

Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía

Domingo PLÁCIDO SUÁREZ

Universidad Complutense. Madrid

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es presentar un recorrido diacrónico por las posiciones enunciadas a lo largo de la historia antigua en torno a los límites entre las formas de monarquía, la realeza y la tiranía, con una presentación somera de sus derivaciones ulteriores. Dentro de las formas variadas de poder personal, los escritores clásicos tienden a conceptuar como tiranía las que se apoyan en el pueblo, pero a lo largo de la Historia tales perspectivas experimentan muchas modulaciones.

Palabras clave: tiranía, monarquía, realeza, tradición clásica.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present a diachronic journey through positions enunciated all over Ancient History about limits between forms of monarchy, kingdom and tyranny, with a shallow display of their farther changes. Within the varied forms of personal power, classical writers tend to define as tyranny those lean on the people, but all over the History such a perspectives test many modulations.

Key Words: tyranny, monarchy, kingdom, classical tradition.

El objetivo del presente trabajo es presentar un recorrido diacrónico por las posiciones enunciadas a lo largo de la historia antigua en torno a los límites entre las formas de monarquía, la realeza y la tiranía, con una presentación somera de sus derivaciones ulteriores. La nomenclatura misma refleja normalmente las posiciones adoptadas en la literatura ante las realidades representadas por las diversas formas de poder personal. Se trata precisamente de indagar hasta qué punto los conceptos griegos señalados han servido de modelo para la elaboración de criterios políticos o para definir los procesos históricos en su proyección dentro de la Historia Universal. Desde el principio, el término descriptivo etimológico que se refiere al poder de uno solo (*μοναρχία*) y aquel que se consideraba vinculado a formaciones de inspiración microasiática (*τυραννίς*) han mostrado entre sí relaciones complejas, pero también se interfiere otro término que, en principio, posee un alto prestigio en las tradiciones heroicas, pero que igualmente se tiñe de connotaciones orientales en las referencias al Imperio persa, crecientemente presente en el mundo griego arcaico, *βασιλεία*.

El debate de Heródoto, III 80-82, aunque trata sobre formas diferentes de organización política, de base individual o colectiva, sirve de marco igualmente para

definir las distintas posturas ante el poder personal y las diferentes formas que éste puede adoptar según los puntos de vista¹.

Heródoto, III, 80, 1 Una vez apaciguado el tumulto, y al cabo de tres días, los que se habían sublevado contra los magos mantuvieron un cambio de impresiones acerca de todo lo ocurrido, y se pronunciaron unos discursos que para ciertos griegos resultan increíbles, pero que realmente se pronunciaron.

2 Ótanes solicitaba, en los siguientes términos, que la dirección de los persas se pusiera en manos de todos conjuntamente: “Soy partidario de que un solo hombre no llegue a contar en lo sucesivo con un poder absoluto sobre nosotros, pues ello no es grato ni correcto. Habéis visto, en efecto, a qué extremo llegó el desenfreno de Cambises y habéis sido, asimismo, partícipes de la insolencia del mago. 3 De hecho, ¿cómo podría ser algo acertado la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios al mejor hombre del mundo, ya que, debido a la prosperidad de que goza, en su corazón cobra aliento la soberbia; y la envidia es connatural al hombre desde su origen. 4 Con estos dos defectos, el monarca tiene toda suerte de lacras; en efecto, ahíto como está de todo, comete numerosos e insensatos desafueros, unos por soberbia y otros por envidia. Con todo, un tirano debería, al menos, ser ajeno a la envidia, dado que indudablemente posee todo tipo de bienes; sin embargo, para con sus conciudadanos sigue por naturaleza un proceder totalmente opuesto: envidia a los más destacados mientras están en su corte y se hallan con vida, se lleva bien en cambio con los ciudadanos de peor ralea y es muy dado a aceptar calumnias. 5 Y lo más absurdo de todo: si le muestras una admiración comedida, se ofende por no recibir una rendida pleitesía; mientras que si se le muestra una rendida pleitesía, se ofende tachándote de adulador. Y voy a decir ahora lo más grave: altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio. 6 En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo”.

81, 1 Ésta fue, en suma, la tesis que propuso Ótanes. En cambio Megabizo solicitó que se confiara el poder a una oligarquía en los siguientes términos: “Hago más las palabras de Ótanes sobre abolir la tiranía; ahora bien, sus pretensiones de conceder el poder al pueblo no han dado con la solución más idónea, pues no hay nada más necio e insolente que una muchedumbre inepta. 2 Y a fe que es de todo punto intolerable que, quienes han escapado a la insolencia de un tirano, vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado. Pues mientras que aquél, si hace algo, lo hace con conocimiento de causa, el vulgo ni siquiera posee capacidad de comprensión. En efecto, ¿cómo podría comprender las cosas quien no ha recibido instrucción, quien, de suyo, no ha visto nada bueno y quien, análogamente a un río torrencial, desbarata sin sentido las empresas que acomete? 3 Por lo tanto, que adopten un régimen democrático quienes abriguen malquerencia para con los persas; nosotros, en cambio, elijamos a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosles el poder; pues, sin lugar a dudas, entre ellos también nos contaremos nosotros y,

¹ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma, Laterza, 1974⁴, punto de partida imprescindible para cualquier reflexión sobre el pensamiento griego sobre la política.

además, cabe suponer que de las personas de más valía partan las más valiosas decisiones". Esta fue, en suma, la tesis que propuso Megabizo.

82, 1 En tercer lugar, fue Darío quien expuso su opinión en los siguientes términos: "A mi juicio, lo que ha dicho Megabizo con respecto al régimen popular responde a la realidad; pero no así lo concerniente a la oligarquía. Pues de los tres regímenes sujetos a debate, y presuponiendo que cada uno de ellos fuera el mejor en su género (es decir, que se tratara de la mejor democracia, de la mejor oligarquía y del mejor monarca), afirmo que este último régimen es netamente superior. 2 En efecto, evidentemente no habría nada mejor que un gobernante único, si se trata del hombre de más valía; pues, con semejantes dotes, sabría regir impecablemente al pueblo y se mantendrían en el mayor de los secretos las decisiones relativas a los enemigos. 3 En una oligarquía, en cambio, al ser muchos los que empeñan su valía al servicio de la comunidad, suelen suscitarse profundas enemistades personales, pues, como cada uno quiere ser por su cuenta el jefe e imponer sus opiniones, llegan a odiarse sumamente unos a otros; de los odios surgen disensiones, de las disensiones asesinatos, y de los asesinatos se viene a parar a la monarquía; y en ello queda bien patente hasta qué punto es éste el mejor régimen.

4 Por el contrario, cuando es el pueblo quien gobierna, no hay medio de evitar que brote el libertinaje; pues bien, cuando en el Estado brota el libertinaje, entre los malvados no surgen odios, sino profundas amistades, pues los que lesionan los intereses del Estado actúan en mutuo contubernio. Y este estado de cosas se mantiene así hasta que alguien se erige en defensor del pueblo y pone fin a semejantes manejos. En razón de ello, ese individuo, como es natural, es admirado por el pueblo; y, en virtud de la admiración que despierta, suele ser proclamado monarca; por lo que, en este punto, su caso también demuestra que la monarquía es lo mejor. 5 Y, en resumen, ¿cómo- por decirlo todo en pocas palabras- obtuvimos la libertad? ¿Quién nos la dio? ¿Acaso fue un régimen democrático? ¿Una oligarquía, quizá? ¿O bien fue un monarca? En definitiva, como nosotros conseguimos la libertad gracias a un solo hombre, soy de la opinión de que mantengamos dicho régimen e, independientemente de ello, que, dado su acierto, no derogemos las normas de nuestros antepasados; pues no redundaría en nuestro provecho" (trad. C. Schrader).

El punto de partida tiene lugar por tanto *in medias res*, en el mencionado debate, pues, sobre todo en el discurso de Darío, pero también en el de sus contrincantes, se presenta por primera vez de manera explícita el conjunto de argumentos que pueden plantearse a favor y en contra del poder personal, aunque anteriormente haya habido manifestaciones más o menos explícitas sobre las características de la tiranía en relación con la realeza. Con ello, además, se establece un puente entre el mundo griego y el mundo del despotismo oriental, al que muchos griegos tendían a atribuir los rasgos más despóticos del poder personal. Por eso mismo, Heródoto es también una buena referencia para entender la concepción griega del poder en el mundo periférico.

Heródoto elige como tema de su obra, según declara, las guerras entre griegos y bárbaros, que inician el episodio bajo el mando de Darío, por lo que aparece así mismo como el principal protagonista del debate político que se entabla tras la expulsión de los magos, considerados usurpadores y tiránicos. Así se presenta la primera exposición de la literatura griega que define las formas de gobierno. Se trata sin duda del texto inaugural del pensamiento político universal y reúne las condiciones para presentarse como modelo de las ulteriores reflexiones, aunque ocasionalmente existan reflexiones anteriores concretas sobre casos específicos, sobre todo a

propósito de los tiranos. El hecho mismo de que se establezca un debate político conduce a la convicción de que el escenario real ha de situarse en la Atenas del s. V. El propio Heródoto reconoce que, como debate entre persas, los discursos resultan para muchos increíbles. El ambiente se identifica con el de los sofistas, el de Protágoras especialmente, que además ha coincidido con Heródoto en la fundación de la colonia de Turios promovida por Pericles. Sin embargo, seguramente no deja de tener importancia que el historiador haya optado por presentar los argumentos como un debate entre los nobles persas, pues ello permite una identificación de las formas del poder personal con el despotismo oriental. Éste es el régimen que Heródoto identifica con la esclavitud, el que justifica la loa de las Guerras Médicas como una lucha por la libertad².

Así, en la primera de las intervenciones (Heródoto, III 80), Ótanes destaca la *hýbris* de Cambises y del mago para atacar el gobierno de uno solo, el *moúnarchon*, la *μουναρχίη* en que no existe la práctica de poner las cosas en medio, en común, *ἐς τὸ κοινόν*, ni d'e la rendición de cuentas, lo que aparece como característica del poder personal en general, y no sólo de la tiranía; el régimen monárquico desviaría incluso al *áristos* que se encontrara en esa *arché*, el que ejerciera esa forma de poder. Con ella, incluso los buenos serían arrastrados a la *hýbris*, la insolencia, y entre los demás nacería *phthónos*, la envidia; su propia situación, *kekoreménos*, ahíto de todo, lo lleva a las peores actuaciones. Lo malo es el sistema, no el hombre, que llega a tales extremos por muy bueno que sea. Él mismo es objeto de envidia, pero también envidia a los *polítas*..., a todos los que lo rodean. El tirano no admite que a su alrededor destaque nadie, como muestra el mismo Heródoto (I 20-23) con la metáfora de las mieses que cortaba Trasibulo de Mileto para mostrar al mensajero de Periandro de Corinto cuál era el secreto de su éxito. Sus víctimas principales son los de su misma clase. El resultado es que se siente contento y agradecido, *chátreis*, con los peores de los ciudadanos. Los problemas del adulator también son graves, porque al tirano la moderación le parece escasa y el exceso le agobia. Pero lo más grave es que altera los *nómaia pátria*, las tradiciones políticas que se definen como la *πάτριος πολιτεία*, que vendría a ser el sistema que se ofrece frente al poder personal; éste también se caracteriza por la práctica de la violación y de la muerte sin juicio de los que el monarca considere enemigos. Por eso se identifica con el *τύραννον*. Tal vez la característica principal de esta primera definición del poder personal sea la falta de delimitación entre el que se define como monarquía y el que lo hace como tiranía. Puede pensarse que el tirano se identifique con la forma de poder monárquico más visible, la que marca este debate, que es la representada por el rey persa. Si se confronta con las consideraciones hechas a propósito de las relaciones de Periandro con Trasibulo, se destaca como específicamente griego el apoyo en los peores y la ruptura de la solidaridad aristocrática.

Frente a ello, Ótanes propone favorecer el poder de la multitud, del *plêthos*, que recibe el nombre de *isonomía*. El ejercicio del poder lo marca el sorteo, en lo que tam-

² D. Plácido, "La *douleía* en Heródoto: imperialismo persa y relaciones de dependencia", *Tês philíes táde dôra. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano (Manuales y Anejos de "Emerita"-XLI)*, Madrid, C.S.I.C., 1999, 681-688; "De Heródoto a Tucídides", *Gerión*, 4, 1986, 17-46.

bién se define frente a la oligarquía. Se trata de una defensa del sistema de participación colectiva, de base tradicional, *πάτρια*, opuesto tanto a la oligarquía como a la monarquía, que se definen ambas como tiránicas. Sin embargo, frente al tirano se define como víctima fundamentalmente al *áristos*, que no puede conservar las virtudes propias de su naturaleza. En el poder personal se rompe la solidaridad de la aristocracia que se define como *isonomía* apoyada en el *plêthos*. El tirano en cambio se apoya en los malos y crea malos hábitos entre los buenos. En definitiva, la posición de Ótanes tiende a crear un todo homogéneo isonómico, que cabe interpretar como aristocrático, en el sentido de resaltar el papel de los “mejores”, pero también como heredero del sistema que se puede identificar con la *pátrios politeía*, cuando ésta se refiere a la tradición democrática, seguramente en el sentido clisténico.

Éstos son los aspectos matizados por la posición de Megabizo (III 81), que se define frente a la tiranía, pero no a favor de las muchedumbres, a las que se califica de *hybristóteron*, lo más insolente. Se incluye aquí por tanto la teoría de la tiranía del *dêmos*, vinculada a la de la tiranía del Imperio ateniense, que ya está presente en Tucídides³. Son ahora los “mejores” los que se erigen en modelo frente a la Tiranía, como representación de la tradición aristocrática antitiránica⁴, que había erigido como representantes a los miembros de la familia de los Alcmeónidas. Los *áristoi* son sin duda los miembros de esa aristocracia. La definición del vulgo como ignorante encontrará su representante máximo en Platón y el socratismo, frente a la teoría de Protágoras que defenderá la participación de todos en la vida política de la ciudad⁵. Aquí, la máxima contraposición se establece entre tiranía y aristocracia, considerada el auténtico baluarte contra la tiranía, mientras que ésta se identifica claramente con los males del *dêmos*, ya que representan dos formas de *hýbris*.

Finalmente, Darío (III 82) defiende que el poder debe estar en manos del mejor. Entre sus ventajas está la conservación del secreto de los asuntos de estado, como constatará el mismo Demóstenes, al contraponer la democracia ateniense al poder personal de Filipo de Macedonia, o el Mecenas de Dion Casio, en el momento de debatir las ventajas de monarquía o democracia al instaurarse el poder personal de Augusto. El sistema monárquico muestra sus ventajas frente a rivalidades oligárquicas donde cada uno quiere ocupar la cabeza, lo que hace que crezcan las *stáseis* entendidas como facciones y se desarrollen las mismas entendidas como luchas civiles. La oligarquía terminaría convertida en tiranía, como se veía en el caso extremo de los Treinta Tiranos. La situación de libertinaje crea la *kakótes*, los males sociales. La *philia*, como eje de la solidaridad aristocrática, en cambio, se presenta como elemento de solidaridad de las oligarquías, que termina desarrollando, por culpa de las rivalidades entre grupos clientelares, entre heterías, la necesidad del *prostátes* que se transforma en monarca. Éste es el que defiende los *pátrious nómous*. El *dêmos*, en

³ D. Plácido, “Tucídides, sobre la tiranía”, *Anejos de Gerión, II, Homenaje al Prof. Montero Díaz*, 1989, 155-164.

⁴ B. Gentili, “Polemica antitiránica (Pind. Pyth 11; Aesch. Prom.; Herod. 3, 80-81; Thuc. 2, 65, 9)”, *QUCC*, 30, 1979, 152-60.

⁵ D. Plácido, “La *politeía* de Sócrates et celle de Protágoras”, S. Ratti, ed., *Antiquité et Citoyenneté*, París, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, 197-203.

medio de los conflictos entre nobles, busca un defensor que deriva igualmente en monarquía, que no se define como tirano precisamente porque es capaz de “regir impecablemente al pueblo”. Uno, pocos o muchos, en cada caso puede ser mejor o peor, de acuerdo con la teoría de las degeneraciones de los sistemas políticos que desarrollará Aristóteles, pero, en cualquiera de los casos, no habría nada mejor que un gobernante único. Ante los conflictos derivados de las rivalidades propias de la sociedad aristocrática y la opresión del *dêmos* presente en la misma, se define la necesidad de un poder personal, salvador de unos y de otros. Seguramente Heródoto es capaz de asimilar las experiencias griegas y sabe hasta qué punto históricamente esto ha sido así, pero también sabe cómo han fracasado y los tiranos populistas se han identificado con formas de poder despótico al estilo oriental, por lo que, de nuevo, resulta ilustrativo, desde el punto de vista griego, que sea el rey persa el que argumenta a favor de las formas paternalistas del poder personal. El salvador del *dêmos* y pacificador de las oligarquías terminará identificado con el “rey” por antonomasia, por mucho que reciba en otros contextos el título de *basileús*, el nombre que portaba el prestigio de la aristocracia tradicional y de los héroes homéricos.

Los persas representan en sí la relación entre despotismo y *douleía*. El único persa libre es Ciro. Sin embargo, Heródoto es capaz de poner en boca de su rey argumentos favorables a la monarquía que la definen como superación de los problemas de la oligarquía entendida como rivalidad entre poderosos y de la democracia como escenario de amistades peligrosas. Ante tales peligros, el buen monarca tiene el apoyo del pueblo, que lo considera su salvador. Sólo el buen gobernante proporciona la libertad. Como puede notarse, en el ambiente contradictorio de Heródoto, entre democracia y despotismo, entre tiranía e *isonomía*, se pergeñan ya los criterios que defienden la viabilidad de un poder personal no despótico ni tiránico, sino capaz de conseguir la libertad para los aristócratas y para el pueblo⁶. En definitiva, ése será también el ambiente que justifique el ascenso de los tiranos, al establecerse como árbitros entre las facciones aristocráticas y erigirse en protectores del pueblo, pero puede contemplarse con la perspectiva de Darío o con la de Ótanes y Megabizo. Efectivamente, Darío no usa el término tirano para referirse al poder personal, mientras que sí lo hacen tanto Ótanes como Megabizo⁷. Lo que ocurre es que Heródoto sabe lo que representa el poder personal del rey, que tanto esclaviza a su pueblo como pretende hacerlo con los griegos. La ambigüedad del discurso esconde un conflicto profundo que sólo se revela en la lectura completa de la *Historia* de Heródoto. El monarca aceptable por la aristocracia y el pueblo es potencialmente un tirano, que arrebató la libertad a quienes lo apoyaron.

⁶ F. Càssola, “Erodoto e la tirannide”, en F. Broilo, ed., *Xenia. Scritti in onore di Piero Treves*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 1985, 25-35; A. Ferril, “Herodotus on Tyranny”, *Historia*, 27, 1978, 385-398; M. Giraudeau, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire*, París, De Boccard, 1984; J. Hart, *Herodotos and Greek History*, Londres, Croom Helm, 1982; K. H. Waters, “Herodotos and Politics”, *G&R*, 19, 1972, 136-150; *Herodotus on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity (Historia Einzelschriften, 15)*, Wiesbaden, Steiner, 1971.

⁷ A. Ferril, “Herodotus on Tyranny”, *Historia*, 27, 1978, 393.

A continuación, tras esta primera aproximación a la teoría, se tratan los problemas de definición planteados en torno a la tiranía griega arcaica realmente existente⁸, con los ejemplos de Pítaco, Solón y Clístenes, principalmente, donde se ofrecen posturas contrapuestas en torno a la función tiránica en oposición con otras formas de poder personal más aceptadas por las aristocracias de las ciudades griegas, cuando el personaje en cuestión se presenta y se acepta como mediador o cuando el apoyo del *dêmos* acaba delimitando las aspiraciones de poder individual.

Los orígenes históricos de la tiranía se sitúan en torno a la figura de Fidón de Argos, que se define indistintamente como *basileús* o como tirano, entre la tradición heroica y la sociedad arcaica. Para Aristóteles, *Política*, V 10, 6 = 1310b25-28, Fidón es precisamente un ejemplo de cómo el poder regio (*βασιλεία*) puede servir de base para el acceso a la tiranía. Su programa se presentaba como continuador de la realeza heroica, pero sus acciones se caracterizan por la violencia frente a otras ciudades y por el control de Olimpia⁹. La presencia de Fidón se relaciona con los cambios en la estructura social que se reflejan dentro de la estructura militar en la configuración del ejército hoplítico¹⁰. Sean cuales fueren las opiniones actualmente en vigor acerca de la relación entre la tiranía y dichas formaciones militares de la infantería y sus connotaciones sociales derivadas del nuevo protagonismo del campesinado, es evidente que en el imaginario griego tales relaciones permanecieron con firmeza. Si la realeza que se define como *basileía* significa el desarrollo de un papel destacado por parte de un miembro de la aristocracia, cabe la posibilidad de que tal miembro, como tal *basileús*, desempeñe el papel con frecuencia atribuido al tirano, el de orientar las transformaciones sociales y militares habitualmente vinculadas al arcaísmo. Así, desde sus primeros ejemplos, se produce una cierta confusión entre la realeza entendida como *basileía* y la tiranía, pues el tirano pretende heredar el papel heroico, por ejemplo a través de sus intervenciones en los santuarios panhelénicos. Cuando, en tales circunstancias, alguien rompe la solidaridad de la aristocracia, sobre todo en momentos de profundas transformaciones sociales, su papel se identifica con el del rey hesiódico, que trataba de implantar justicia y de evitar el abuso de los poderosos. Realeza y tiranía, en esta realidad arcaica, puede tener una lectura común, aunque es de suponer que, paralelamente, la aristocracia que se identifica con la *basileía* homérica pretenda conservar sus valores y afirmar su solidaridad con referencias culturales que se afirman en el género épico y en las instituciones panhelénicas. Un mismo personaje puede definirse al mismo tiempo como rey y como tirano, con connotaciones cargadas de matices, pues el mismo Fidón establece lazos muy fuertes con las instituciones que en estos mismos momentos tienden a convertirse en el ámbito de la solidaridad aristocrática panhelénica. Es ésta la época

⁸ L. Braccisi, "Las tiranías y los desarrollos políticos y económico-sociales", en R. Bianchi-Bandinelli, *Historia y civilización de los griegos*, VII, Barcelona, Icaria, 1978, 11-63; C. Mossé, *La tyrannie dans la Grèce antique*, París. P.U.F., 1969; P. Oliva, "La tyrannie: première forme de l'état en Grèce et son rôle historique", *La Pensée*, 66, 1956, 102-113; A. J. Domínguez, *La polis y la expansión colonial griega, siglos VIII-VI*, Madrid, Síntesis, 1991.

⁹ R. A. Tomlinson, *Argos and the Argolid. From the End of the Bronze Age to de Roman Occupation*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, 81.

¹⁰ R. A. Tomlinson, *Argos and the Argolid*, 180

en que el santuario de Olimpia se llena de ofrendas procedentes de Argos, que también parece ejercer el protagonismo como organizador de los Juegos correspondientes, según Pausanias, VI 22, 2.

En Corinto la fundación de la tiranía se atribuye al triunfo de un miembro de la familia aristocrática de los Cipséidas, Cípselo, de madre Baquíada, frente a la oligarquía de los mismos Baquíadas, es decir, como resultado de las luchas internas de la aristocracia que en el discurso herodoteo de Darío aparecían como puerta hacia el establecimiento del poder personal. Los Baquíadas eran definidos como oligarquía que gobernaba la ciudad y practicaba la endogamia, en Heródoto, V 92β, 1, que muestra la disposición favorable de Delfos al establecimiento de la tiranía¹¹. Sin embargo, Aristóteles (*Política*, V 10, 3-6= 1310b7-31), al definir las formas de monarquía y distinguir *basileía* y tiranía sobre la base del apoyo recibido, de los “ilustres” o del pueblo, sitúa la de Cípselo entre las últimas. Este texto constituye sin duda uno de los elementos clave para comprender la tendencia general a definir los regímenes unipersonales sobre su base social, sea cual sea la base histórica real de tales apoyos¹².

En Mégara, la tiranía de Teágenes se relaciona con las transformaciones de la época arcaica que provocaron la pérdida del poder de la aristocracia y de la hegemonía de sus concepciones sociales, al menos según el poeta Teognis, que recitaba sus poemas en los simposios donde se formaba la mente de los jóvenes de su clase al funcionar como instituciones relacionadas con su iniciación en la vida colectiva del grupo.

Teognis, *Elegías*, I, 44-52 (Adrados) Ninguna ciudad, oh Cirno, han arruinado aún los hombres de bien; mientras que cuando los malvados se deciden a mostrar su insolencia, corrompen al pueblo y dan las sentencias a favor de los injustos para buscar ganancias y poderío propio, no esperes que esta ciudad, aunque ahora esté en la mayor calma, permanezca tranquila por mucho tiempo una vez que los malvados se aficionen a las ganancias con público perjuicio. De esto nacen las luchas civiles, las matanzas de ciudadanos y los tiranos: ¡ojalá no dé su voto a nada de ello esta ciudad!

53-58 Cirno, esta ciudad es aún una ciudad, pero sus habitantes son ahora distintos: antes, no conocían ni el derecho ni las leyes, sino que en torno a su cuerpo vestían pieles de cabra hasta romperlas y se apacentaban, al igual que los ciervos, fuera de la ciudad. Éstas son hoy las gentes de bien, oh Polipaidés; y los buenos de antes, ahora son los villanos: ¿quién es capaz de soportar este espectáculo?

105-112 Ninguna gratitud obtiene el que hace bien a la gente vil: es igual que sembrar en las aguas de la mar espumosa. Porque ni segarás una gran cosecha si siembras en el mar, ni, si haces bien a los villanos, recibirás a cambio beneficios; pues la gente baja tiene aspiraciones insaciables y si yerras en una cosa, el agradecimiento por los favores anteriores, se borra; mientras que los hombres de bien, al recibir un beneficio, son los que más lo aprecian y en el futuro tienen memoria y agradecimiento de aquellos favores.

¹¹ J. B. Salmon, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B. C.*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 187.

¹² J. B. Salmon, *Wealthy Corinth*, 190.

Sin embargo, desde el punto de vista panhelénico, Teágenes actúa dentro de los lazos de solidaridad propios de las familias aristocráticas al apoyar el intento de Cílón, vencedor olímpico, de establecer un sistema tiránico en Atenas.

En la tradición mítica, que en cierto modo procesa las preocupaciones de la aristocracia, es conocida la leyenda del rey que, para la sucesión, ofrece a su hija en matrimonio, siempre como resultado de un duelo en que el ganador se hace con la corona a través de la herencia matrilineal, como en el caso de Enomao, que ofrecía a su hija Hipodamia junto con la realeza del Peloponeso a quien lo venciera en la carrera de carros, tradición que se inserta entre las que se consideran como acto fundacional de los Juegos Olímpicos. También el tirano Clístenes de Sición, de familia aristocrática, descendiente de un olímpico que dedicó el tesoro de los sicionios en Olimpia, se atribuye un papel similar como árbitro de la sucesión al ofrecer a su hija Agariste al vencedor de los Juegos, triunfo que recayó en la familia de los Alcmeónidas, que, por su papel en la resistencia a Cílón, ganaría prestigio como enemiga de los tiranos. Sin embargo, del mismo modo que Cílón recibió el apoyo del tirano de Mégara, los Alcmeónidas mantenían relaciones familiares con los tiranos de Sición, a quienes se dice que el propio Clístenes de Atenas, que hereda dicho nombre del citado tirano, tomaría como modelo de alguna de sus medidas. La tiranía aparece así como la opción de algunos miembros de familias aristocráticas para afirmar su poder en momentos conflictivos, entre miembros de la aristocracia y en el campo de las transformaciones sociales. Idealmente, su papel puede asimilarse al del rey que, en los argumentos de Darío, es capaz de proporcionar la libertad al pueblo cuando éste se encuentra sumido en medio de los conflictos entre aristócratas. Al adoptar las tradiciones míticas, el tirano se asimila a la antigua *basileía* de época heroica, lo que concuerda con los otros datos de la biografía familiar, que lo definirían más bien como *basileús* aristocrático. De Clístenes de Sición también se cuenta su participación en la Primera Guerra Sagrada a partir de 595. En el año 582, cuando el festival delfico aparece organizado de modo definitivo, Clístenes aparece como vencedor en la carrera de carros¹³, circunstancia normalmente protagonizada por miembros de las grandes familias griegas, incluidos los que participan de la *basileía* heroica. Los límites quedan así absolutamente difuminados. La definición como tirano se apoya más bien en los rasgos populistas de sus medidas políticas¹⁴, que se revelan en determinados rasgos que implican la ruptura de la solidaridad aristocrática.

Por otra parte, Aristágoras de Mileto mantiene, hasta el momento de la ruptura, que coincide con su renuncia a la tiranía, según Heródoto, V 37, buenas relaciones con los persas, hasta el punto de apoyar el ataque contra Naxos solicitado por los aristócratas exiliados. El tirano se ha identificado así a los apoyos procedentes de Persia, lo que convierte la revuelta jónica contra los persas en una guerra de liberación contra los tiranos. Lo mismo había ocurrido con el tirano de Samos, Polícrates, cuyos rasgos se definen como los propios del despotismo oriental. El mismo origen

¹³ R. Sealey, *A History of Greek City States 700-338 B.C.*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1976, 47.

¹⁴ D. Musti, *Storia Greca*, Roma-Bari, Laterza, 1990², 177-181.

atribuido al término *tyrannís* resulta significativo de las connotaciones que con frecuencia se atribuyen al régimen, sobre todo en Asia Menor y las islas, lo que introduce un importante elemento en su definición, tendente desde la perspectiva antitiránica a asimilarlo a la realeza persa, definida como *Basileía*. Por eso resulta interesante la confluencia de los dos usos del vocablo, desde el prestigio de la realeza heroica y desde el rechazo de la realeza persa, o incluso de la realeza cargada de *hýbris* de los reyes de Lidia o de Frigia, dominados por la ambición del oro. De este modo, sobre todo en la imagen de Polícrates de Samos, el exceso de riqueza aparece como un factor característico.

Entre los factores que definen la tiranía hay que tener en cuenta, en este contexto, el protagonismo del *dêmos*, entendido como conjunto del pueblo, que actúa como elemento de apoyo en la lucha entre aristócratas. Ahora bien, también se precisa en estos momentos la definición de un *dêmos* como población de los distritos rurales capaz de organizarse de manera militar, bajo el patrocinio de los aristócratas, como ejército de hoplitas, en condiciones de proteger un territorio que posee parcialmente, aunque se halle sometido a relaciones clientelares que se traducen también en la organización militar. Los ejércitos identificados como “mercenarios” están formados sobre todo por poblaciones de clientes que proporcionan fuerza a los miembros de la aristocracia capaces de acceder a la tiranía y pueden inclinar la balanza en favor de unos o de otros, aunque, en las redes de solidaridad que se establecen entre los tiranos, los ejércitos pueden luchar en favor de aspirantes de ciudades ajenas, a cambio de importantes retribuciones económicas¹⁵. El desarrollo de la navegación y la aparición de nuevas formas de poder económico van acompañados de la posibilidad real de liberarse por parte de la población a la que afectara negativamente la reestructuración de las formas de explotación. La consolidación de la ciudad como marco de las relaciones sociales y políticas establece un nuevo escenario para las ambiciones de los miembros de la aristocracia, que les permite capitalizar las nuevas fuerzas sociales en favor de su propio poder personal. La presencia de dichas fuerzas a través de las relaciones clientelares constituirá un factor importante en la definición de la fama de cada tirano en las tradiciones culturales de los griegos.

La presencia de los modelos orientales representados por Cresos y Giges, de que por ejemplo se hace eco Arquíloco¹⁶, introduce en el imaginario griego elementos formales que contribuyen a la definición de algunas formas de tiranía. Arquíloco sería el primero en utilizar la palabra en griego, según Hipias de Élida (DK 86B9), con un contenido que alude sencillamente a una forma de poder personal¹⁷. En los orígenes de la tiranía no existen connotaciones positivas o negativas de carácter general, sino factores que introducen matices que van cobrando una valoración específica según las circunstancias históricas.

¹⁵ M. Bettalli, *I mercenari nel mondo classico. I Dalle origini alla fine del V sec. a.C.*, Pisa, ETS, 1995, 87-92.

¹⁶ En el frg. 19, West, según J. S. Clay, “Archilochus and Gyges: An Interpretation of Frg. 23 West”, *QUCC*, 24, 1986, 13.

¹⁷ S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milán, Rizzoli, 1989 (=Florencia, 1947), 194-196.

Por ello, en los ejemplos del arcaísmo aparecen algunos casos significativos de la posición ambigua de los tiranos, cuya valoración está sometida a las mismas rivalidades, como es el de Pítaco, según se refleja en

Diógenes Laercio, I 75: Los mitilenios rindieron fuertes honores a Pítaco y pusieron el mando en sus manos. Tras retenerlo diez años y poner en orden la ciudadanía (πολίτευμα), depuso el mando y vivió otros diez años. Los mitilenios le atribuyeron una tierra. Él la hizo sacra, la que ahora se llama Pitacia. Sosícrates dice que se quedó con un poco y dijo que la mitad era más que el todo. Cuando Cresos le dio riquezas, no las aceptó diciendo que tenía el doble de lo que quería por haber heredado de su hermano, muerto sin hijos.

Pítaco aparece como el final de una sucesión de tiranías a partir de la eliminación de la familia gobernante de los Pentílidias. La tradición de Pítaco lo retrata como *aisymnètes*, mediador en los conflictos internos que es capaz de proceder a la deposición del poder una vez cumplida su misión, relacionada normalmente con la de los legisladores¹⁸, considerados con frecuencia como la antítesis de los tiranos. Aristóteles (*Política*, III 14= 1285a30-34) caracteriza la situación como la de una realeza no hereditaria, lo que la distingue de la realeza bárbara. Es posible sin embargo que haya tenido lugar la intervención del *dêmos*¹⁹. La imagen negativa de Pítaco como tirano está presente especialmente en la poesía de Alceo, que se erige contra la *dóxa* del *dêmos*. Pítaco sin embargo también aparece como héroe fundador, creador del *pittákeios*. El culto al héroe, desde el punto de vista de las facciones contrarias, aparece como propio del tirano, mientras que en momentos de cohesión social del grupo es más bien un instrumento de solidaridad. En la Mitilene conflictiva, el poeta Alceo lo identifica pues como tirano, e incluso como *phármakos*, individuo que representa lo males colectivos del grupo. En este caso, la tradición aristocrática de la realeza heroica se tropieza con las rivalidades de las heterías, en épocas de στάσις aristocrática, con el telón de fondo del δῆμος en su proceso de ascenso hacia un mayor protagonismo.

Otra figura representativa de los conflictos de la época y eje de los problemas relacionados con la implantación de la tiranía es desde luego Solón, que en el siguiente fragmento resume el conflicto entre los “grandes” y el pueblo y la presencia en este ambiente de la figura del tirano:

Solón, Frg. 8 (Adrados), 10 (D) De la nube proceden la furia de la nieve y del granizo y el trueno nace del brillante relámpago: a manos de los grandes perece el estado, y el pueblo, por ignorancia, cae en la esclavitud de un tirano. El que eleva demasiado a un hombre no puede después contenerle fácilmente, sino que desde ahora hay que saber todo esto.

¹⁸ D. Musti, *Storia Greca*, 136.

¹⁹ H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid, Visor, 1993, sobre Alceo y la poesía política; A. J. Domínguez, “Grecia arcaica”, en A. J. Domínguez, D. Plácido, F.-J. Gómez Espelósín, F. Gascó, *Historia del mundo clásico a través de sus textos. I. Grecia*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, 13-285; C. Baurain, *Les Grecs et la Méditerranée Orientale. Des siècles obscurs à la fin de l'époque archaïque*, París, P.U.F. 1997, 476, ss.; L. Kurke, “Crisis and Decorum in Sixth-Century Lesbos: Reading Alkaios Otherwise”, *QUCC*, 47, 1994, 67-92.

En este fragmento, el “estado” traduce el término griego πόλις, mientras que como tirano se interpreta una palabra en cierto modo más neutra, μονάρχου. Aquí el poeta no entra en las connotaciones del vocablo considerado de origen oriental, sino en el de contenido explícito, como poder de uno solo. De la obra de Solón destaca el reconocimiento de los derechos de los θῆτες, la integración parcial de la población que no estaba en condiciones de basar su ciudadanía en la posesión de la tierra, lo que se produce tras la liberación de la δουλεία, la dependencia que constituía en la ciudad griega del arcaísmo el destino de los que no participaban en la ciudadanía²⁰. La importancia histórica de Solón habría que atribuirla al hecho de haber conseguido, al menos provisionalmente, la liberación del pueblo sin necesidad de instaurar un sistema de despotismo personal, lo que constituiría un importante elemento de definición para el concepto de tirano. Según Solón, el pueblo cae bajo el tirano después de elevarlo. Piensa encontrar en él la salvación de su situación de dependencia, pero se transforma en su esclavo. Solón se presenta como mediador, no atacado como tirano, porque se ha limitado a tomar las medidas liberadoras que impedirán que el pueblo ateniense se halle en condición próxima a la servidumbre. Algunos sin embargo esperaban que se convirtiera en tirano²¹. Solón se encuadra así entre los Siete Sabios, como Pítaco o Periandro. A manos de los grandes parece el estado, porque la tiranía o poder de uno solo responde a la acción de los grandes o poderosos de la ciudad, en quienes nace la ὕβρις, rasgo propio de los déspotas, al estilo de los reyes orientales, frente al μέτρον que se define como consigna del oráculo de Delfos. Si la acción de algunos aristócratas individualmente rompe la solidaridad de clase, ésta se reconstituye a base del fortalecimiento de los límites puestos a los excesos, sobre consignas como el γνώθι σεαυτόν o el μηδὲν ἄγαν, las que tratan de contener la acción individual capaz de romper dicha solidaridad.

Sin embargo, en Atenas, la solidaridad la rompió un miembro de una de las familias más ilustres, de tradición olímpica, Pisístrato, que remontaba sus orígenes a los descendientes de Neleo, procedentes de Pilos de Mesenia, la estirpe a la que pertenecía Néstor, el sabio consejero de la *Iliada*. Su victoria tuvo lugar en el campo de las luchas entre las grandes familias, incluida la de los Alcmeónidas, con la que mantuvo relaciones de alianza y rivalidad alternativamente. Era desde luego el ambiente en el que los dirigentes de dichas familias aspiraban a formas más o menos definidas de monopolio del poder. Los contrincantes no eran en ningún caso modelos de moderación délfica. Posiblemente Pisístrato, en ese ambiente de rivalidad aristocrática, pudo ganar el apoyo del δῆμος, lo que permitió a Aristóteles calificarlo como δημοτικώτατος e hizo que la imaginación popular lo identificara con el mítico Crono, representante de los marginados en la tradición recogida por Hesíodo, en el momento de definir el poder de Zeus como cabeza de la familia olímpica identificada con la aristocracia²². Sin embargo, así como en la historia de Pisístrato las

²⁰ D. Plácido, “‘Nombres de libres que son esclavos...’ (Pólux, III, 82)”, *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Madrid, Universidad Complutense, 1989, 76.

²¹ A. J. Domínguez, *Solón de Atenas*, Barcelona, Crítica, 2001, 94-96.

²² D. Plácido, “El mito de las edades como metáfora de los procesos de integración y exclusión”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 21, 2003, 15-27.

imágenes contienen valoraciones variadas, los hijos son normalmente objeto de críticas muy negativas, lo que probablemente está en relación con el papel atribuido a los tiranicidas y con la subsiguiente caída de Hipias como hecho fundacional de la democracia, por más que Tucídides explique que la caída de los tiranos se debió a otras circunstancias muy diferentes²³. En cualquier caso, dentro de los círculos aristocráticos se dio mucha importancia al hecho y en realidad consiguieron imponer en Atenas la imagen de Harmodio y Aristogitón como los salvadores de la ciudad²⁴, lo que los convirtió en paradigma del tiranicidio, apoyado en su definición claramente aristocrática, frente a la política populista de los Pisistrátidas. En uno de los epigramas recogidos por Ateneo, XV 695AB, se considera que con la muerte del tirano proporcionaron a Atenas la *isonomía*. Sin embargo, en su *excursus* sobre el fin de la tiranía, Tucídides (VI 53-55) quiere dejar claro, sobre la base de documentos epigráficos utilizados para contradecir la tradición oral, que la recuperación de la libertad ateniense fue ajena a la acción de los tiranicidas²⁵, cuyo monumento se atribuye en ocasiones a una corriente democrática ajena a los Alcmeónidas²⁶. La versión de Tucídides en cambio podría proceder de las fuentes propagandísticas de los Alcmeónidas, al considerar que los tiranicidas no actuaban por motivos políticos, sino personales²⁷. El debate se planteaba sobre si la democracia se basaba en la continuación populista de Clístenes o sobre la reacción aristocrática de los tiranicidas.

Ni tirano despótico ni rey salvador: así se veía la solución que finalmente se adoptó en Atenas tras la caída de los Pisistrátidas. Tanto éstos como los candidatos promovidos por los espartanos habían sido relegados por Clístenes. El campo de batalla había sido el de las rivalidades entre heterías. Clístenes pertenecía a la familia de los Alcmeónidas, emparentada con los tiranos de Sición, pero sus miembros se habían enfrentado a Cilón, dentro de las rivalidades con el tirano de Mégara, que apoyó en cambio el intento de éste. Como sus puntos de apoyo en el conflicto entre heterías eran más débiles que los de los otros aspirantes, Clístenes acudió al apoyo del δῆμος en sustitución del de aquéllas, προσεταιρίζεται τὸν δῆμον, según la expresión de Heródoto (V 66). La pureza antitiránica de los Alcmeónidas era en realidad algo históricamente condicionado. En definitiva, al buscar el apoyo del δῆμος, Clístenes actúa como otros tiranos o tachados de tiranos, como Pítaco. Megacles había pactado ya con Pisístrato cuando éste se definió como cabeza de la tercera στάσις, la de los diacrios, en el conflicto que enfrentaba a las clientelas de los paralios y los pedieos tras la desaparición de Solón. Heródoto dice que los Alcmeónidas buscaban el apoyo de Delfos para que los espartanos intervinieran en la expulsión de los Pisistrátidas. Pero, en el momento de la definición política interna tras la

²³ D. Plácido, "Tucídides, sobre la tiranía", *Anejos de Gerión, II, Homenaje al Prof. Montero Díaz*, 1989, 155-164.

²⁴ Z. Petre, "L'uso politico e retorico del tema del tiranicidio", *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società, II Una storia greca. 2. Definizione*, Turín, Einaudi, 1997, 1209.

²⁵ C. Zizza, "Tucidide e il tirannicidio: il buon uso del materiale epigrafico", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Siena*, 20, 1999, 21-22.

²⁶ A. J. Podelcki, "The Political Significance of the Athenian 'Tyrannicide' Cult", *Historia*, 15, 1966, 129-141.

²⁷ C. W. Fornara, "The 'Tradition' about the Murder of Hipparchus", *Historia*, 17, 1968, 405.

expulsión, el apoyo espartano se definió en favor de Iságoras, “amigo de los tiranos”, según Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 20, 1). Entre éstos fraguó un proyecto de organización política que consistía en un sistema de trescientos ciudadanos activos, una oligarquía bien definida. En los momentos clave anteriores a la instauración de la democracia por parte de Clístenes, lo único que queda claro es la existencia de rivalidades en las ambiciones del poder, con el telón de fondo conflictivo de las relaciones sociales, que en definitiva inclinarán la balanza, sobre la coyuntura de las fuerzas en presencia, no sobre la existencia previa de programas más o menos democráticos patrocinados por algún aristócrata de inclinaciones demóticas. Las condiciones de posibilidad de la tiranía están presentes en las realidades históricas, dentro de las que, sobre vicisitudes concretas, se van definiendo juicios de valor más o menos precisos.

Heródoto, V 66, 2 Estos dos sujetos se disputaron el poder y Clístenes, al verse en inferioridad de condiciones, se ganó al pueblo para su causa (*tòn dêmon prosetairízetai*). Posteriormente, dividió en diez tribus a los atenienses, que a la sazón estaban agrupados en cuatro tribus, y abolió para las mismas los nombres de los hijos de Ión (Geleonte, Egícoras, Árgades y Hoples), imponiéndoles unos nombres derivados de otros héroes, todos locales a excepción de Áyax; héroe al que, pese a ser extranjero, incluyó en su calidad de vecino y aliado de Atenas.

67, 1 Con estas medidas el tal Clístenes, a mi juicio, imitaba a su abuelo materno Clístenes, el tirano de Sición.

69, 2 Y como se había ganado al pueblo poseía una notable superioridad sobre sus adversarios políticos.

El resultado fue el establecimiento de un sistema cuya base se situaba en los demos entendidos como distritos territoriales. Al mismo tiempo, las condiciones de participación de la ciudadanía no sólo dejan de ser puramente gentilicias, sino que se opera una ampliación, marcada por la integración de los que Aristóteles llama “esclavos metecos”, los que antes de la nueva integración ciudadana quedaban en posición marginal, susceptibles de definirse como metecos o de caer en la esclavitud²⁸. A las reformas de Clístenes se vincula el establecimiento del sistema decimal, que afecta a la Asamblea, al Consejo y al calendario político, así como a la mencionada estructuración de la ciudadanía en diez tribus organizadas sobre base territorial. Era el modo de evitar que las clientelas se convirtieran en el punto de apoyo de los aristócratas, dado que todo aristócrata podía contemplarse como un tirano en potencia. La función del ostracismo se entiende como persecución de los individuos de la aristocracia cuyo exceso de prestigio pudiera llevarlos a pretender alcanzar la tiranía. Así se entiende la paradoja de la anécdota sobre Aristides en Plutarco, según la cual un rústico analfabeto le había pedido que escribiera su propio nombre en el *óstrakon* porque tenía fama de demasiado justo. La historia del ostracismo fue la de la condena de personas de prestigio hasta que, al condenar a Hipérbolo, hombre de origen innoble, el procedimiento perdió todo su sentido.

²⁸ D. Plácido, “Esclavos metecos”, *In memoriam. Agustín Díaz Toledo*, Almería, Universidad de Granada, 1985, 297-303.

La obra atribuida a Clístenes fue por tanto el resultado de las presiones del δῆμος en un momento de rivalidades entre aristócratas, en el que el Alcmeónida tuvo que recurrir a su apoyo al verse en condiciones de inferioridad en el enfrentamiento entre las heterías que normalmente constituían las bases orgánicas de aquéllos. Posteriormente, sin embargo, la recuperación de la acción de los tiranicidas permitió a las aristocracias capitalizar como propio el final de la tiranía, circunstancia de la que era bien consciente Tucídides. La tiranía había acabado por obra del δῆμος, lo que permitió que el nuevo régimen no consistiera simplemente en el poder de un aristócrata que toma las medidas demagógicas que caracterizan al tirano. El protagonismo del δῆμος perduró en la consolidación de la democracia en medio de las vicisitudes del siglo V, sometida a peligros que procedían de sus enemigos desde el campo de la oligarquía.

Píndaro representa una importante referencia, ya que suele considerarse incluso como el autor del primer enunciado de las tres formas de regímenes políticos, en *Pítica*, II 86-88, donde se refiere a la tiranía, al pueblo en armas (στρατός) o a los sabios²⁹, como ámbitos en que el hombre veraz puede progresar indistintamente, aunque también podrían interpretarse las referencias al pueblo y a los sabios como dos modos de ejercicio del poder, enunciado como la tiranía (παρὰ τυραννίδι), por lo que se presenta como buen punto de partida para estudiar las formas de monarquía que aparecen sobre todo en Sicilia y que en otras ocasiones son definidas por el mismo autor como formas de tiranía³⁰. En gran medida, representa el punto de partida de los debates acerca de los monarcas y los tiranos³¹, que se diferenciarían, no como poder personal, sino como presencia dominante del pueblo en armas, al estilo de las tiranías de base hoplítica, o como el régimen personal en que “son los sabios los que tutelan la ciudad”³², forma por la que se inclinan sin duda las simpatías del poeta³³. Son las diferencias entre formas de poder personal aceptado o no por las aristocracias, que aquí, en cambio confluyen en las circunstancias específicas de las ciudades de la isla.

Píndaro, *Pítica*, III 68-72 Yo llegaría surcando en nave el Jónico mar hasta la fuente Aretusa junto al huésped de Etna, que gobierna como rey (βασιλεύς), benéfico para sus conciudadanos, no envidioso de los buenos y padre admirable para sus huéspedes. 84-86 A ti te sigue en cambio un destino pleno de dicha. Pues la magna fortuna pone su mirada, como en ningún otro hombre, en un rey (τύραννον) conductor de su pueblo (P. Bádenas, A. Bernabé).

Píndaro se refiere a Hierón, de la familia de los Dinoménidas, que fue tirano, desde 478/7, durante diez años. Se le atribuye la βασιλεία como herencia de la tra-

²⁹ S. Hornblower, *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford University Press, 2004, 80.

³⁰ D. Plácido, *La civilización griega en la época clásica*, Madrid, Akal, 1989 (nº 27 de la *Historia del Mundo Antiguo* dirigida por J. Mangas), 10-15.

³¹ S. Hornblower, *Thucydides and Pindar*, 2004, 63.

³² Traducción de Bádenas y Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

³³ S. Hornblower, *Thucydides and Pindar*, 2004, 81.

dición aristocrática y como tal participa en los Juegos de Delfos, donde deja como recuerdo el famoso auriga, ofrecido en 474. También se conoce su participación en Olimpia, donde el mismo Píndaro, objeto de su protección, le dedica sus epinicios. La acentuación de los rasgos propios de la aristocracia tradicional hace que el poeta aristocrático por antonomasia le atribuya indistintamente los títulos de τύραννος y βασιλεύς. Así, en Pítica III 85, se refiere a él como λαγέταν... τύραννοι, donde se introducen connotaciones homéricas³⁴, lo que lleva a los traductores a modificar el término original, como “rey”³⁵ o como “señor”³⁶. El epinicio es un género extremadamente personalizado y se vincula con facilidad a los regímenes personales dentro del desarrollo de la ciudad aristocrática propia del mundo colonial³⁷. Por eso destaca los peligros de la arrogancia a que puede llevar la victoria³⁸, comparable a las tiranías, sobre todo si se trata de “las gentes de condición media”³⁹, τὰ μέσα.

También Gelón era considerado εὐεργέτης, σωτήρ y βασιλεύς, según Diodoro. De hecho, se apoya en la aristocracia e inaugura una política de desplazamiento de poblaciones que continuará Hierón. El evergetismo se va convirtiendo, con el desarrollo de la ciudad isonómica, en uno de los instrumentos fundamentales para el sostenimiento del equilibrio social como resultado de la acción redistribuidora de los poderosos. El poeta destaca así el aspecto benefactor del tirano que le permite identificarse como aristócrata, del mismo modo que viene a salvar con su acción soteriológica a la comunidad, con el mismo papel que Darío atribuía al rey, como salvador. Pero este salvador del pueblo no es envidioso de los buenos, es decir, no se enfrenta a sus iguales.

Seguramente no es casualidad que la realeza-tiranía así concebida aparezca en la periferia del mundo griego, con las ambigüedades propias referidas a la realeza, en cierto modo prefiguración de la realeza helenística, que hará posible que en ella se perciba la existencia de formas de poder personal que ofrecen imágenes matizadas en relación con la contraposición que se habrá configurado en la Atenas de los tiranidas. Así se explican también las intervenciones del siglo IV. La tiranía de Dionisio (Diodoro, XIII 96) se conoció en el mundo griego por su dominio de Sicilia y por la intervención en Italia contra los etruscos, en apoyo de Cumas, en la misma época de la caída de la monarquía romana, lo que repercutirá ulteriormente en la imagen de la realeza y de la tiranía propia de la República romana, como dos caras de la misma realidad. De hecho, la tiranía de Gelón y Hierón interviene violentamente a través del trasplante de poblaciones, de Naxos y Catania a Leontinos y en la fundación de Etna. Pero Píndaro representa la ideología aristocrática, propia de la transición. Los valores dignos de elogio son los que se poseen por naturaleza, derivados de las genealogías que se remontan a las tradiciones heroicas. Ello permite que la nueva imagen de la tiranía adquiera carta de nobleza basada en la antigua tra-

³⁴ S. Hornblower, *Thucydides and Pindar*, 2004, 64.

³⁵ Bádenas, Bernabé.

³⁶ A. Ortega, Madrid, Gredos, 1984.

³⁷ S. Hornblower, *Thucydides and Pindar*, 2004, 28-33.

³⁸ S. Hornblower, *Thucydides and Pindar*, 59.

³⁹ Traducción P. Bádenas, A. Bernabé, Madrid, Alianza, 1984.

dición aristocrática, adaptada a las nuevas formas de transición a la realeza como intento de rectificación de los rasgos propios de las *póleis* democráticas y de los conflictos que han caracterizado las luchas por la hegemonía tras la crisis creada por los resultados de la Guerra del Peloponeso. El poeta se ha caracterizado por su elogio del mundo heroico, donde la realeza y la tiranía se conjugaban como lo harán, de manera contrapuntística, en la tragedia ateniense. Dionisio en cambio se apoyará en esclavos y sectores populares, pero se hacía fuerte en su prestigio militar hasta su derrota ante los cartagineses en 367. Diodoro (XIV 45) le reconoce un cambio positivo. A través de Platón, sin embargo, se convierte en el modelo del tirano en el sentido más negativo⁴⁰. También Agatocles ofrece una imagen contradictoria, llamado para apaciguar los conflictos sociales y hacer frente a la amenaza cartaginesa en 317; ejerce el poder absoluto, pero se apoya en la Asamblea y acaba víctima del tiranicidio en medio de intrigas familiares⁴¹.

La tiranía cobra, pues, una imagen diferente en la mentalidad griega cuando se trata de fenómenos relacionados con los pueblos ajenos y con la periferia. En las referencias a Tarteso, a Argantonio se le atribuye tanto la realeza (βασιλεία) como la tiranía⁴². En la periferia se describen con frecuencia casos de realeza acogedora, que ofrecen los emporios a los viajeros. En cierto modo, la lejanía espacial reproduce el caso del tirano de la Edad de Oro, como se veía la imagen de Pisístrato, igual que ocurre con la realeza exótica o perteneciente a tiempos pasados, donde se incluyen las tradiciones sobre Giges o Midas⁴³. Así se expresa

Heródoto, I 163, 2 Y, al llegar a Tarteso, se hicieron muy amigos del rey (βασιλεί) de los tartesios, cuyo nombre era Argantonio, que gobernó (ἐτυράννευσε) Tarteso durante ochenta años y vivió en total ciento veinte.

Giges, rey de Lidia, es precisamente el primer personaje al que un autor griego atribuye el título de tirano. Arquíloco (fr. 102 Adrados= 22D= 19W) declara que no le importan las riquezas de Giges, ni envidia a los dioses ni codicia la soberbia tiranía (μεγάλης τυραννίδος), en una línea parecida a aquella por la que Anacreonte (PMG 361) no deseará la longevidad de Argantonio, según Estrabón, III 2, 14. Igual que el Tarteso de Argantonio, el reino de Giges se caracterizó por la explotación del oro, sobre la que se edificó un reino poderoso, uno de cuyos testimonios lo constituyen el grandioso túmulo funerario de Bin Tepe, que se suele identificar con la tumba que menciona Hiponacte (fr. 42 Adrados= 3D). Sea o no cierta la identificación⁴⁴, se trata de una tumba heroica propia de un momento en que se ha desarrollado una forma de poder personal de tipo despótico. La figura se inscribe dentro de la serie de personajes microasiáticos, como Midas o Creso, cuyo poder se vincula al

⁴⁰ M. Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, París, PUF, 2001, 44.

⁴¹ M. Turchetti, *Tyrannie*, 49.

⁴² D. Plácido, "Los viajes griegos al extremo occidente: del mito a la historia", *Actas del I Congreso de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, Cajasur, 1993, 173-180; D. Plácido, "La imagen griega de Tarteso", J. M. Blázquez, J. Alvar, eds, *Los enigmas de Tarteso*, Madrid, Cátedra, 1993, 81-89.

⁴³ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1980.

⁴⁴ C. Ratté, "Not the Tomb of Gyges", *JHS*, 114, 1994, 156-161.

valor del oro. La riqueza de Gíges está arqueológicamente mejor documentada que la del mismo Midas⁴⁵. La tradición helénica adscrita a Delfos y a la moderación los identifica en gran medida con personajes excesivos al estilo de Polícrates de Samos, que no conocen la moderación o son víctimas de la *hýbris*. Incluso se ha pensado que personajes como Gíges son los modelos de los primeros tiranos griegos⁴⁶.

El problema de la imagen del tirano se hace más patente y, al mismo tiempo, más complejo en la tragedia⁴⁷. En definitiva, el género se desarrolla precisamente en el mundo de los debates sobre la tiranía y el tiranicidio⁴⁸. Hay que recordar que *Edipo Rey* recibe en el título original el calificativo de τύραννος. Por ello, en gran medida, acertaba Shelley con la traducción del título alternativo, *Oedipus Tyrannus* o *Swellfoot the Tyrant*. La tiranía es también objeto de las reflexiones de Antígona en la tragedia de Sófocles (506-507) que lleva su nombre como título. De este modo, los reyes de época micénica, aunque reciban el título de Rey, sin embargo, lejos en el tiempo y en el espacio, adquieren las condiciones específicas para aparecer como tiranos.

Así ocurre en el plano del mundo divino, donde Zeus, en *Prometeo encadenado*, recibe repetidamente el calificativo de tirano, desde las palabras de presentación de la obra puestas en boca de *Krátos* (10-11). En el plano humano, también la figura del rey micénico Agamenón enlaza con la del tirano:

Esquilo, *Agamenón*, 1346-1371

CORIFEO.-Por los gritos de dolor del rey, me parece que el crimen ya se ha ejecutado. Deliberemos entre todos por si de algún modo hubiera decisiones seguras.

—Os digo mi opinión: hacer correr la voz entre los ciudadanos, para que acudan aquí, a palacio.

—Pero a mí me parece que, cuanto antes, caigamos sobre ellos y les probemos su crimen con el puñal chorreando sangre recién vertida.

—Yo soy de la misma opinión y votaré por hacer algo. No es momento de andar con demoras.

—Está visible, pues su preludio es como si dieran indicios de tiranía para la ciudad.

—Pues estamos perdiendo el tiempo, mientras, en el suelo, ellos pisotean nuestra fama de vacilantes y no se duermen en la acción.

—No sé; se me ha ocurrido un consejo que digo: es también propio del que hace algo el meditar +acerca de ello+.

—También yo pienso así, porque difícilmente podemos resucitar con palabras al muerto.

—¿Acaso, por alargar nuestra vida, vamos a ceder ante esos cabecillas (ήγουμενοι) que son la deshonra del palacio?

—¡Intolerable! Prefiero morir. Más dulce es la muerte que la tiranía.

—¿Por sólo unos indicios de gemidos vamos a ser adivinos de la muerte de nuestro Rey?

⁴⁵ M. Mellink, "The Native Kingdoms of Anatolia", *CAH*, III² 2, 1991, 646.

⁴⁶ R. Drews, "The First Tyrants in Greece", *Historia*, 21, 1972, 139.

⁴⁷ D. Plácido, "El héroe épico en la escena trágica de la ciudad democrática", en J. Alvar, C. Blánquez, C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, 51-8.

⁴⁸ Z. Petre, "L'uso politico e retorico del tema del tiranicidio", 1213.

—Debemos hablar de ello, cuando estemos seguros. Dista mucho el hacer conjetura de saberlo con claridad.

—Me pongo de parte de la mayoría, que por todos lados hace signos de aprobación a esa propuesta: saber con claridad cómo se encuentra el Atrida (B. Perea).

En Esquilo, el héroe trágico se identifica con el tirano, incluso el mismo conquistador de Troya Agamenón, por lo que el resultado se encuentra en la muerte del tirano por los tiranos. La tragedia no es el marco de las seguridades, sino de las dudas de la democracia. Desde Esquilo la tragedia es el escenario de los conflictos y de la concordia. Así se revela también la posición de la democracia ante la tiranía, vista como instrumento de liberación y de opresión. La historia de la ciudad en su conjunto se representa en la tragedia, donde el protagonismo heroico escenifica el peso del pasado y el héroe mismo aparece como promesa y como causa de destrucción. El rey micénico, por mucho que personifica al héroe prestigioso, en la escena trágica revela los aspectos más negativos del poder personal, no tanto desde el punto de vista de la aristocracia solidaria afectada por el protagonismo de un colega insolidario, como desde el punto de vista de la colectividad ateniense, que lo ve como un modelo idealmente digno de imitación, pero en realidad causante de desdichas para el pueblo. En la frecuente presencia del tirano en la tragedia se nota uno de sus rasgos significativos, el de poner de relieve los problemas de las relaciones entre individuo y colectividad en la ciudad democrática, que tienden a ser conflictivas, a pesar de que puedan presentarse como los de una realeza de connotaciones benéficas. En la tragedia, como género propio de la democracia, el poder personal aparece siempre al menos como creador de problemas. La tiranía, al ser en sí misma una institución situada en la dinámica de transformación de la ciudad arcaica, se halla en condiciones de intervenir en la tragedia como género especialmente representativo de las contradicciones por las que pasa la ciudad para transformarse en escenario de la democracia. Habida cuenta de que cuando ésta se impone, la ciudad reúne condiciones para el optimismo y la autocrítica al mismo tiempo, el momento resulta propicio para observar, desde las diferentes perspectivas que han desempeñado un papel en su consolidación, los factores múltiples que están presentes en la percepción diacrónica del proceso formativo. De este modo, el protagonismo de los héroes, al instalarse la democracia, cobra un nuevo sentido diferente al desempeñado en la épica arcaica, pues ahora se sabe que algunos de los que se han erigido en sus sucesores han desempeñado en la ciudad un papel ambiguo. Por ello, Agamenón, Edipo, Áyax, al tiempo que pueden heredar el culto heroico tradicional, se revisten de la *hýbris* que caracteriza al déspota oriental o al tirano en el plano político. El papel de dichos personajes no se diferencia en ese sentido del desempeñado por Jerjes en los *Persas*, como quien rompe las formas moderadas de las relaciones del héroe délfico con la divinidad. El héroe y el tirano tratan de sobrepasar los límites propios de la condición humana. Por eso la tiranía se considera tan heredera de la *basileía* heroica como las aristocracias que crean y protagonizan las prácticas relacionadas con los santuarios panhelénicos. Ahora bien, como en la ciudad democrática quien asume la herencia heroica es el *dêmos* mismo, éste asume de manera colectiva las contradicciones históricas de la tiranía, para adoptar los rituales de purificación que necesita la ciu-

dad para superarlas. En cierto sentido, la tragedia se convierte por ello en el marco privilegiado de la expresión de la tiranía como instrumento de salvación y de destrucción. Por eso las primeras representaciones se hacían al parecer en el Pórtico Regio, sede de las nuevas funciones de la realeza, adaptadas a través de la incorporación del Dionisismo, fenómeno vinculado tanto a la tiranía como a la adaptación urbana de los rituales agrarios que constituyeron el marco de la evolución de las fiestas trágicas.

En Eurípides, la tiranía se define frente a la igualdad en *Fenicias*, 531-550. En este autor, en varias ocasiones se trata del poder personal como de una tiranía. Tal es el caso del *Ión*, en el monólogo del protagonista en los versos 621-632⁴⁹. Del mismo modo, el discurso de Teseo en favor de la democracia en *Suplicantes*, 405-408, la identifica como alternativa al rey y al tirano⁵⁰.

En cierto modo, el panorama de la obra de Tucídides es similar, aunque la postura política personal quede mejor definida. La tiranía es el resultado del enriquecimiento y del desarrollo de los intercambios y de la navegación (I 13, 1). Sin embargo, en su obra cobra más importancia la proyección del concepto de tiranía hacia las relaciones entre ciudades. La guerra del Peloponeso fue, según su propia expresión, el ambiente en que se ponían de manifiesto los rasgos verdaderos de la naturaleza humana, lo que se revela, por un lado, en la tiranía del imperio, por otro en la conflictividad constante entre la democracia y la tendencia a la tiranía de los oligarcas⁵¹. Las relaciones, sin embargo, se han trasladado al Imperio, que es quien puede hacer favores para ganar lealtades, según el discurso de Pericles (II 40, 4), como hacían los aristócratas en el ejercicio de las relaciones clientelares. La tiranía puede ejercerse por un hombre o por una ciudad (VI 85 1). La *χάρις* y la fuerza son los dos elementos que pueden definir, según la acentuación, unas relaciones tendentes a la sumisión despótica o a la dependencia no coactiva. Cleón expone la situación de modo más descarnado.

Tucídides, III 37, 2 No tenéis presente que vuestro imperio es una tiranía ejercida sobre gentes que maquinan intrigas y permanecen sometidos contra su voluntad; gente que os obedece no por los favores que, con detrimento propio, podáis hacerles, sino por la superioridad que sobre ellos consigáis, más por fuerza que por su benevolencia (A. Guzmán).

También al referirse a Alcibíades se pone de relieve cuán fluidos son los límites entre la acción benefactora hacia el pueblo y los peligros de tiranía. Sin embargo, él mismo, que promueve las aspiraciones del *dêmos*, justifica su lucha contra éste en apoyo de los espartanos como una lucha contra la tiranía (VI 89, 6). Para Tucídides, el problema del *dêmos* estriba en que, si no es tirano del Imperio, se transforma en esclavo. La vuelta de los tiranos en Atenas no era fácil, pero las condiciones históricas permiten la aplicación del término tanto al Imperio del *dêmos* como a la oli-

⁴⁹ M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós-ICE de la UAB, 2004, 79.

⁵⁰ M. Foucault, *Discurso y verdad*, 92.

⁵¹ D. Plácido, "Tucídides, sobre la tiranía", *Anejos de Gerión, II, Homenaje al Prof. Montero Díaz*, 1989, 155-164.

garquía que reacciona contra la democracia. Tal es el caso de Alcibíades en la ejemplificación de la tiranía de Andócides, *Contra Alcibíades*, 24.

En la Grecia clásica, los escritos “monárquicos” de Jenofonte representan el nudo de una discusión sobre la transición desde las formas residuales de ciudad estado a las monarquías helenísticas⁵². Resultan significativos sobre todo el *Hierón* y el *Agesilao*, pero también el resto de sus obras.

En Jenofonte, el régimen de los Treinta sirve de escenario para la definición de la oligarquía como tiranía por parte de Critias, frente a Terámenes, que ofrece la posibilidad de una democracia sin $\theta\eta\tau\epsilon\varsigma$. La tiranía se define así como un régimen caracterizado por oponerse a la democracia, aunque en ésta sí se admiten matices, como los que tienden a identificarla con la tiranía del $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$. La cuestión de los límites de la democracia en relación con los excesos del *dêmos* sigue vigente en los planteamientos contemporáneos en los que se busca un modelo donde la normativa política y la concordia interclasista estén por encima de las reivindicaciones sociales del pueblo⁵³. Frente a la democracia de cualquier signo, Critias define claramente la oligarquía como tiranía, aunque los tiranos sean treinta, con lo que se aparta de manera radical de su definición como gobierno de uno solo con el que normalmente se identificaba, en relación dinámica con otras formas de monarquía. Ya el Imperio ateniense había abierto las puertas a la imagen de una tiranía no individual.

Jenofonte, *Helénicas*, II 3, 16 (Critias) Pero si, como somos treinta y no uno solo, piensas que no es necesario salvaguardar este gobierno como si se tratara de una tiranía, eres un ingenuo.

Por otro lado, la proliferación de los ejércitos mercenarios de fines de la Guerra del Peloponeso y del siglo IV, con el protagonismo de figuras como las de Conón y Timóteo, favorece el auge del papel social de los jefes militares que se percibe en tantos episodios de las *Helénicas* de Jenofonte. Este mismo autor fue además uno de los primeros en cultivar el género de la biografía, siempre cargada de unas fuertes intenciones encomiásticas, con ánimo de convertir al personaje en cuestión en un modelo de virtud profundamente idealizado, en paralelo al desarrollo del retrato en el campo de las artes plásticas⁵⁴. Fuera de Atenas, el modelo del tirano que se apoya en los mercenarios está representado sobre todo por Jasón de Feras, miembro de una familia caracterizada por el ejercicio del fratricidio unido al tiranicidio. De este modo se consolida la imagen de la tiranía como escenario de intrigas palaciegas. En la misma línea se encuentra Clearco de Heraclea, formado en las escuelas de Platón y de Isócrates y que llegó considerarse hijo de Zeus (Justino, XVI 5, 8), alabado como patrono de los pobres (Justino, XVI 9, 10).

⁵² D. Plácido, “La teoría de la realeza y las realidades históricas del siglo IV a.C.”, *La imagen de la realeza en la antigüedad*, Madrid, Coloquio, 1988, ed. por J.M. Candau, A. Ramírez y F. Gascó, 37-53; “Economía y sociedad. *Polis* y *Basileia*. Los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte”, *Habis*, 20, 1989, 135-153.

⁵³ F. R. Adrados, *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Madrid, Temas de Hoy, 1997².

⁵⁴ M. Torelli, “Ideología de la *polis*: retrato y comitentes”, en R. Bianchi-Bandinelli, dir., *Historia y civilización de los griegos*, VI, Barcelona, Icaria, 1982, 92-110.

Los riesgos del mercenariado están presentes sobre todo en la obra de Jenofonte. El ejército subsiste gracias a la existencia de un botín derivado de su acción victoriosa, a la que lo conduce un jefe que, sobre esta base, tiende a protagonizar las aspiraciones a la tiranía del siglo IV. Ahora bien, la misma circunstancia será en gran medida la base de la *Basileía* helenística. La obra de Jenofonte se mueve en gran medida en este campo, el de la formación de la nueva realeza que coincide con el protagonismo de los nuevos tiranos. En definitiva, la misma base sustenta la tiranía de Jasón y la realeza de Ciro. La postura de Jenofonte a favor del poder personal queda patente en su exposición sobre la realeza espartana de Agesilao y las consideraciones sobre el poder personal de Lisandro. Para el autor, el primero conserva la tradición de la realeza espartana, que él mismo desempeña. El segundo sería un aspirante al poder personal desde fuera de la institución regia, que ya habría tenido precedentes como Pausanias y Brasidas, personajes que rompían los límites característicos de las tradiciones espartanas, en el ejercicio del poder con nuevos apoyos sociales y en la proyección externa de la acción militar. Pausanias fue acusado de querer convertirse en tirano por sus maneras persas y sus relaciones con los hilotas, así como por atribuirse personalmente la victoria⁵⁵. Así lo hacía ya Heródoto, V 32, que le atribuía el deseo de hacerse tirano de Grecia.

La acción de Agesilao, según Jenofonte (*Agesilao*, I 8), responde a las aspiraciones que también manifestaba Isócrates, las de encauzar a la guerra contra los persas las fuerzas de los griegos unidos⁵⁶. En cambio, Eufión de Sición (*Helénicas*, VII 1, 44), con base en el ejército mercenario, pretende más bien enfrentarse a los lacedemonios y promover el gobierno del δῆμος, lo que desde luego repercute en la imagen del personaje y en la narración de su final (VII 3, 4-12), con las contradicciones que se revelan en el hecho de que los magistrados consideraran justo su asesinato y el pueblo le rindiera honores como héroe “fundador de la ciudad”.

En la obra de Jenofonte aparece definida la figura del tirano individual como la de quien apoya su poder personal en el pueblo. Frente a ello recupera las ventajas representadas por una figura como la de Hierón de Siracusa, en la tradición pindárica. El tirano es φιλόπολις (*Hierón*, V 3), en el mismo sentido en que es φιλόδημος. Como se sirve del temor, sólo colaboran con él los malos. De ese modo, el mismo tirano aparece como crítico de la situación de los tiranos, en la línea de Píndaro, que lo identificaba también como βασιλευς⁵⁷.

Jenofonte, *Hierón*, 5, 1 Te voy a decir, Simónides, cuál es otro de los motivos de sufrimiento de los tiranos. Conocen desde luego no menos que los particulares a los valerosos y a los sabios y justos, pero en lugar de complacerse los temen, a los valientes por si se atreven a actuar en favor de su libertad, a los sabios por si maquinan algo, y a los justos por si la multitud siente el deseo de alinearse bajo sus órdenes. 2 Cuando a los que son así por miedo los suprimen, ¿qué otros les quedan que puedan servirles más que los injustos,

⁵⁵ P. Ellinger, *La fin des maux. D'un Pausanias à l'autre*, París, Les Belles Lettres, 2005, 15.

⁵⁶ D. Plácido, “La teoría de la realeza y las realidades históricas del siglo IV a.C.”, *La imagen de la realeza en la antigüedad*, Madrid, Coloquio, 1988, ed. por J. M. Candau, A. Ramírez y F. Gascó, 44

⁵⁷ D. Plácido, “Grecia clásica”, en A. J. Domínguez, D. Plácido, F.-J. Gómez Espelosín, F. Gascó, *Historia del mundo clásico a través de sus textos. I. Grecia*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 315-321 y 446-451.

los indisciplinados y los serviles? Los injustos son dignos de confianza porque temen, como los tiranos, que las ciudades, si se hacen libres, se conviertan en dueñas de sí mismas, los indisciplinados a causa de la licencia de cara al presente, los serviles porque ni ellos mismos se consideran dignos de ser libres. A mí al menos este motivo de sufrimiento me parece difícil de soportar, considerar que hay unos hombres buenos, pero estar obligados a utilizar a otros. ³ Además es necesario que el tirano sea amante de la ciudad, pues sin la ciudad no podrá ni salvarse ni ser feliz. La tiranía está obligada a perjudicar a sus propias patrias, pues no les va bien cuando preparan a los ciudadanos como fuertes y armados, sino que gozan más cuando hacen a los extranjeros más fuertes que los ciudadanos y usan a aquéllos como portadores de lanzas. ⁴ Pero ni siquiera cuando hay buenos años existe complacencia con el bien, ni entonces se alegra el tirano, pues piensan que son más sumisos cuando están más necesitados (O. Guntiñas).

Los consejos puestos en boca de Simónides tienden a convertir la tiranía en *basileía*.

Jenofonte se inclina por destacar la equivalencia de la tiranía de la multitud, con la de los pocos o uno solo (*Memorables*, I 2, 44). Su posición representa en general las dificultades para recuperar la ciudad propia de los caballeros, que sería para él la forma de volver a la ciudad tradicional, plasmada en el ideal del caballero que se define como noble regio, como se ve en el ejemplo de Iscómaco en el *Económico*. El perfecto caballero propietario, *καλοσκάγαθος*, está en condiciones de gobernar la ciudad. La ciudad a la que aspira Jenofonte tiene necesidad del poder personal. Sin embargo, también está preocupado por los límites de dicho poder personal, de donde derivan sus esfuerzos por distinguir tiranía y *basileía*. Junto a otros ejemplos representados por la realeza espartana, como la de Agesilao, o la persa antigua, la personificada por Ciro, del mismo modo Hierón, en la tradición pindárica, significa un caso paradigmático, dado que el tirano puede así definirse como antitirano, lo que quiere decir que se apoya en los valientes, los sabios, los justos y, en general, en los ciudadanos, frente a los injustos, los indisciplinados, los serviles, los extranjeros, identificados como mercenarios, que sirven de sostén al tirano. Ésta es la forma de conjugar *basileía* y *pólis*.⁵⁸ Corresponde también al pensamiento de Isócrates, según el cual puede haber buenas tiranías y la realeza de Filipo se justifica en la conquista.

Platón, en relación con el gobierno de los Treinta Tiranos, advierte de los peligros de la oligarquía, que consisten en que ataca a los Buenos, afirmación ejemplificada con la persecución de León de Salamina, que rechazaba Sócrates. Él había puesto sus esperanzas en la revolución que acabaría con la democracia, pero aquella se había vuelto incluso contra los no demócratas. Platón trata, ante la perplejidad provocada por esta situación, de buscar el camino para llegar al buen gobierno, en el que pueden incluirse formas de monarquía o de aristocracia⁵⁹. Platón usa el término *βασιλεία* que tiene connotaciones más próximas a la aristocracia. La libertad

⁵⁸ D. Plácido, "Economía y sociedad. Polis y Basileia. Los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte", *Habis*, 20, 1989, 135-153.

⁵⁹ G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Nueva York-Londres, Methuen, 1986; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, París, P.U.F. 1958; E. M. Wood, N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Oxford, Blackwell, 1978.

del δῆμος, en esta perspectiva, conduce a la esclavitud. De la misma manera, la democracia conduce a la tiranía, en lo que en gran parte sigue los argumentos de Darío en el debate de Heródoto. La solución está en que los reyes sean filósofos o los filósofos reyes. De este modo, al definirse la monarquía como una forma de aristocracia, se produce la máxima contraposición entre realeza y tiranía, identificada ésta como el resultado del dominio del δῆμος. La tiranía, incluida la de los Treinta, es la que produce la muerte de ciudadanos. Pero, olvidados ya aquéllos, es sobre todo la que promueve la abolición de deudas y el reparto de tierras.

Platón, *República*, 445d –Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero que podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos “monarquía” (βασιλεία), mientras que, en caso de que sean varios, “aristocracia”. [...] 564a –Por lo tanto, la libertad en exceso parece que no deriva en otra cosa que en la esclavitud en exceso para el individuo y para el Estado. –Eso también es razonable. –Es razonable, entonces, que la tiranía no se establezca a partir de otro régimen político que la democracia y que sea a partir de la libertad extrema que surja la mayor y más salvaje esclavitud. [...] 565d –Así también cuando el que está a la cabeza del pueblo recibe una masa obediente y no se abstiene de sangre tribal, sino que, con injustas acusaciones– tal como suele pasar– lleva la gente a los tribunales y la asesina, poniendo fin a vidas humanas y gustando con lengua y boca sacrílegas sangre familiar, y así mata y destierra, 566a y sugiere abolición de deudas y partición de tierras, ¿no es después de esto forzosamente fatal que semejante individuo perezca a manos de sus adversarios o que se haga tirano y de hombre se convierta en lobo? 576e –...y para cualquiera es evidente que no hay estado más desdichado que el tiránico ni más feliz que el real (C. Eggers).

En el *Político*, Platón le opone al poder de la multitud el arte regio (300e): βασιλική τις τέχνη. En *Leyes*, 711bc, admite la posibilidad de un tirano bueno, que se consigue con la educación⁶⁰. El problema de la tiranía, pues, no estriba en que se trate de una forma de poder personal, sino en su derivación del pueblo, de la democracia y de la “libertad extrema”, lo que también justifica como reacción el régimen de los Treinta, que no es personal, pero tampoco aristocrático, porque actúa contra los aristócratas, pues frente a la libertad extrema de la democracia ha reaccionado con la más extrema esclavitud. Pero normalmente la violencia va unida a programas de abolición de deudas y partición de tierras. Por eso, para Platón, la tiranía es consecuencia de las ansias de libertad (*Carta*, VIII 354d). La libertad adecuada es la que se compagina con la autoridad regia (355e).

Aristóteles⁶¹ establece igualmente la relación de la aristocracia con la realeza y de la tiranía con la democracia, lo quiere decir que significan lo mismo desde el punto de vista social. En cualquier caso, seguramente en la consideración de un sistema como el de los Treinta, se establece el paralelismo con inclusión de la oligarquía, en unión de democracia y tiranía, en contraposición a aristocracia y realeza como modos “buenos”. “Monarquía” (μοναρχία) tiene aquí un contenido genérico, en que cabe “realeza” (βασιλεία) y tiranía.

⁶⁰ M. Turchetti, *Tyrannie*, 78-80.

⁶¹ J. Bordes, *Politeia, dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

Aristóteles, *Política*, V 10, 2-3= 1310b2-14

Efectivamente, la realeza está en relación con la aristocracia, y la tiranía se constituye a partir de la oligarquía más extrema y de la democracia; en consecuencia, también es la más perniciosa para los súbditos, por cuanto se conforma a partir de dos regímenes malos y contiene las imperfecciones y errores de ambos sistemas.

El nacimiento de una y otra monarquía está directamente vinculado a sus contrarios. En efecto, la realeza está creada para la defensa de los nobles contra el pueblo, y el rey se erige entre los nobles por superioridad en virtud o en los hechos que derivan de la virtud, o por una ventaja de esa índole, mientras que el tirano sale del pueblo y la masa en contra de los nobles, para que el pueblo no sufra daño alguno a manos de aquéllos (C. García Gual, A. Pérez Jiménez).

En el planteamiento aristotélico, por tanto, la definición social queda perfectamente establecida. La tiranía es manifestación del pueblo y la realeza de la aristocracia. Cuando identifica a los tiranos con los demagogos (14-23), se refiere siempre a quienes se apoyan en el pueblo, en sentido etimológico⁶². En general, para el pensamiento Aristóteles, resulta significativo el texto de *Política* (traducciones de P. López Barja y E. García, II 12, 4= 1274a6-7, en relación con las reformas de Efiltes y Pericles:

En efecto, una vez que éste (el tribunal) se hizo poderoso, complaciendo (Solón) al pueblo como si fuese un tirano, se vino a dar en la democracia actual.

Pero también puede relacionarse con la oligarquía más extrema, en lo que sin duda está igualmente presente la experiencia de los Treinta. En cambio, el poder personal del rey no surge de la oligarquía, sino de la aristocracia.

El ejemplo del poder personal de Demetrio de Falero, en Atenas desde el año 317, se presenta como garantía de la aristocracia frente al *dêmos*, en lo que en definitiva no hace más que seguir los supuestos de la escuela peripatética en la que se encuadraba. Ejerció el cargo como estratego con el apoyo de Casandro. La supresión del sorteo elimina las posibilidades de supervivencia de la democracia, lo que contribuye a definir la tiranía, en esta línea, como opresión por parte de la democracia. Con el establecimiento de un sistema de votación censatario se reducían los peligros que podría traer consigo el protagonismo del *dêmos*. La expulsión de Demetrio de Falero por Antígono Monoftalmo, en 307, hizo que éste y su hijo Demetrio Poliorcetes aparecieran como liberadores y que se erigieran estatuas en su honor junto a las de Harmodio y Aristogitón (Diodoro, XX 46), aunque en la perspectiva de Plutarco, en cambio, es el Poliorcetes el que aparece como tirano precisamente por apoyarse en el pueblo.

La *Basileía* y la tiranía aparecen como formas de monarquía, pero la última es la que se vincula a las transformaciones sociales de la ciudad como resultado de las aspiraciones del *δῆμος*. La *βασιλεία* en cambio presenta diferentes formas, todas representativas en cierto modo de las diversas modalidades de la tradición. La realeza antigua viene cargada todavía con el prestigio de la tradición heroica, a la que se incorpo-

⁶² M. Turchetti, *Tyrannie*, 88.

ra la monarquía macedónica, que, teñida de rasgos tribales, responde a las formas primitivas de la aristocracia clientelar, que reparte las tierras obtenidas por la lanza. La realeza espartana, por su parte, respeta el sistema propio del gobierno de los “mejores”, lo mismo que la persa, en su versión tradicional, identificada con Ciro el Grande, que ya ha sido modelo de Platón y de Jenofonte. El modelo de la realeza espartana sólo se altera en la época de Nabis que, en 207, tras un período de conflictos entre aspirantes sobre la base de la inestabilidad social, de la expulsión de Cleómenes y la abolición de sus reformas como consecuencia de la intervención macedónica, pasa a gobernar solo, sin respetar la diarquía tradicional de los espartiatas, hasta el año 192, y a apoyarse en los hilotas frente a los ricos, lo que lo conduce a actuar despóticamente contra toda la población, según Tito Livio (XXXIV 27, 9). El *basileús* se convierte así en tirano. La intervención contra Nabis contribuyó a que los romanos ganaran fama de restauradores de la libertad de los griegos a través del tiranicidio (Livio, XXXV 35, 19; Plutarco, *Filopemen*, 15, 13)⁶³. Ello es seguramente la causa de que, a pesar de que se le atribuía el título de *basileús* y *evérgeta* y de que se declaraba vinculado a la familia real de los Euripóntidas, las fuentes le aplicaban más bien el título de tirano, como se pone de relieve en el discurso que le adjudica el mismo Livio (XXXIV 31, 13), en el que declara que esto se debe a su política agraria y a la liberación de esclavos⁶⁴.

En ese ambiente se impone la realeza de Alejandro⁶⁵, esperanza, como su padre, de las oligarquías de las ciudades griegas frente al *δημος*. Los escritos sobre Alejandro de Macedonia, así como algunas inscripciones referentes a la concesión de la *demokratía*, sirven de eje para las reflexiones sobre los orígenes del helenismo.

Así aparece retratado en

Curcio, IV 8, 11: Colocó a Memnón en el puesto de Andrómaco y, después de ajusticiar a los que habían dado muerte al gobernador, puso a los tiranos (entre ellos los de Metimna, Aristonico y Ersilao) en manos de sus conciudadanos; éstos, después de someterlos a tortura, a causa de sus injusticias, los pasaron por las armas (F. Pejenaute).

El rey de tradición tribal se incorpora a la tradición del rey enemigo de los tiranos, protector de las poblaciones, como el monarca descrito por Darío en el debate de Heródoto. Ello se traduce en la práctica llevada a cabo en las ciudades de Asia Menor, según la inscripción recogida por

Heisserer B 6, 28-35: El demos decidió que era soberana contra los tiranos, los que habían vivido en la ciudad y los de fuera, la ley relativa a los tiranos escrita en las estelas y las *diagraphaí* de los reyes contra ellos y los decretos escritos anteriormente por los antepasados y los votos contra los tiranos⁶⁶.

⁶³ M. Turchetti, *Tyrannie*, 48.

⁶⁴ N. Birgalias, «Nabis: un prince hellénistique?», en V. Alonso Troncoso, ed. *ΔΙΑΔΟΧΟΣ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ. La figura del sucesor en la realeza helenística. Gerión. Anejos*, 2005, 142.

⁶⁵ N. G. L. Hammond, *Alejandro Magno. Rey, general y estadista*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (=Londres, 1981).

⁶⁶ A. J. Heisserer, *Alexander the Great and the Greeks. The Epigraphical Evidence*, Norman, University of Oklahoma Press, 1980.

Alejandro representa el nuevo poder personal, encargado de la eliminación de tiranos y el establecimiento de formas de democracia que signifiquen la eliminación de los peligros derivados del mismo δῆμος. Desde la misma época de las conquistas y de la expansión por Asia, se muestra en las fuentes el patrocinio de Alejandro como benefactor del pueblo y, por tanto, de la democracia, entendida como concesión de los poderosos. La bondad o maldad del poder personal se relaciona con esta actitud, que enmascara la política de eliminación de las tiranías como gobiernos demagógicos apoyados en medidas populares contrarias a las aristocracias. Arriano, que escribirá en la época de los Antoninos, sobre la base de la tradición historiográfica que vinculaba a Alejandro con la imagen de los reyes de Egipto, elaborada en la línea de la herencia aristotélica y helenizante, marca en el debate de Calístenes las posibles diferencias entre esta forma de realeza, considerada de tradición griega, y la realeza oriental, que se definiría como despótica. Busca así los fundamentos de la monarquía helenística macedónica en esa tradición aristotélica, que señala del mismo modo los límites con la tiranía. El factor oriental se identifica con el bárbaro y el despotismo, al tiempo que recupera la identificación arcaica con la tiranía.

Arriano, *Anábasis*, IV 11, 7 (Habla Calístenes) Ni siquiera a Heracles tributaron honores divinos los griegos mientras vivió, e incluso después de muerto hubo de esperarse a que el dios de Delfos diera su autorización para tributarle honores propios de un dios. Ahora bien, si por encontrarnos tratando este tema en una región bárbara hay que pensar con mentalidad bárbara, creo, Alejandro, que he de pedirte que te acuerdes de Grecia, por cuyo motivo organizaste esta expedición, a fin de anexionar Asia a Grecia (A. Guzmán).

Calístenes rechaza el culto al rey, para lo que recurre al ejemplo de Heracles, donde se muestra que, aunque se le atribuyan cualidades heroicas, no está justificado que se le rindan honores divinos. De nuevo, como ocurría en el fondo en la época de Heródoto, la disyuntiva se define como reflejo de la existente entre Helenización y Orientalización, con la que se identifica el factor que se define como tiranía o despotismo. La realeza macedónica no renuncia sin embargo a la divinización, sobre el modelo de Heracles, pero dentro de los límites de la tradición helena, que en principio sólo la admite después de la muerte, como Heracles tras la pira. Por ello puede considerarse heredera de la realeza antigua, la que se identifica con la aristocracia heroica, la βασιλεία homérica. Pero Alejandro asume su identificación como hijo de un dios. De este modo, a lo largo de la historia será posible la identificación de Alejandro con la grandeza de alma de los reyes, como hará Haendel en *Poro, Rè dell'India*, o Mozart en *Il Rè pastore*, donde se representa como rey benévolo y comprensivo con los amantes, o en las representaciones gráficas de reyes que lo toman como modelo, el estilo del Felipe V pintado en Reus. El aspecto no tiránico del poder personal encontró en esta lectura de la figura de Alejandro un modelo duradero, frente a las otras más "humanas", como la de Q. Curcio o la de algunas representaciones de la literatura de ficción de los últimos tiempos o de la cinematografía.

En definitiva, Arriano, como Plutarco, reproduce la imagen del Alejandro de los Antoninos⁶⁷, conquistador y buen gobernante, frente al Alejandro de los Julio-Claudios, sobre todo de Calígula, del que se dice que imitaba los aspectos más criticables del rey macedónico, los que se habían transmitido entre los reyes helenísticos, como Pirro, que mostraba gestos y actitudes despóticas y excesivas. Estas actitudes se identificarán en Roma con Oriente, sobre todo durante el período de la conquista de Grecia, justificada en cierto modo como lucha contra el despotismo. En las Guerras Civiles, Antonio cargaría con la fama de haberse convertido en representante de los intereses de Oriente, mientras Augusto se erigía en defensor de Occidente. Sin embargo, Alejandro quedaba exento y, en Alejandría, Augusto visitó su tumba, pero se negó a visitar las de los Ptolomeos. Calístenes se refería a la divinización de Heracles tras su muerte, lo que refleja en época de Arriano esa disyuntiva en la divinización del Príncipe vivo o muerto, en relación con el culto al emperador, disyuntiva que también se plantea como campo de acción de las diferencias posibles entre formas de poder personal. La figura de Alejandro se define así como eje en torno al que se forman dos modos de poder personal, que siguen la tradición griega y las prácticas orientales, siempre sobre la base de que se ha utilizado el término βασιλεία en ambos casos, para los príncipes homéricos o para el monarca persa.

Polibio vive la época en que la realeza helenística se ha hecho despótica, dentro de la ἀνακύκλωσις, proceso por el que en la historia se producen ciclos que cambian radicalmente las situaciones políticas. Por ello (V 11, 6) marca claramente la diferencia entre Filipo II y Filipo V, sobre la base de la evergesia y la filantropía, como factores que diferencian al buen rey del tirano⁶⁸. En Grecia, tal proceso se ha producido ya, por lo que Polibio considera como positivas las expectativas que ofrece a los griegos la dominación romana, que acabará con el despotismo en favor de un gobierno republicano⁶⁹.

Pero Polibio también cree que el ciclo puede producirse en Roma, sobre todo a partir de medidas populistas como la de Flaminio y sus repartos a la plebe, lo que las define como resultado de la oclocracia, el poder de la masa. En este plano, la imagen despótica está vinculada a la política favorable a las masas populares. Paralelamente, la imagen del rey helenístico entre los príncipes republicanos también ofrece un atractivo que se refleja en la imitación de diferentes aspectos formales y de fondo. El triunfo como ceremonia religiosa adapta las tradiciones griegas que se remontan a las ceremonias de arconte rey ateniense. La helenización se difunde en todas las manifestaciones culturales de la aristocracia que al tiempo dirige los combates contra los griegos. Parece que es el mismo Flaminio, conquistador filoheleno, el que se representa como “soberano helenístico” en la imagen del Museo de las

⁶⁷ D. Plácido, “Alejandro y los emperadores romanos en la historiografía griega”, *Neronia IV*, Bruselas, Latomus, 1990, 58-75; “L’image d’Alexandre dans la conception plutarchéenne de l’Empire romain”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 21, 2, 1995, 131-138.

⁶⁸ A. Erskine, “The Romans as Common Benefactors”, *Historia*, XLIII, 1994, 71.

⁶⁹ D. Plácido, “La imagen del helenismo en la formación de la ideología imperialista”, en S. Reboreda, P. López Barja, eds., *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, Excmo. Concello (Biblioteca Arqueohistórica Limiá, Serie Cursos e Congresos 4), 1996, 15-24.

Termas⁷⁰. Es por tanto la experiencia helenística de Polibio la que lo lleva a establecer una distinción teórica entre las figuras del rey y del tirano. Al mismo tiempo, como el término tirano no se utiliza ya por ningún gobernante, tiene que entrar en la cuestión relacionada con el uso general del término βασιλεία, “realeza”.

Polibio, V 11, 6 Es propio de un tirano obrar sañudamente, imponerse por el terror a unos que le rechazan, ser odiado y odiar a los súbditos; corresponde a un rey, en cambio, ser bienhechor de todos, ganarse el afecto por la propia benignidad y humanidad, presidir y dirigir a quienes lo aceptan de buen grado (M. Balasch).

VI 3, 10 De ahí que todos los monarcas mientan y usen el nombre “realeza” mientras les es posible.

4, 2 No todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como realeza, sino sólo aquél que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia.

Para hacer referencia al mundo helenístico y sus problemas en relación con la aceptación y el rechazo por parte de las oligarquías de los sistemas monárquicos, importa pues considerar las reflexiones de Polibio sobre las formas de hegemonía y las repercusiones de las diversas formas de poder personal en el mundo romano, cuyas contradicciones entre el modelo republicano y el atractivo monárquico configuran parte de los aspectos ideológicos de la expansión, sobre todo en el mundo griego, y de la formación del Principado. La cuestión estriba ahora en definir el tipo de monarquía aceptable desde una perspectiva derivada de la república aristocrática, cómo diferenciar la βασιλεία que Polibio cree positiva en contraposición con la tiranía y cómo reconocer ésta última. En Pérgamo, Aristonico se caracteriza como tirano por el hecho de apoyarse en las tropas mercenarias y en las masas populares, así como por prometer la liberación de los esclavos, pero también obtuvo el apoyo de parte las clases poderosas el hecho de representar la oposición a los romanos. La “ciudad del Sol”, la Heliópolis que había convertido en su punto de referencia, acogía la idea de la igualdad de los seres humanos que en esos momentos se hallaba presente en las transformaciones de las estructuras sociales que caracterizaron la consolidación del mundo helenístico y su posterior alteración con la presencia romana.

El nuevo poder personal representado por el emperador se debate en el imaginario entre los extremos representados por la república o la tiranía. En la tradición republicana es frecuente la indefinición entre ésta y la realeza, en gran parte derivada de la sombra de los Tarquinius, últimos reyes identificados como tiranos, o de los reyes helenísticos, identificados con el despotismo oriental. Sin embargo, Augusto da nueva vida a la figura del *rex sacrorum* y a la Regia como centro cultural del foro, entre la tradición representada por Rómulo y la realeza griega representada por Alejandro. El sistema se apoya en una serie de ambigüedades entre los extremos, tradición y renovación. Por ello, Dion Casio explica que Augusto no quisiera llamarse rey aunque, al identificarse con Rómulo, definía el régimen como monárquico. Rómulo estaría al

⁷⁰ J. C. Balty, «Le statue de bronze de T. Quinctius Flaminius *ad Apollinis in Circo*», *MEFRA*, 90, 1978, 669-689.

margen de los aspectos tiránicos que exhibió la monarquía romana en su época final y, en cambio, representaría una alusión a las tradiciones venerables de los orígenes, a los aspectos puramente fundacionales con los que Augusto pretendía identificarse.

Séneca, en un período de desarrollo de aspectos despóticos que se identifican con la forma de actuar de los sucesores de Augusto, encuentra en la clemencia el argumento que puede definir la realeza no tiránica, cuando el rey es capaz de practicar el perdón para los semejantes, incluso si éstos han conspirado contra él. En definitiva sería propio de las ambiciones de los nobles emular y competir por los más altos cargos del estado. El Príncipe debe comprender la legitimidad de tales aspiraciones y perdonarlas; no comportarse como un tirano con sus semejantes. El objeto de sus consejos es Nerón, elaborados después de haber escrito la *Apokolokynthosis* de Claudio, donde ridiculizaba al déspota por su falta de equilibrio estoico, que es donde se enmarca la clemencia. No se propone defender la debilidad del gobernante, pues la clemencia aumenta el poder, mientras la tiranía lo acorta. La tiranía se ha revitalizado en las luchas de la *dynasteía* de las Guerras Civiles, en las aspiraciones al poder de los nobles en competencia con sus iguales. Por eso se habla de César y de los tiranicidas, pues, para muchos, el asesinato de éste fue una emulación de la obra de Harmodio y Aristogitón. Para otros, César había sido el benefactor y sus asesinos unos parricidas. Cicerón, I 15-16, elogia la acción de Bruto, pero califica la aspiración de César y sus sucesores como *instrumentum regni*, rasgo significativo de hasta qué punto en la Roma republicana se produce una nueva aproximación entre las imágenes de la realeza y la tiranía, aunque en el plano teórico (*República*, II 26, 48) mantiene claros los límites. En la Siracusa arcaica y clásica ya se planteaba de modo ambiguo la disyuntiva entre *basileía* y tiranía. Ahora, tras las guerras civiles, es preciso restablecer una definición y Séneca la encuentra en la posesión de la clemencia por quienes ejercen el poder personal. Después de ser modelo de los panegiristas desde Plinio y del poeta Claudiano, la posición tiene una larga proyección, como se ve en la figura de Cinna y la clemencia de Augusto, en la obra de Corneille, o en la adaptación de Matastasio a *La clemenza di Tito*, a la que puso música Mozart, para celebrar la coronación de Leopoldo II como rey de Bohemia. Para la aristocracia ilustrada el modelo permanecía vigente en el siglo XVIII.

Séneca, *De la clemencia*, III 3, 6 No le conviene a un rey la ira cruel e inexorable, pues no lo eleva mucho por encima de aquél a quien al irritarse se iguala; pero si da la vida, si da la dignidad a quienes corren el riesgo de perderla y merecen verse privados de ella, hace lo que a nadie está permitido salvo al poderoso, pues la vida se quita incluso a un superior, pero sólo se da a un inferior.

5, 3 [...] pero a quien le es fácil la venganza, si la omite consigue la mayor loa de la mansedumbre.

9, 4 En consecuencia, la clemencia no sólo los hace más ilustres sino más seguros y es al mismo tiempo ornamento de los imperios y máxima seguridad. ¿Qué es lo que hace que los reyes hayan envejecido y transmitido sus reinos a hijos y nietos, y el poder de los tiranos sea execrable y breve? ¿Qué diferencia hay entre tirano y rey (dado que el aspecto mismo de su fortuna y su discrecionalidad es similar), si no es el hecho de que los tiranos son crueles por placer y los reyes no lo son si no hay causa y necesidad?

10, 1 “¿Y qué? ¿No suelen matar también los reyes?”. Suelen, pero cuando los persuade de la utilidad pública; mientras que la crueldad está en el corazón de los tiranos. El tirano

en efecto dista del rey en los hechos, no en el nombre; en efecto Dionisio el mayor puede ser preferido por derecho y méritos a muchos reyes, ¿y qué prohíbe que L. Sila sea llamado tirano, quien acabó de matar cuando se acabaron los enemigos?

En la *Octavia* atribuida a Séneca, éste aparece sin embargo como personaje que dialoga con el emperador en un tono similar, pero se admite más bien que se trata de una obra posterior a la muerte del filósofo e incluso de Nerón, cuya figura aparece ya como incorregible.

En el desarrollo del poder personal durante el Alto Imperio, en los sectores de las clases dominantes del Imperio, no sólo de los herederos de la aristocracia romana, sino también de la procedente de las oligarquías locales integradas en las provincias, se impone la aceptación de la realeza estoica que, en la línea de Séneca, se distinguía por la clemencia. La figura mítica de Júpiter como vencedor de monstruos, ya presente en la *Teogonía* hesiódica, queda asumida en su papel de restaurador del orden frente al caos. El mismo Apolo cobra nuevo protagonismo como vencedor de lo dionisiaco, en lo que se revela la importancia política de la interpretación de Nietzsche en el plano de las relaciones sociales. Apolo sigue desempeñando el papel de defensor del orden establecido, al que los miembros de la clase dominante pueden recurrir. Por ello, para Dion Crisóstomo el monarca debe ser accesible. El mejor rey imita a Zeus en todos estos aspectos, sobre todo en su lucha frente a Tifón representado como tirano, en relación directa con la creación de la tierra y de las mujeres. El monarca se representa montado en un carro, como los antiguos *imperatores* cuando se dirigían hacia Júpiter en el itinerario del triunfo.

Dion Crisóstomo, I 67, Una de ellas era llamada “Peña Real”, por estar consagrada a Zeus como rey, y la otra “Peña del Tirano”, sobrenombre de Tifón. Y había dos accesos por la ladera hacia ellas, cada una tenía uno propio. El de “Peña Real”, seguro y ancho, de modo que una persona, sin peligros ni riesgos, podía ir por él, incluso montada en carro, si le era otorgado este don por el dios supremo. El otro camino era angosto, lleno de curvas y difícil, de modo que la mayor parte de los que intentaban pasar por él caían por los precipicios a la corriente del río, como creo que sucede a los que caminan en contra de la Justicia (G. Morochó).

Dion admite el origen divino de la realeza, pero la identificación con Zeus impone una valoración que le permite diferenciar la imagen del “mejor rey” que le sirve para definir *a contrario* al tirano⁷¹.

Plinio el Joven, en una situación histórica parecida, entre Flavios y Antoninos, se vincula de una manera directa a la nueva dinastía a través de Trajano. Para el escritor, el emperador representa la síntesis de lo viejo y lo nuevo⁷². Desde la autoridad, debe actuar como ciudadano, para recuperar en cierto modo las prácticas republicana-

⁷¹ M^a J. Hidalgo, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Universidad de Salamanca, 1995, 100-104.

⁷² D. Plácido, “El *optimus princeps*: una imagen del emperador entre tradición y renovación”, *Imp. Caes. Nerva Traianus Aug.*, Sevilla, Alfar, 1993, ed. J. González, 173-189.

nas, y no como un dios, lo que lo identificaría como tirano, ni siquiera como *dominus*. Trajano es por ello en cierto modo restaurador de las tradiciones, pero con los poderes militares necesarios para consolidar el estado romano después de lo que Plinio percibe como período de peligros para la institución. A sus aspiraciones se adapta la imagen de un nuevo Alejandro, cuyas acciones militares contra los persas se reproducen en la campaña pártica, lo que permitió también a Arriano establecer un paralelo historiográfico. La tradición, sin embargo, no renace porque se restaure la República, sino porque el emperador es *Optimus*, como Júpiter, como el anterior restaurador y refundador de la ciudad, como Augusto. También es capaz de recuperar la *Libertas*, frente a la tiranía de Domiciano, porque, aunque resulte paradójico, la *Libertas* republicana la concede el buen rey. De este modo se puede alcanzar la síntesis perfecta en la convivencia entre aristocracia pacífica y jefe militar. Éste será así representante de aquélla, para lo que se exaltan las virtudes del sistema sucesorio de la *adoptio*, en que se elige el mejor dentro de los mismos criterios, y se evitan las sorpresas que depara Fortuna en la sucesión dinástica. Ésta es la imagen del monarca que se opone a la del tirano.

Plinio, *Panegírico*, 2, 3-4, Jamás lo halaguemos como dios, jamás como deidad, pues no tratamos ya de un tirano sino de un ciudadano, no ya de un amo sino de un padre. Y lo que más le ennoblece y exalta es que él mismo se considera como uno más entre nosotros, y se acuerda tanto de que es un hombre como de que está para gobernar a los hombres.

Plinio se sitúa también en el período que transcurre de Domiciano a Trajano y, ante la que considera realeza tiránica del primero, propone el modelo representado por Zeus, como el Rey de Hesíodo, que imparte justicia ante los abusos de los *basileîs*.

Plutarco añora la autoridad del senado, que se situaría entre los tiranos y el pueblo, en lo que podría definirse, más que como constitución mixta, como constitución equilibrada. Ahora bien, la *paideía* del príncipe puede servir para establecer una monarquía con participación de la aristocracia, que para él resulta ser la mejor democracia⁷³. La vigilancia de la democracia de la *pólis* ha de desempeñarse por los gobernadores romanos. En las *Vidas*, muchos personajes políticos son modelo de gobernantes, pero se establece la salvedad de los tiranos, caracterizados por que se dejan arrastrar por el pueblo, ejemplificados por Antonio y Demetrio.

Plutarco, *Licurgo*, 5,11 Pues el sistema político que oscilaba y se inclinaba o bien hacia los reyes a la tiranía o bien hacia la masa a la democracia, al colocar en medio el poder de los ancianos como una barrera y mantener el equilibrio, hizo más sólido el orden y el sistema, dado que los veintiocho ancianos siempre se alineaban de parte de los reyes para oponerse a la democracia y en cambio fortalecían al pueblo para que no se estableciera la tiranía.

⁷³ A. Pérez Jiménez, "El ideal del buen rey según Plutarco", *La imagen de la realeza en la antigüedad*, Madrid, Coloquio, 1988, ed. por J.M. Candau, A. Ramírez y F. Gascó, 89-113; D. Plácido, "La *demokratía* de Plutarco", *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, a cura di I Gallo e B. Scardigli, Nápoles, M. d'Auria, 1995, 383-389.

En el escrito *Sobre el retraso de la venganza divina*, 6 (= Morales, 551EF), en relación con la figura mítica de Cécrope, Plutarco considera que su naturaleza dúplice responde a una evolución positiva desde la tiranía, que justificaba la identificación con la serpiente, a la realeza, caracterizada como una forma de gobernar suave y humanitaria⁷⁴.

Para Elio Aristides⁷⁵ el término *Demokratía* es el que sirve para caracterizar el gobierno del buen emperador, tanto en el *Panatenáico* como en el discurso *A Roma*. En el mundo de la ciudad griega, Alejandro representa un precedente del Imperio romano, precisamente por su labor panhelénica frente a las rivalidades del siglo IV entre ciudades, reflejo de los conflictos internos dentro de cada comunidad, en que la tiranía aparecía como reflejo de las aspiraciones populares. La base de la concordia de las ciudades estriba en no competir por *tà prótaia*, en conflictos que favorecen el desarrollo de aspiraciones individuales. Frente a esas aspiraciones pone orden el emperador, que ejerce una forma de poder personal antagónica, donde retorna la Clemencia como actitud que el buen gobernante practica incluso con los conspiradores que han planeado acciones contra él.

Elio Aristides, XXXV 9, Y así, tampoco, cuando tuvo el poder hizo nada sombrío, y no imitó ni deseó nada de aquéllos; no actuó como algunos otros de los que habían reinado antes que él, quienes temían algunos de los que ocupaban puestos de alta responsabilidad, y tras acusarlos de conspiración, los condenaron, a unos al exilio, a otros a la pena capital; no cambió su carácter; pero tan lejos está de todas estas prácticas y tanto dista de querer ser causa de sacrificios y muertes, que incluso los que en su contra habían maquinado, cosa que se había demostrado con toda claridad, sobreviven y permanecen vivos gracias a su benevolencia (J. M. Cortés).

En la formación del Imperio romano, el debate, tardío pero representativo, entre Agripa y Mecenas, ofrecido por Dion Casio como introducción al período de gobierno de Augusto, representa en gran medida un punto de partida para la comprensión del mundo político de la teoría estoica de la realeza⁷⁶. Más plenamente, esta discusión puede complementarse con los discursos de Dion Crisóstomo y los escritos de Plutarco⁷⁷ citados. Con ello se entra de lleno en el debate desarrollado en la época de tránsito entre los Antoninos y los Severos, que resume todo el problema presente en el Alto Imperio en relación con la realeza y sus posibilidades de evitar la tiranía.

Dion Casio atribuye a Agripa y a Mecenas argumentos a favor de la *demokratía* y de la *monarquía* respectivamente.

⁷⁴ L. Gourmelen, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, París, Les Belles Lettres, 2004, 106-107.

⁷⁵ J. M. Cortés, *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio Romano*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.

⁷⁶ U. Espinosa, Debate Agripa-Mecenas en Dion Cassio. Respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época severiano, Madrid, Ofteco, 1982; F. Gascó, "Buenos y malos emperadores en Casio Dion", *La imagen de la realeza en la antigüedad*, Madrid, Coloquio, 1988, ed. por J.M. Candau, A. Ramírez y F. Gascó, 115-140; F. Gascó, *Casio Dion. Sociedad y política en tiempos de los Severos*, Madrid, Coloquio, 1988.

⁷⁷ M^a J. Hidalgo, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*, Universidad de Salamanca, 1995.

Dion Casio, LII 13, 5 (Agripa) Sin embargo, no te aconsejo simplemente dejar el poder, sino dejar cerrado todo lo conveniente al estado con decretos y leyes... 6 y no digas que incluso así habría revueltas para que yo no tenga que decirte que los romanos soportarían mucho peor estar bajo la monarquía, pues si tenemos que prevenir todo lo posible sería absurdo temer más las disensiones de la democracia que las tiranías que nacen de la monarquía...

15,1 (Mecenas) No pienses que te aconsejo ser tirano y esclavizar al pueblo y al senado...

Agripa propone un reparto del poder, para evitar la *dynasteía*, identificada principalmente con las aspiraciones de los que luchaban en las guerras civiles, y para promover la defensa de la legalidad. Mecenas defiende la monarquía sin tiranía. En definitiva, se trata de exponer cuáles son las dos caras del régimen deseado, que podría definirse como monarquía aristocrática o como república aristocrática⁷⁸. El autor ha vivido ya la represión antisenatorial desde la época de Cómodo, pero confía en la aristocracia nueva del s. III, que tiene mayoritariamente origen oriental, donde cabe la aceptación de la tradición monárquica, asimilable al Imperio. Los nuevos Treinta tiranos serán, en cambio, usurpadores tras las guerras de la Tetrarquía. La tiranía se contrapone al gobierno legítimo de los emperadores. En la misma línea se desarrolla el diálogo, a propósito de Cinna, de Augusto y Livia en el libro LV, sobre todo en la intervención de ésta última, 16-21, donde se extiende sobre la clemencia como virtud específica del monarca bueno y poderoso.

Para Eusebio (260-339)⁷⁹, el reino de Constantino aparece como culminación de los tiempos. Los paganos habían luchado contra Dios. Pero, con Constantino, Dios despliega su poder. El reino de Constantino se define como réplica del reino de los cielos, que prepara a los hombres para el reino de Dios. La tiranía ahora será identificada con el paganismo, aunque él mismo utilice metáforas procedentes de la tradición pagana, al referirse a la lucha de Zeus con los Gigantes.

Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, I 5, 1 Con haberle dado la imagen de su propio poder monárquico, lo ha proclamado como vencedor de toda tiránica estirpe y destructor de sacrílegos gigantes, que en la loca temeridad de su espíritu levantaron las armas de su impiedad contra Él, el soberano de todo el Universo (M. Gurruchaga).

Por su parte, Agustín defiende la necesidad de obedecer al poder sea cual sea su naturaleza⁸⁰, pero admite la desobediencia cuando las órdenes son contrarias a la palabra de dios. En líneas generales, en el pensamiento cristiano el rey sólo es responsable ante dios. Isidoro, obispo de Sevilla (600-636), en cambio, prescinde de catalogaciones doctrinales y contrapone al Tirano cruel la moderación del rey, con lo que adapta la tradición senatorial a la época de la configuración de la monarquía feudal.

⁷⁸ Ver D. Plácido, "Introducción general", a Dion Casio, *Historia Romana. Libros I-XXXV (Fragmentos)*, Madrid, Gredos, 2004, sobre todo páginas 111-122.

⁷⁹ T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1981.

⁸⁰ M. Turchetti, *Tyrannie*, 220-222.

Isidoro, *Etimologías*, I 31 (J. Oroz, M.A. Marcos) Por ejemplo se trata de saber qué diferencia hay entre un rey y un tirano; sirviéndonos de la diferencia se define qué es uno y otro en el siguiente sentido: “el rey es moderado y medido; el tirano es cruel”.

En general se impone el pensamiento que identifica al tirano con el Príncipe que oprime a la Iglesia⁸¹, sin expresar una teoría general de la tiranía. En el *Policrático* de Juan de Salisbury, escrito en 1159, se recoge la tradición antigua a través de los padres de la iglesia y el derecho romano. La autoridad legítima se identifica con la ley y el rey está obligado por la ley; de lo contrario, se justifica el tiranicidio. La figura del Rey se encuentra bajo Dios y las leyes, lo que viene a ser el lema durante toda la Edad Media.

Joannis Seresberiensis, IV 1 Ésta es la única diferencia del tirano y el príncipe, que éste se adapta a la ley y rige al pueblo según el arbitrio de aquél de quien se cree ministro.

En la Edad Media, el tirano, en la tradición del Imperio romano, se identifica muy frecuentemente con el usurpador.

N. Maquiavelo (1469-1527), vivió entre los siglos XV y XVI, durante una época de crecimiento del poder regio en medio de los señores del feudalismo. Ello va unido a un proceso de regulación de las actividades económicas a escala internacional⁸². Los estados experimentan en este ambiente fuertes tendencias unificadoras que encontraban una realidad contradictoria en las repúblicas italianas. Dicha situación da lugar a que en algunos casos los poderes personales se definan como tiranías. Destaca en este ambiente el papel negativo del papado. Maquiavelo acude a la inspiración clásica, que encuentra concretada en las teorías de Aristóteles y las prácticas de Roma. Su objetivo es hallar los modos de conservar el poder político en este ambiente de cambio y reconfiguración de las estructuras económicas y políticas. En estas circunstancias cambiantes, el Príncipe puede matar para conseguir sus objetivos de permanencia, pero no puede saquear los bienes de sus súbditos, lo que aparecerá posteriormente en la teoría de Hobbes. En la sociedad corrompida en que cree vivir sólo cabe la monarquía absoluta, para lo que se necesita un legislador omnipotente, lo que también constituye la base del absolutismo de Hobbes. Los límites de la tiranía se encuentran en el respeto a la propiedad y la familia. Por lo demás, el objetivo del gobernante es mantenerse en el poder

Maquiavelo, *El Príncipe*, XVII (trad. J. A. G. Larraya) Empero, el príncipe debe lograr que se le tema de suerte que, si no se hace amar, evite ser odiado; porque se puede muy bien ser temido sin ser odiado. Lo logrará siempre que se abstenga de apoderarse de los bienes de sus gobernados y servidores, y de sus mujeres.

B. Castiglione (1478-1529), después estar vinculado a varias cortes nobiliarias y al papado, fue acogido por Carlos V. En este ambiente monárquico expone en un

⁸¹ M. Turchetti, *Tyrannie*, 238.

⁸² G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1965³.

Diálogo, *El cortesano* (1528), sus teorías sobre el perfecto cortesano renacentista. El tema central es el de las relaciones entre la nobleza y su Príncipe, así como la definición de los límites morales de la obediencia. Para ello, necesita establecer las diferencias entre realeza y tiranía, para lo que acude a los criterios de mejor y peor en sentido platónico. El “regimiento popular” (en la traducción de Boscán) es el peor de los tres sistemas mejores, cuya degeneración es lo que se definirá como oclocracia, por ejemplo por Schelling. Ahora bien, el mejor régimen es la monarquía y el peor la tiranía.

Castiglione, *El cortesano*, IV 3 (Trad. J. Boscán) ...como sabéis, tres maneras de gobernar bien a los pueblos se hallan solamente; la una es el reinar de un solo rey; la otra el gobierno de los buenos, que eran llamados por los antiguos optimates; y la otra el regimiento popular. Estas tres tienen sus tres rompimientos, o, por decillo así, sus tres vicios contrarios, en cada uno de los cuales, cada una también dellas incurre en dañándose. El reinar se daña y se convierte en su contrario cuando se hace tiranía; y el gobierno de los buenos, cuando se muda en el de pocos poderosos y no buenos; y el regimiento popular cuando es ocupado confusamente por todo el pueblo, el cual, mezclando y confundiendo los grados y las partes ordenadas y asentadas en cada oficio y estado, pone totalmente el gobierno en manos de la multitud confusa; de estas tres maneras de gobernar malas, claro está que la tiranía es la peor, según se podría muy bien probar por muchas razones. Conclúyese luego que de aquellas tres maneras de gobierno buenas, la del reinar es la mejor, porque es contraria a la peor, que, como tenéis bien entendido, los efectos de las causas contrarias son ellos también entre sí contrarios.

La posición ante el poder personal experimenta un proceso de radicalización entre los protestantes, que defienden la resistencia al tirano, caracterizado por que ataca la religión verdadera, según el escrito *Vindiciae contra tyrannos* (1579), en el que se defiende el derecho de resistencia al soberano que manda algo contrario a la religión. Lo que define al monarca como tirano es que actúe o no en contra de la libertad individual en el plano religioso.

Vindiciae contra tyrannos, p.79 (ed. Leski) Por tanto, pues, todos los reyes son vasallos del Rey de Reyes, investidos en su oficio por la espada, que es el reconocimiento de su regia autoridad, con el fin de que por la espada mantengan la ley de Dios, defiendan a los buenos y castiguen a los malos.

P. 139: En primer lugar, todo el mundo acepta que los hombres aman por naturaleza la libertad y odian la servidumbre; que, nacidos más bien para mandar que para obedecer, no han admitido voluntariamente que los gobierne otro ni han renunciado, por así decirlo, al privilegio de la naturaleza, sometiéndose a los mandatos de otros hombres, sino por algún beneficio grande y especial que esperaban de ello... Y no imaginemos tampoco que los reyes fueron escogidos para que destinasen a su propio uso los bienes obtenidos con el sudor de sus súbditos; ya que todo hombre ama y quiere lo suyo.

La base de la convivencia se sustenta en un pacto con Dios por parte del pueblo y del soberano, que es por lo que aquélla se hace estado, donde confluyen el mandato justo y la obediencia. Todo cristiano tiene que obedecer a Dios antes que al rey

si éste se opone a su fe. El pacto del rey con el pueblo confiere a éste el derecho de resistencia si no lo protege y defiende. El pueblo nombra al rey precisamente para eso. El texto se refiere naturalmente al pueblo integrado en los estamentos. Es tirano el que no protege la libertad religiosa de éstos.

Éste es el tono que aparece también en el Acta de Abjuración de 1581, en la que los Estados Generales de los Países Bajos retiran su fidelidad a Felipe II, dado que en sus argumentaciones, el poder monárquico tenía que reunir las condiciones que se refieren al derecho natural y a las libertades tradicionales de la nobleza. El rey se había negado a convocar los Estados Generales y había enviado al Duque de Alba para reprimir los movimientos rebeldes en 1567. El soberano, según el Acta, es un Pastor, como lo define Platón en el *Político*. Es la época de los rebeldes contra la tiranía, ejemplificados de modo destacado por el Duque de Egmont, ejecutado en 1568, cuya lucha sirvió de motivo al drama de Goethe y a la música incidental de Beethoven.

Acta de Abjuración de los Estados Generales de los Países Bajos (1581): Toda la humanidad sabe que un príncipe es designado por Dios para cuidar de sus súbditos, del mismo modo que un pastor lo es para cuidar sus ovejas. Por consiguiente, cuando el príncipe no cumple con su deber de protector, cuando oprime a sus súbditos, destruye sus antiguas libertades y los trata como esclavos, hay que considerarlo no como príncipe sino como tirano. En tal caso, los estados del país pueden legítima y razonablemente deponerlo y elegir a otro en su lugar.

La falta de tales condiciones permite calificar como tiránico el poder monárquico y legítima la rebelión.

La misma idea de contrato aparece en el pensamiento de algunos de los jesuitas, como Juan de Mariana, que defiende el tiranicidio en el caso de que los reyes no respeten las leyes, emanadas de las instituciones medievales identificadas con las Cortes. En todos estos casos el límite entre realeza y tiranía se halla en la misma institución monárquica y se define de acuerdo con el respeto o no por parte de ésta de las libertades de los súbditos, principalmente enunciadas en el plano religioso, libertades que reciben por ese acuerdo el apoyo de las leyes. La reacción vino representada por la definición del poder divino de los reyes, como la de Jacobo I, según la cual los reyes eran autores de leyes y no había leyes por encima de los reyes. En definitiva, era el modo en que se definía el poder de algunos emperadores romanos

A su vez, la reacción contra la monarquía en Inglaterra se plasmó en la *common law*, a la que se refiere Sir Edward Coke (1552-1634) en sus informes contra Jacobo I y Carlos I.

Sir Edward Coke, *Reports*, XII, 65: Entonces el rey dijo que creía que el derecho se fundaba en la razón, y que él y otros tenían razón del mismo modo que los jueces: a lo que respondí que cierto era que Dios había dado a su majestad excelente ciencia y grandes dotes naturales; pero que su majestad no estaba versado en las leyes de su reino de Inglaterra y que las causas que conciernen a la vida, o la herencia, o los bienes, o las fortunas de sus súbditos no deben decidirse por la razón natural, sino por la razón artificial y

juicio del derecho, el cual derecho es cosa que requiere largo estudio y experiencia antes de que un hombre pueda alcanzar su conocimiento... con lo cual el rey se ofendió grandemente, y dijo que en tal caso él estaría bajo la ley, cosa que, afirmó, era traición sostener; a esto repuse que Bracton decía *Quod rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege*.

En el camino de la Ilustración, Montesquieu define la tiranía como una degeneración de la monarquía, pero se establece como modo de derrocar el poder establecido, sobre todo la democracia, caracterizada por la virtud. Se vislumbra una interpretación social contraria a la del platonismo. Sin embargo, también establece una cierta relación a través de las formas de degeneración de los sistemas, según la cual (*Espíritu de las leyes*, VIII 2):

La democracia tiene que evitar dos excesos: el espíritu de desigualdad que lleva a la aristocracia, o al gobierno de uno solo, y el espíritu de igualdad extrema, que conduce al despotismo de uno solo.

No hay, con todo, identificación del *dêmos* con la tiranía⁸³, como sí ocurre en Hegel, que se refiere al despotismo como a la tiranía antigua, que puede estar representada en el *dêmos*, como en la concepción platónica, sobre bases que estaban incluso en algún modo de concebir la democracia, como el de Cleón. Frente al despotismo, Hegel propone el papel fuerte del estado, el imperio de la ley, que deberá imponerse tanto frente en la monarquía como en la República o en el Imperio, en el caso de la Francia revolucionaria.

Hegel, *Filosofía del derecho*, sección 278: El despotismo significa un estado de cosas en que ha desaparecido la ley y donde la voluntad particular como tal, de un monarca o de una multitud, cuenta como ley o, más bien, asume el papel de la ley.

En las mismas fechas, el barón d'Holbach, uno de los colaboradores de la *Enciclopedia*, manifestaba⁸⁴ que

De todas las tiranías, la tiranía democrática es la más cruel y la menos razonada.

En el siglo XX, han sido las dictaduras las que han asumido los contenidos que se atribuían a la tiranía o al despotismo. En general, se usa para la definición del poder de un solo hombre de manera violenta, como es el caso del Fascismo y sus variantes. Sin embargo, también sirve, como el término tiranía en la Antigüedad y el pensamiento de Hegel, para el régimen que se autodefine como expresión del proletariado, la "dictadura del proletariado", aunque pronto se identificó con la dictadura de un hombre en el período estalinista.

⁸³ M. Turchetti, *Tyrannie*, 612-616.

⁸⁴ M. Turchetti, *Tyrannie*, 646.

En los momentos actuales al menos en los países encuadrados en el llamado mundo occidental, cabe referirse de modo matizado a formas de tiranía. En efecto, el predominio de la Democracia como régimen dominante permite el desarrollo de análisis donde se pone de manifiesto la presencia de sutiles formas de tiranía, representadas por los aparatos de los partidos, o por la fuerza de los medios de comunicación⁸⁵. Las monarquías por su parte se han hecho parlamentarias, lo que hace difícil que sea un rey quien ejerce tiranía.

En resumen, en relación con el concepto de tiranía y sus relaciones con formas de poder personal más o menos legítimas, se ha producido una larga proyección posterior a la Edad Antigua, en primer lugar con los escritores cristianos, que elaboran las teorías de la realeza que servirán de fundamento a la monarquía feudal. Además de Eusebio de Cesarea e Isidoro de Sevilla, será de gran importancia el *Policrático* de Juan de Salisbury. Por fin, el tema se proyecta en la Edad Moderna en las teorías desarrolladas por Maquiavelo y Castiglione y sus *Specula Principis*, para constatar la proyección que tales debates han tenido en la posteridad. La visión del debate puede completarse con las alegorías y formas literarias que tienden a proyectarse igualmente en las formas artísticas de los tiempos recientes. Desde los tiempos actuales, en los que las formas de poder despótico o tiránico se identifican con el predominio de las clases dominantes, es difícil percibir la complejidad derivada del hecho de que determinadas formas de poder personal hayan adquirido una imagen negativa precisamente por haberse apoyado en el *dêmos*. Convendrá observar en cada caso de dónde procede el juicio de valor, pues para los ejemplos anteriores a la Revolución Francesa está claro que todos proceden de las clases dominantes. En cualquier caso, si bien en el mundo griego antiguo ya se configuraron las condiciones para que la tiranía fuera objeto de un juicio negativo, conviene penetrar en las condiciones concretas de cada caso y de cada opinión para comprender aquellas realidades tanto como las condiciones en las que se fraguó una imagen que ha resultado dominante a lo largo de los siglos, incluso si se tiene en cuenta que en definitiva el poder personal ha sido el modo más habitual de gobierno. El intento de comprender los aspectos comunes y los diferenciadores en las distintas formas de poder personal resulta por ello un ejercicio mental extremadamente enriquecedor, siempre en la idea de que no se trata de encontrar una solución unívoca capaz de encuadrar todos los aspectos de la realidad.

⁸⁵ A. Sánchez de la Torre, *La tiranía en Grecia antigua*, Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1994; D. Plácido, "La tiranía y la legalidad política", *Tempus*, 12, 1996, 29-42.