero, que los agrupa en escatológicos, cosmológicos y antropológicos, sería antropológico; y de acuerdo con la de Droz y los últimos autores citados, pertenecería a los relativos a la condición humana. Y de aceptar la clasificación, sugerida por Droz, de los mitos platónicos de acuerdo con lo que el filósofo pensaba de ellos, el nuestro sería de mero entretenimiento. Pero, como ya señalé en su momento, ninguna de estas casillas es lo suficientemente amplia para incluir la riqueza de temas del mito atribuido al sofista por el filósofo (una zoogonía, una antopogonía, una antropología y una sociología cultural).

Si se tiene en cuenta que todo mito, como decía Olimpíodoro¹⁵, aun dentro de su falsedad presenta una imagen de la verdad, la única explicación posible de su aparición en la obra platónica es la de su irónica atribución a Protágoras, un filósofo bien conocido en

¹⁴ Su clasificación es la siguiente: mitos cosmológicos, antropológicos, sociológicos, gnoseológico (sólo el de la caverna), imágenes o anécdotas mitológicas (la de los cisnes, la de Bóreas y la de las cigarras).

¹⁵ μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν.

Atenas por su agnosticismo religioso, lo que privaba de todo crédito al supuesto refrendo divino del régimen democrático. Pero, a pesar de todo, el problema de base sigue en pie. ¿Pudo el filósofo, dadas sus convicciones, componer *motu proprio* un mito que tanto apoyo daba a una constitución que tenía por errónea y perjudicial para el estado y el individuo? ¿Lo conocía de oídas y captaba su poder de seducción? Si esto fuera así, la única manera de prevenir al incauto lector de las sirenas del relato era ponerlo en boca de un sofista tan poco recomendable como el que aparece en el *Menéxeno*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADKINS, A. W. H., «Polupragmosune and 'Minding One's Own Business': A study in Greek social and political values», *CP* 71 (1976) 301-327.
- ALLISON, J. W., «Thucydides and πολυπραγμοσύνη», *AJAH* 4 (1979) 10-22; «Additional note», *AJAH* 4 (1979) 157-153.
- DIENELT, K., «Apragmosyne», *WS* 66 (1953) 94-104.
- DILLER, Hans, *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, hrsg. von Hans-Joachim Newiger und Hans Seyffert, München, 1971.
- DONLAN, Walter, «Social Vocabulary and its Relationship to Political Propaganda in Fifth-Century Athens», *QUCC* 27 (1978) 96-111.
- DROZ, Genèvieve, *Los mitos platónicos*, Barcelona, 1993.
- EHRENBERG, Victor, «Polypragmosyne: A Study in Greek Politics», *JHS* 67 (1947) 44-67.
- ESCUADERO, Carlos, S. I., «El mito platónico y su significado», *Perficet*, Segunda Serie 1 (1968), núms. 11-14, 244-345.
- FREI, P., «Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre», *MH* 38 (1981) 205-219.
- FRUTIGER, Perceval, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, 1930.
- GABBA, Emilio, «La società ateniese nel 'Vecchio Oligarca'», *Athenaeum* 66 (1988) 5-10.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis, «La ideología de la democracia ateniense», *CFC* 23 (1989) 39-50.
- , «La mentalidad democrática ateniense», *Helmantica* 45 (1995) 5-21.
- , «Sobre la raigambre griega del sistema democrático», *CFC (G)* (1996) 311-313.
- , «Isotes: comentario intertextual a Eur., *Ph.* 528ss.», en Ugo Criscuolo e Riccardo Maisano (eds.), *Synodia, Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1997, 357-363.
- , «El mito del Protágoras platónico y los fundamentos de la democracia», *Corona spicea in memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Universidad de Oviedo, 1999, 167-178.
- , «El tropos demokratikós: manipulación del lenguaje y efectos psico-sociales», *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, 1 (2001) 93-101.
- JONES, A. H. M., *Athenian Democracy*, Oxford, 1957, 41-47.
- JORQUERA, Ana María, *El logos epitaphios: historia y estructura de un subgénero literario*, tesis complementense, 1991, dactilografiada.
- KLEVE, K., «Ἀπραγμοσύνη and πολυπραγμοσύνη: Two slogans in Athenian Politics», *SO* 39 (1964) 83-88.
- LATEINER, D., «The man who does not meddle in politics. A Topos in Lysias», *CW* 76 (1982) 1-12.

- LORAU, Nicole, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, 1993².
- MARTÍNEZ, Marcos, PINO CAMPOS, Luis Miguel, SANTANA HENRÍQUEZ, Germán, *Los mitos de Platón. Antología de textos*, Gobierno de Canarias, Dirección general de Universidades e Investigación, 1997.
- MOSSÉ, Claude, «Égalité démocratique et inégalités sociales. Le débat à Athènes au IV^{ème} siècle», *Μῆτις* 2,1 (1987) 165-176.
- NESTLE, Wilhelm, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Scientia Verlag Aalen, 1968².
- RAAFLAUB, K., *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes bei den Griechen*, München, 1985.
- ROBERTS, Jennifer T., «Aristocratic democracy. The perseverance of timocratic principles in Athenian government», *Athenaeum* 64 (1984) 355-69.
- ROMILLY, Jacqueline, «La notion de classes moyennes dans l'Athènes du V^e s. Av. J. C.», *REG* 100 (1987) 1-17.
- SCHMIDT, Jens-Uwe, «Normenwandel in der griechischen Antike von der Aristokratie zur Demokratie», *AU* 25 (1982) 45-70.