

CAPÍTULO 8 TEORÍA MODERNA Y DEMOKRATÍA ANTIGUA

Laura Sancho Rocher
(Universidad de Zaragoza)

Según muchos intérpretes modernos la democracia antigua no dio lugar a teoría alguna. De ser así, la ausencia de pensamiento racional que sustentara la práctica política democrática en la Antigüedad diferiría de cuanto ha sido la norma desde el siglo XVIII hasta nuestros días, a saber, la ingente producción de textos teóricos relativos a la democracia moderna. En todo caso, dado que son pocos los atisbos que nos han llegado de lo que podría considerarse una teoría de la *demokratía*, podría resultar provechoso contrastar una y otra democracia desde la óptica de aquellos principios que, desde la época de las revoluciones modernas, han quedado vinculados al espíritu de la democracia que practicamos. El objetivo final en este capítulo, con el que se cierra el volumen, es triple: señalar las diferencias, pero también las semejanzas, entre ambas; dar cuenta en cierto modo de las razones del interés que el modelo antiguo suscita en estudiosos de la historia y teóricos de la política; y poner en manos del lector la posibilidad de valorar aquella *demokratía*, evitando en la medida de lo posible caer en el elogio vacío o en la descalificación sin matices.

El primer paso consistirá en plantear qué tipo de democracia era la ateniense. Examinaremos de este modo con más detalle las diferencias que separan a aquella de esta democracia. Un segundo decurso se centrará en el análisis de alguna de las formas de censura que los enemigos de la demo-

cracia concibieron contra la soberanía del pueblo. Y, como conclusión, nos haremos la pregunta inevitable: ¿hubo en la antigüedad una teoría de la democracia?

1. ¿Qué tipo de democracia?

Es habitual la calificación de la democracia ateniense por comparación a la moderna, que es representativa, como democracia directa, hasta tal punto de que unos dirán que la representación y la democracia son principios antitéticos y otros, que sin representación la democracia es simple tiranía de la mayoría.¹ Con lo dicho, parece evidente que la pretensión de señalar la singularidad del tipo de democracia que «fundaron» los atenienses requiere una valoración de conceptos hoy tan trillados como derechos del individuo, gobierno de la ley, participación política y liderazgo, y respeto a la opinión de la minoría. Como se ve, la cuestión no es en absoluto baladí.

El nacimiento de las democracias modernas estuvo precedido por la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.² El texto francés de 1789 y su fuente de inspiración, la Declaración de Virginia de 1776, luego asumido por la convención constituyente americana, reconocen en el individuo una naturaleza igualmente libre de la que se deducen derechos inalienables que las respectivas constituciones debían establecer y

1 M. H. Hansen (2005), p. 45 analiza el problema y señala a Tocqueville como el primero en no considerar opuestas las nociones de democracia y representación.

2 Como escribe H. Arendt, *Sobre la Revolución*, pp. 60-61, «la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud de su nacimiento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas anteriores a la nuestra, igual que a Burke, una contradicción en los términos». Cf. p. 122 para la diferencia entre la revolución americana y la francesa; y p. 143, para la reacción lógica de Burke. En p. 200 añade «la versión americana [de la declaración de derechos] proclama en realidad la necesidad de gobiernos civilizados... la versión francesa, por el contrario, proclama la existencia de derechos con independencia y al margen del cuerpo político». Cf. E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid 2003), pp. 89 y ss., sobre la inutilidad de declarar derechos universales del hombre. La declaración francesa, en palabras de B. Fontana (1994), p. 115, tiene algo de sagrado y universalista; pretendía ser premisa ideológica de cualquier actividad legislativa, mientras que el *American Bill of Rights* fue introducido para el desarrollo exclusivo de la constitución.

defender. La democracia antigua no parece haber formulado jamás un principio fundador semejante. Lo que comparten ambos momentos históricos es la conciencia de la necesidad de limitar y estructurar el poder que se deposita en manos del pueblo. Los modernos encontraron la justificación de esa necesidad en ciertos derechos o libertades innatos, que se formulaban para ser opuestos a la tradición de la soberanía monárquica por derecho divino. Pero la antigua democracia no había surgido frente a un estado opresor, al que hubiera que poner a distancia de una sociedad civil que careciera de derechos, sino como reacción al ejercicio arbitrario del poder por la minoría o por el tirano. Como expresa Ótanes en el famoso *Debate constitucional* de Heródoto (III 80),³ ciertas instituciones creadas por el hombre podrían evitar las injusticias que surgirían siempre y cuando el poder estuviera en manos de alguien (y esto vale también si son unos pocos) que no tuviera que rendir cuentas, aunque este fuera el hombre mejor. Los griegos, si nos atenemos al texto fundamental citado, vieron la solución en el sorteo universal de los cargos políticos, la deliberación común y la rendición de cuentas ante la comunidad, en resumidas cuentas, estrategias igualitarias pero no declaraciones de principios centradas en el individuo. Lo que Heródoto pone en los labios de Ótanes es que una participación política activa y directa corrige los abusos necesarios del poder.

Al parecer, mientras la reiteración de términos compuestos relativos a la igualdad en torno al 500 hace referencia a la «revolución democrática», la idea de libertad por esas fechas tiene más que ver con la independencia de la comunidad respecto del exterior,⁴ del mismo modo que para Solón la libertad de los atenienses era lo opuesto a su dependencia económica respecto de los poderosos. En el mundo de las revoluciones liberales fue, por el contrario la libertad del individuo frente al estado lo que animó a crear constituciones populares. *Eleuthería* era a principios del siglo V la causa que movía a los griegos y concretamente a los atenienses frente a la invasión

3 Aunque la redacción de este texto sea tardía tenemos confirmada la cronología de la noción de *isonomía* en los escolios anónimos y en Alcmeón DK24 B4. *Isonomía*, *isegoría*, *isomoiría* e *isokratía*, denotan el mismo tipo de empuje político.

4 M. H. Hansen (2005), pp. 25-26, señala que los ilustrados veían a la democracia relacionada exclusivamente con la igualdad y excluyendo la libertad. Grote sería el primero en explicar la constitución democrática ateniense como fruto de la idea de libertad individual.

persa, pero no se excluye que los atenienses concibieran ya de manera indisoluble su *politeía* libre en las relaciones internas y su polis libre a causa del patriotismo democrático que desarrolló esa llamativa capacidad de defenderse de las injerencias externas.

Como hemos señalado en el capítulo inicial, el mismo Heródoto (v 78, 1) consideraba la *isegoría* instaurada por Clístenes responsable de la efectividad militar demostrada justo después de la introducción de las nuevas instituciones. Es como si la nueva práctica de deliberación en común hubiera hecho más valerosos a los ciudadanos, y más dispuestos a asumir los riesgos por la patria. *Isegoría* significa textualmente igualdad de derecho a la palabra política y, aunque a veces se traduce como libertad de palabra sin más, tiene un origen diferente a la libertad de conciencia, de pensamiento y de opinión que fundamentan la libertad de palabra reconocida por las revoluciones del siglo XVIII. La *isegoría* es, en principio, el derecho del que teóricamente disfrutaban todos los atenienses para hablar en el ágora, o en cualquier lugar donde se tomaran decisiones políticas. Llevar los asuntos de la comunidad al centro, poner las cosas en común, abrir a todos el turno de debate no era solo un ideal sino que estaba ritualizado en cada sesión asamblearia. El heraldo preguntaba si alguien quería hablar (Eur. *Supp.* 438-440; Aischin. I 27) y el prítano concedía el turno de la palabra a todos los dispuestos a subir a la tribuna. Desde Heródoto a Esquines la *isegoría* es el concepto central de la democracia. Asegura que todas las opiniones puedan ser expuestas y que el contraste entre las mismas sea lo más abierto posible en aras del consenso, pero este principio apenas dice nada sobre los derechos privados del individuo (libertad de conciencia, etcétera) sino de su derecho de participación política. Los atenienses, quizás gracias al mecanismo de implicación cívica que partía de las asambleas de *dêmos*, pasaba por la Bulé y desembocaba en la Asamblea, consiguieron evitar la fijación de una élite política y el recurso a la representación. Desgraciadamente se nos escapan los matices relativos a la riqueza de los debates y las opiniones formuladas en esos tres ámbitos aunque seguramente conseguían mantener el espíritu cívico de una proporción no desdeñable entre los miembros del pueblo.

Algunos estudiosos contemporáneos han señalado, con razón, que Atenas no era una sociedad totalitaria en la que el individuo careciera de

derechos o libertades frente a un estado omnipotente y omnipresente.⁵ El derecho a la propiedad era proclamado anualmente por el arconte (*Atb. Pol.* 56, 2) y, más allá de declaraciones, fue respetado a lo largo de dos siglos. A pesar de los defectos de la justicia popular, al individuo se le reconocían ciertas «garantías» como que no se le aplicaran leyes obsoletas, o leyes redactadas *ad personam* (Andoc. I 87) o a medida del «delito» (D. XX 30). A idéntico delito se aplicaba el mismo texto legal (D. XXIII 86). Todo el mundo tenía derecho a juicio y defensa (ib. 79). La tortura estaba prohibida para los ciudadanos (Andoc. I 43). Y ciertos métodos de arresto en los domicilios personales estaban excluidos (D. XXII 51-52). Lo cierto es que sin haber concebido derechos inalienables del hombre o del ciudadano, los atenienses eran conscientes de que el ciudadano común estaba mejor protegido por las leyes de la democracia que en las oligarquías o tiranías. Es más, los atenienses asociaban gobierno de la ley y democracia de manera apodíctica (*infra*). Los liberales de los siglos XVIII y XIX establecieron la primacía del individuo, como sujeto de derechos naturales que todo estado debía reconocer, pero también eran conscientes de que sin libertades políticas las libertades civiles eran papel mojado. A diferencia de ellos los atenienses derivaban del sistema político la existencia de leyes justas, igualitarias y democráticas que defendían a los débiles frente a los poderosos siempre que los ciudadanos estuvieran dispuestos a una participación activa en la polis. Por eso el problema de los deberes del ciudadano se plantea siempre que se toca el tema de la libertad de la polis y de la supervivencia de la democracia. Y, por eso, a pesar de que en Atenas también existía la libertad de no participar políticamente, el ciudadano *aprágmon* era observado con más recelo que admiración, una diferencia con la actualidad que ya señaló Finley en *Democracia antigua, democracia moderna*.⁶

Los deberes cívicos estaban muy presentes en el discurso político: desde la participación política activa hasta la *euergesía*, pasando especial-

5 M. H. Hansen (1989) recomienda no confundir la afirmación de que los atenienses no tenían noción de derechos individuales con la de que no protegían los derechos individuales. Los atenienses hablaban de infracciones de las leyes democráticas. Cf. también Ober (2000).

6 El original fue editado en 1972. Finley, víctima del macartismo, exiliado en Cambridge, fue invitado a su antigua universidad de Rutgers a pronunciar unas conferencias que constituyeron la base de este influyente libro. Cf. P. J. Rhodes (2003), p. 50, y F. Hartog (2007), pp. 318-319.

mente por el servicio militar.⁷ No es que no fuera posible el mantenerse al margen, sino que no se consideraba ciudadano digno al que no aceptaba sus responsabilidades con la polis. La actividad política más básica es la de deliberar y a ella alude Pericles cuando en la Oración Fúnebre de 430 llama *achreioi*, 'inútiles', en vez de *aprágmones* ('apolíticos') a los que deciden no enriquecer el debate con su consejo (Th. II 40, 2). En esas fechas Pericles dirige estas palabras a la minoría que empezaba a ver con desdén el funcionamiento de la democracia popular. La deliberación se iniciaba en el Consejo cuyos integrantes asumían más responsabilidades que los meros asistentes a la Asamblea. Los consejeros ejercían un año entero su función; y en ese año preparaban al menos cuarenta asambleas regulares. Los puestos se cubrían por sorteo entre candidatos que hubieran llegado a la treintena, lo que supone una gran disponibilidad por parte de los ciudadanos ya que solo se podía ser consejero dos veces a lo largo de la vida. Pero además de estas instituciones, se sorteaba todos los años a nueve arcontes, también mayores de treinta años, y un secretario de ellos, que luego integraban el Areópago de manera vitalicia, y seis mil jueces con las mismas condiciones de edad, único cargo iterable de manera ilimitada. El servicio militar es una obligación cívica básica,⁸ aunque la conscripción parece que afectaba solo a los hoplitas y no a los *thêtes*-remeros.⁹ Cabría imaginar que estos se enrola-

7 La participación en la falange o en las naves como hoplitas o como remeros era, además un factor fundamental de socialización y educación cívica, cf. V. Hanson (1996) y B. Strauss (1996). L. J. Samons II (2004), pp. 173-174 y 194-200, señala con razón la gran importancia que el sentido del deber militar y religioso tuvo en la solidez moral de la sociedad ateniense más allá de su forma de gobierno democrática.

8 D. Whitehead (2006) analiza dos discursos distantes en el tiempo (el *C. Filón* de Lisias y el *C. Leócrates* de Licurgo) que comparten, entre otras cosas, la acusación de haber traicionado a la ciudad por abandonarla en momentos de peligro. Aunque ninguna ley específica recoge el delito de ser antipatriota los oradores sostienen que se trata de un ataque a la polis en su totalidad y a sus sistema político (p. 139, es el caso del *C. Filón*) o contra sus *sacra* (caso del *C. Leócrates*, p. 145).

9 Cf. B. Strauss (1996), p. 317. Lo cierto es que no existe claridad al respecto. Parece que la *ephebeía*, que era una formación para los jóvenes entre 18 y 20 años, especialmente, aunque no exclusivamente, de índole militar, solo desde Queronea obligaba a todos los varones. Muchos modernos sostienen que las listas de demotas (*lexiarchikón grammateion*) solo registraban a los ciudadanos de rango zeugita y que servían para la conscripción de los hoplitas. Cf. V. H Hanson (1996), p. 305. C. Pélékidis (1962), pp. 51-79, defiende las raíces remotas de la *ephebeía* y su reorganización democrática en el siglo V, también cree que afectaba a todos los ciudadanos, y que todos quedaban registrados en las listas de demo a los veinte años. Cf. una opinión menos optimista en K. Raaflaub (1996), p. 157.

ban por razones exclusivamente económicas y en muchas ocasiones quizás fuera así, si bien no hay que descartar cierto impulso patriótico, al menos durante buena parte del siglo V. Por lo que respecta a las obligaciones económicas, la *eisphorá* del siglo IV afectaba a las clases medias (D. XXII 65) y no era voluntaria, pero las liturgias (coregía, trierarquía, etcétera) eran asumidas por los más ricos «voluntariamente», o al menos ese era el único discurso aceptable,¹⁰ ya que los mecenas esgrimían su disposición espontánea a ayudar a la ciudad como una característica de su actitud democrática y de su bonhomía. La filosofía del mecanismo de las liturgias es también igualitarista pues tiene como efecto un trasvase económico en favor de los más pobres, aunque da contento a la vez a las expectativas de la elite ya que permite al *philótimos* ganarse la honra y obtener el reconocimiento público derivado de su acto de generosidad. Y, como prueba de la aceptación general de la participación de los más ricos en la polis, durante casi doscientos años, nunca faltaron candidatos para el puesto más elevado en el ejército ciudadano, el que compartían colegiadamente los diez estrategos elegidos anualmente en la Asamblea. Y, si bien algunos generales son conocidos por haber sido estrategos durante largos periodos (Cimón, Pericles, Foción), muchos seguramente ejercerían ese cargo en una o pocas ocasiones.

Aunque estos deberes y obligaciones en muchos casos eran eludibles, sobre todo el ejercicio de cargos específicos, la ideología cívica unía insistentemente la viabilidad del sistema democrático con la disponibilidad de los ciudadanos a asumir la acción directa en la marcha de la ciudad.¹¹ En ese sentido, la democracia antigua tiene valores más bien republicanos que liberales,¹² dado que el liberalismo, al poner como premisa política básica

10 Hay muchos indicios de que en el s. IV la disponibilidad no era tan grande como anteriormente. Por ejemplo el procedimiento de la *antídosis* o el compartir las responsabilidades económicas mediante la *syntrierarchía*.

11 Remite en general a L. Sancho Rocher (2006), pero como especialmente significativa cabe recordar la exhortación de Demóstenes en la *II Olíntica* (29-30) para que los ciudadanos recuperen su autonomía de criterio y se responsabilicen de los consecuencias de las deliberaciones. El discurso de Licurgo *Contra Leócrates* es el compendio más clásico, en negativo, de lo que la polis espera de un ciudadano responsable. Hay que señalar que su fecha, 330 a. C., nos remite al final del sistema democrático.

12 Cf. M. Viroli (2003), pp. 33-37, quien cita a Maquiavelo, Guicciardini y Montesquieu como origen de la idea de deliberación compartida, de la doctrina de la inteligencia de los ciudadanos y del patriotismo como *caritas reipublicae*. Sin embargo, no es correcto establecer una distancia excesiva entre las doctrinas liberal y republicana, advierte

la libertad individual, asume que es parte de la realidad política la existencia de ciudadanos que no toman directamente la responsabilidad de la acción política sino que prefieren una vida enfocada al estudio, a sus negocios y a su propio bienestar. Pero no faltan entre los textos clásicos declaraciones de indiscutible sabor liberal en las que se afirma que el individuo democrático disfruta de una libertad en su vida cotidiana y privada que lo sitúa a distancia de otros ejemplos contemporáneos. Así Pericles en la Oración fúnebre (Th. II 37, 2-3) o, con mayor claridad todavía, Nicias en su alocución a los trierarcos antes de la batalla en el puerto de Siracusa animándolos a combatir por la «tierra más libre de todas y la independencia sin imposiciones de que todos gozaban es su vida cotidiana» (Th. VII 69, 2). El contexto de las palabras tanto de Pericles como de Nicias confirma que la noción de libertad individual está muy asociada en la mente democrática con la necesidad de la defensa del sistema político,¹³ por tanto con el terreno de las libertades civiles.

Hay varias razones por las que en el siglo XVIII se llegó a la solución de la representación como sustitución de la participación directa. Una, la más obvia, es el tamaño de los estados modernos lo que haría materialmente imposible, por ejemplo, reunir a todos los ciudadanos en una Asamblea. La segunda tiene que ver con un elemento de la reflexión que en el mundo antiguo solo aparece en la boca de los antidemócratas: la escasa capacidad intelectual y preparación técnica de la mayoría de los ciudadanos.¹⁴ Y la tercera, que los antiguos enunciaron de manera simple y no llegaron a resolver, y sin embargo tuvo mucho peso en el pensamiento

E. Biagini (1996), y señala que tanto J. S. Mill como G. Grote admiraban el civismo participativo de los atenienses. A. de Tocqueville compartía con ambos la preocupación por evitar tanto el individualismo como el excesivo igualitarismo.

¹³ P. Liddel (2007). Sin embargo, L. J. Samons II (2004), p. 172, señala que en la ideología popular ateniense tenía más fuerza la defensa del poder y la grandeza de la ciudad que las de democracia, libertad e igualdad.

¹⁴ Megabizo en Hdt. III 81, 2, menciona la supuesta incapacidad de comprensión de las masas; Cleón en Th. III 37, 3 señala la *amathía* (inexperiencia), de los hombres comunes, de los que dice estar menos dotados para criticar argumentos, pero lo ve como algo positivo porque por esa razón se atenderían de forma más fiel a la norma legal. Quizás quien más claramente ha hablado en la Atenas clásica de las limitaciones de los ciudadanos comunes es Pseudo-Jenofonte, cf. I 5, quien les atribuye *amathía* y *apaideusia* (falta de formación). Cf. J. S. Mill, *Consideraciones*, cap. 5.

político contemporáneo a las revoluciones modernas, el peligro de la tiranía de la mayoría.¹⁵

La *isegoría* de la que antes hablábamos no solo es un derecho reconocido a todos los ciudadanos sin diferencia de estatus ni de ingresos, sino que también se origina en el convencimiento de que un debate plural enriquece las conclusiones.¹⁶ Por ejemplo, preguntado Protágoras acerca de la justificación de que a todos los ciudadanos se les permita hablar en la asambleas atenienses, este sofista habría respondido que todos los seres humanos, por el mero hecho de estar socializados, poseen la virtud política básica que se resume en el sentimiento de pudor (*aidós*) y la noción de justicia (*díke*) (ap. Pl. Prot. 322e-323a). Al margen de otras consideraciones que también aporta este pensador, como son el hecho de que unos adquieran solo la mínima virtud política y otras sobresalgan en ella, por su capacidad y empeño, o que el buen (el efectivo) orador (lo que supone que no todos los son) es capaz de persuadir a la multitud de tal manera que esta sustituye sus anteriores convicciones y transforma en sentido correcto su previa percepción de lo justo (ap. Pl. Teet. 167c), el ideal de *isegoría* era esgrimido contra los oradores hábiles (*deinoí*) e influyentes o en apoyo de la participación real y activa de todos en las asambleas. Lo que indica que la realidad estaba muy lejos de una participación igualitaria. Por ejemplo Cleón acusaba a los atenienses de asistir a los debates políticos con el mismo espíritu que se acude al teatro o a la *performance* de un sofista (Th. III 38, 7), y Esquines, a Demóstenes de obstruir el libre ejercicio de la palabra (Aischin. III 220). En suma, o son los propios ciudadanos los no interesados en tomarse en serio los debates políticos o es la *deinótes* de los *rhétores* la que intimida al hombre común, o bien ambas cosas.

Aristóteles en la *Política* apela a la convicción democrática de que las deliberaciones multitudinarias son beneficiosas, en el marco de la discusión sobre cómo tomar las mejores resoluciones. Expone el Estagirita que «algunos» sostienen que las decisiones son más acertadas si participan

¹⁵ A. Tocqueville, *La democracia* I, p. 357 y ss., J. Madison, *El Federalista* n.º 10 (en *Artículos federalistas y antifederalistas*, Madrid 2002), J. S. Mill, *Consideraciones*, cap. 7.

¹⁶ J. R. Wallach (1994) ve que la virtud política de los antiguos era concebida como cooperación entre la minoría preparada y el resto por lo que el mito era la participación de todos. La concepción liberal resume el ideal de la limitación del poder y la virtud de la democracia en el mito de la igualdad de oportunidades.

todos porque, sumadas las opiniones de los que son mejores y las de los que no lo son tanto, el resultado es superior a la opinión de uno o de unos pocos (1281ab). Esta denominada «teoría de la suma» debe de haberse originado en ambiente democrático como defensa del principio isegórico frente a la crítica oligárquica, pero la verdad es que no demuestra nada, pues sigue siendo posible que la propuesta surgida de un individuo sea superior que la alcanzada por muchos. Lo único cierto de esta imagen es que la implicación de un mayor número de personas en la deliberación y votación necesariamente incide en la asunción de responsabilidades, limita la arbitrariedad y, a la larga, revierte en la preparación de los ciudadanos.¹⁷ Igual que Pericles (Th. II 40, 2) afirmaba en 430 que los ciudadanos trabajadores y comunes eran suficientemente expertos (*mè endeòs*) en política, Atenágoras (Th. VI 39, 1) sostuvo en Siracusa en 415 que la democracia podía ser inteligente (*xynetòn*) si los que aconsejaban eran los inteligentes (*xynetoiús*) y decidía la mayoría que los había escuchado. Ambos políticos están defendiendo la capacidad básica que posee la mayoría de los ciudadanos de desarrollar una deliberación racional, y el segundo hace una mención explícita a lo que debe ser una elite democrática, seleccionada no por criterios sociales sino políticos, de esa manera la deliberación es guiada por los argumentos que exponen los mejores.

La visión de los oligarcas presente en el discurso de Megabizo (Hdt. III 81, 2), la respuesta a Teseo del heraldo tebano en las *Suplicantes* (409-417) de Eurípides, o el panfleto de Pseudo-Jenofonte (I 5-6), coinciden en aconsejar la conveniencia de excluir de las deliberaciones que versan sobre el bien común a aquellos que no saben, bien porque no han recibido educación o porque el tipo de vida que desarrollan es incompatible con dicha preparación. Lamentablemente esta crítica solo es un prejuicio clasista excluyente y no afronta la dificultad del asunto. Sócrates y luego Platón sí plantearon el problema del conocimiento, pero el segundo creyó poder postular un conocimiento exacto (*epístème*), científico, de la justicia, recomendando por ello traspasar el poder político a unos improbables expertos. Aristóteles, mucho más realista que su maestro, diferenció entre el saber científico o filosófico y el político o prudencial (la *phrónesis*) y, aunque reconocía que no todos estaban capacitados para la dirección política,

17 Cf. J. Euben, J. P. Wallach y J. Ober (1994), pp. 4, 12-15.

consideraba que los ciudadanos virtuosos (*agathoi*)¹⁸ sí tenían que participar en las tareas políticas aunque fuera a un nivel distinto e inferior que el *phrónimos*. Los liberales de los siglos XVIII y XIX apostaban por el sistema representativo asociado a la elección,¹⁹ entre otras cosas, porque creían que así serían seleccionados para deliberar en el parlamento los mejores políticos, entendiendo por mejores los más honestos e inteligentes.²⁰ Seguramente estos coincidían mayormente con individuos de las clases altas, pero hay que ver en el criterio defendido un argumento de mayor calado moral que el esgrimido por los oligarcas griegos. En Atenas el recurso a la elección, pero sin hacer mención de la representación, aunque sí con el objetivo de mejorar la dirección política, solo fue defendido seriamente por Isócrates.²¹

Como he apuntado antes, la *isegoría* debe de haber sido una noción tempranamente asociada al final de la tiranía y del gobierno aristocrático, una reivindicación para que las voces tradicionalmente silenciadas salieran a la superficie. No obstante el ideal estuvo muy lejos de realizarse porque como es lógico ni todos los ciudadanos poseían la misma preparación y dotes naturales para hablar ante un público numeroso y heterogéneo ni tenían el mismo interés por hacerlo.²² Así es que los más habituales, ambi-

18 Lo que excluye a los *bánausoi*. Cf. para el saber del ciudadano común y el del *phrónimos* en Aristóteles, L. Sancho Rocher (2006).

19 La idea de representación nace con el parlamentarismo inglés de la edad moderna, pero su vinculación con la elección es exigida por los revolucionarios de las colonias americanas que reivindicaban su derecho a estar, de hecho y no simbólicamente, representados en la Cámara de los Comunes británica. En Francia en 1789 el Abbé Sieyès fue el primero en defender una representación política profesional, pero no estaba claro si había de ser hereditaria o electiva. La Constitución de 1790 introdujo la elección de representantes por sufragio casi universal. En Estados Unidos se aplicaba la elección ya en la década de 1780. La Constitución de 1787-88 reconocía la heterogeneidad social y, en suma, los partidos, de tal manera que la representación era relativa no solo a territorios o electores, sino también a ideas o intereses. Hacia 1825 el sufragio era casi universal entre varones blancos. Cf. E. M. Wood (1994), pp. 67-68; G. S. Wood (1992), pp. 96-101; y B. Fontana (1992), pp. 116-118.

20 Cf. en *El Federalista* n.º 10 las reflexiones de J. Madison sobre los efectos de la elección-representación al «refinar las opiniones públicas» encauzándolas hacia el bien público, y seleccionar a los mejores, excluyendo a los indignos.

21 L. Sancho Rocher (2008).

22 Cf. G. Kateb (2003), p. 61, quien afirma que la tendencia normal del ciudadano es la de no participar, y que para cambiar esa actitud es necesaria una labor ingente de educación cívica en derechos.

ciosos y preparados, a los que se denominó demagogos, *rhétores* o políticos, se convirtieron en los hombres más influyentes de Atenas. La diferencia que los separa de nuestra concepción del político profesional radica en la idea de elección que va asociada a la duración y delimitación de sus funciones. En Atenas su papel es imprescindible porque son los que activan la asamblea, le transmiten información, canalizan la reflexión y crean opinión entre la ciudadanía, normalmente espectadora y pasiva. Pero también son la fuente de muchos de los males de la demagogía, ya que su intervención y su necesidad de ganar rápidamente el apoyo popular contribuyen con frecuencia a borrar las diferencias entre intereses y opiniones.²³ El sistema democrático ateniense adolecía de la falta de lo que puede llamarse un ejecutivo fuerte y, por tanto, de una dirección política firme y estable. Cada resolución requería un apoyo mayoritario de la asamblea y tal urgencia conducía al recurso a la adulación y a la mentira²⁴ a la explotación excesiva del *páthos* de los intereses que inhibe la reflexión racional sobre las opiniones formuladas. El político, se lamenta Diodoto en Tucídides (III 43, 2), no era capaz de hacerse escuchar si no recurría a ese tipo de estratagemas (cf. Andok. II 33). Probablemente la imagen popular de los políticos no era demasiado positiva a tenor de la habitual desconfianza ante el despliegue de las habilidades retóricas. Cuando los oradores recalcan estar hablando con total franqueza (*parresía*) pretenden con ello apartar de sí la sospecha de estar movidos por el interés personal y, por tanto, estar prescindiendo de la adulación, decir las cosas tal como las piensan y, en definitiva, asumir los riesgos de aconsejar lo que aparentemente es poco atractivo pero reporta el

23 La diferencia entre los conceptos de interés y opinión que aparece aquí y en otras partes del texto es deudora del razonamiento de H. Arendt, *Sobre la Revolución*, pp. 312-5, 372. La opinión pública, con su faz de unánime, es trampolín del hombre fuerte que es quien dice representarla; las opiniones son contrastadas y purificadas en el debate, pero pertenecen siempre a los individuos los cuales en el terreno político llegan a arreglos. Los intereses son siempre de grupo y múltiples, y pueden estar representados en una facción o líder.

24 Las palabras (Th. VII 14, 4) y las reflexiones (48, 3-4) de Nicias en Siracusa reflejan la conciencia de indefensión del, en este caso, jefe militar, frente a la reacción de la multitud. Nicias manifiesta en el primer texto optar por decir la verdad, a pesar de todo; y en el segundo preferir morir ante el enemigo siracusano que a consecuencia de una acusación infamante e injusta hecha por sus compatriotas. Cf. J. Hesk (2000), pp. 163 y ss. y 203, sobre la relación de persuasión y mentira y su vinculación con la democracia. Demóstenes, XVIII 235-236, compara las ventajas para la dirección militar de un ejecutivo único y estable sobre la imprevisible asamblea democrática. Cf. también *El Federalista* n.º 63 (J. Madison).

bien para la ciudad.²⁵ Atenágoras, al que hemos citado anteriormente, exponía un ideal democrático en el que los políticos son inteligentes pero nada dice de la honradez como si esta no fuera objeto de polémica. Por el contrario, tanto el sistema democrático como la mayoría de los ciudadanos parecen haber estado más preocupados del gran riesgo de corrupción de los políticos que de su preparación y dotes intelectuales.²⁶

La imagen ideal y abstracta que pretenden dar algunos textos contradice la percepción que del comportamiento de las masas en las asambleas tienen los contemporáneos. La cuestión clave es si una asamblea multitudinaria y primaria es capaz de una reflexión racional y, por tanto, de alcanzar decisiones guiadas por el verdadero interés común. Tucídides²⁷ es muy crítico con las reacciones multitudinarias, Demóstenes exige mayor responsabilidad a los ciudadanos, Isócrates se queja de que la multitud confíe en personas a las que nadie encargaría la gestión de su *oikos* (VIII 52; XV 316). El texto más comentado de toda la antigüedad en este sentido es la descripción que hace Jenofonte del juicio a los generales que habían participado en la batalla de Arginusas en 406 a. C. y, sobre todo, la afirmación de la multitud de su derecho a «hacer lo que quisiera» (*Hell.* I 7, 12) ante la intención declarada de Euríptolemo de elevar una *graphé paranómon* contra Calixeno. Lo ocurrido en el juicio de los generales se puede discutir tanto desde el punto de vista de la facilidad para manipular los sentimientos de los ciudadanos²⁸ como desde el que tiene que ver con la ley²⁹ ya que, al parecer, con la proclamación del derecho supremo a que el pueblo haga lo que quiera estaría ligada una concepción de la democracia que supedita el cumplimiento de la ley a la

25 Cf. el texto antes citado de Th. VII 14, 4, y S. Monson (1994), pp. 176-184.

26 Un contraejemplo es Diodoto en Th III 42, 1, que en su polémica con Cleón señala como los peores males para la deliberación, la falta de preparación (*apaidusias*) y la cordedad mental (*brachytetos gnómes*) junto a la estupidez y la corrupción.

27 Cf. V. Hunter (1988) afirma que las descripciones que hace Tucídides de la asamblea la personifican como órgano carente de responsabilidad y falto de racionalidad.

28 Un reciente e interesante estudio de A. Giovannini (2002) demuestra la responsabilidad de la Bulé en la manipulación de la Asamblea. Afirma este estudioso (p. 24) que la mayoría estaba a favor del perdón. No obstante lo significativo sigue siendo el argumento empleado para no cumplir el decreto de Cannono.

29 El derecho a juicio y defensa individuales (*Hell.* I 7, 4-6; 9-10) les fue negado por un *probouleuma* que asumió la asamblea. Pero el decreto de Cannono (I 7, 34) a pesar de su dureza prescribía el derecho a la defensa individual.

voluntad de mayorías coyunturales, fácilmente obtenibles y muy inestables. Aunque probablemente el caso del juicio de 406 no es paradigmático de las asambleas habituales, tenemos otra descripción detallada de un caso, semejante por las emociones que desencadenó, en el libro III de Tucídides con relación al juicio de los mitileneos. Los dos oradores que intervienen en la descripción del historiador ateniense se quejan desde ópticas contrapuestas de cómo toman las decisiones los atenienses. Y, en las dos circunstancias, en 427 y en 406, lo que caracteriza a los relatos históricos es la volubilidad de las decisiones multitudinarias. Hay alguna verdad en lo que sostiene Cleón sobre la inestabilidad de la opinión popular, y también en lo que afirma Diodoto, acerca de la necesidad de dedicar mayor reflexión a asuntos de tanto interés. Pero el caso es que la asamblea solo puede ser frenada por la intervención de un ciudadano privado (*ho bouloménos*) que decida denunciar una ilegalidad ya que no existen controles horizontales que institucionalicen mecanismos de veto entre las instituciones.

El funcionamiento democrático incluía procedimientos para perseguir y castigar la mentira (D. XX 100; *Ath. Pol.* 43, 5) y para sancionar a los responsables de los fracasos sufridos por la ciudad,³⁰ mientras, sobre todo en el siglo V, apenas preveía modos de evitar el peligro de la movilización coyuntural de las mayorías. Solo la preparación de las asambleas por la Bulé y la consiguiente publicación de la agenda del día, que impedía introducir asuntos no contemplados en ella, puede considerarse una versión de los controles horizontales modernos; por el contrario, la denuncia por ilegalidad que cualquier ciudadano podía plantear y que parece el freno mayor puesto a la tiranía de la mayoría es en realidad una forma de control vertical que depende enteramente de la disposición de un individuo privado. Y ciertamente ambos recursos demuestran sagacidad práctica por parte de los atenienses hasta tal punto que, con respecto a la norma que obliga a actuar conjuntamente a Consejo y Asamblea,

30 Dado el sistema jurisdiccional ateniense en el que el acusador elegía procedimiento y, en consecuencia, delito, las posibilidades eran numerosas: la *eisangelia* incluía alta traición e intento de derrocar el régimen; en el momento de las *euthýnai* (rendición de cuentas) se podía introducir una acusación de apropiación de fondos; los oradores solían ser inculcados a través de la *probolé* y de la *graphé paranómon*, etcétera. Sobre la dureza con la que el *démos* trata a sus dirigentes, cf. R. A. Knox (1985).

se ha llegado a hablar de separación de poderes,³¹ y de un principio de defensa constitucional, con respecto al concepto de ilegalidad. Lo que diferencia la posición antigua de las modernas es que faltan dispositivos institucionales cruzados³² enfocados directamente a frenar lo que los liberales modernos más temían: el aplastante poder de mayorías irreflexivas y volubles. La percepción del problema por Tucídides se asemeja mucho a la formulada por los teóricos liberales y los Padres de la Constitución americana. El historiador ateniense con su concepto de naturaleza humana en la que triunfan los intereses a corto plazo y a la que mueven más las emociones que el cálculo racional, se adelantó en siglos a James Madison y Alexander Hamilton. Los liberales tuvieron como objetivo limitar el poder y, en consecuencia, limitar también el poder democrático. El ejemplo más conspicuo de ello es el sistema de *checks-and-balances* de la Constitución americana ideado explícitamente por sus creadores y defensores para evitar el riesgo de la formación de mayorías que pudieran cambiar radicalmente la forma de gobierno o tomar medidas en contra de los propietarios.³³

Los demócratas atenienses no veían ningún mal en el gobierno de la mayoría. Como decía Heródoto por boca del defensor de la democracia, Ótanes, «en la mayoría está todo» (III 80, 6). La mayoría, idealmente, no era vista sino como el conjunto de la polis que integraba elementos heterogéneos: ricos, pobres, y clases medias moderadas, ancianos y jóvenes, inteligentes y mediocres, etcétera. La deliberación compartida por todos, es decir, igualitaria, sería *per se* productora de justicia y, además, capaz de instruir a la ciudadanía y, por tanto, de mejorar al individuo, haciéndolo más racional y responsable. Aunque la evidencia de la experiencia no se correspondía con aquellas expectativas, la confianza implícita en la bondad del ser humano obstaculizó la introducción de reglas conducentes a evitar la completa desvirtuación de los ideales democráticos a causa de la

31 M. H. Hansen (1981) habla de separación de poderes porque la iniciativa y la decisión corresponden a órganos distintos tanto en la deliberación como en la justicia.

32 Lo que no existe en el mundo ateniense es un poder jurisdiccional profesional e independiente, ni jueces ni fiscales que actúen de oficio y pongan en marcha los controles de legalidad de funcionamiento del sistema deliberativo.

33 Cf. *El Federalista*, n.º 10 (J. Madison) sobre el tema de la dictadura de la mayoría, n.º 9 (A. Hamilton) y 51 (J. Madison) sobre el sistema de frenos y contrapesos.

manipulación de las multitudes.³⁴ Aristóteles en su análisis de la democracia y en contra del ideal democrático, insiste en que este sistema era aquel en el que tenía el poder la mayoría de los pobres. La solución propuesta por este filósofo contra ese dominio de clase es lo que se llamaba la igualdad geométrica o proporcional (*Pol.* 1318a 10 y ss.), lo que los modernos llamaron voto plural y que es un mecanismo para evitar el predominio de las masas dando mayor peso numérico al voto de calidad de los ricos. El punto de partida sociológico del análisis aristotélico es muy del gusto de los intérpretes marxistas porque concibe la ciudad dividida en las dos clases básicas de explotadores y explotados. Probablemente la realidad era más compleja: algunos estudiosos modernos,³⁵ por ejemplo, creen que los propietarios agrarios, ricos y pobres, compartían muchos más intereses que la gente dedicada a los negocios. Y sin ir más lejos, Pseudo-Jenofonte (II 19) es el primero en levantar la voz contra la traición de los ricos que apoyan la democracia. Antes que Aristóteles ya Trasímaco (ap. *Pl. Rep.* I 338c; 338e-339a) se lamentaba de que la justicia no existiera sino como plasmación de los intereses de una parte en las leyes: del *dêmos* (entiéndase las clases populares) si el gobierno era democrático; de los pocos (ricos), si era oligárquico; de uno, si era una monarquía.

No se concebía la alternancia de poder porque el poder debía pertenecer por axioma a la ciudad en su conjunto. El recuento de votos no solía ser exigido.³⁶ Se producía en los tribunales pero en muy pocas decisiones assemblearias en las que el procedimiento regular era la *cheirotonia*, voto a mano alzada, y no la *psephophoria* o voto secreto. Tucídides (III 49, 1) dice que el resultado del debate sobre los mitileneos fue muy ajustado aunque salió aprobada la propuesta de Diodoto. En esta ocasión la fuente comenta el hecho debido al escaso margen que salvó a los de Mitilene de la destrucción total por decisión del *dêmos* de Atenas, pero tampoco hubo recuento. Una vez alcanzada una decisión los argumentos de los que se

34 Sobre los problemas de funcionamiento de una democracia deliberativa cf. G. M. Mara (2001) quien insiste en la necesidad de testar la virtud cívica y D. Ambaglio (2005) que piensa más bien en la necesidad de reglas que controlen la corrección del ejercicio del poder.

35 Cf. S. Todd (1990), que considera, al menos, tres grupos: *farmers* (en el que incluye a *peasants*), los muy ricos y el de artesanos-y-tenderos.

36 A pesar de que el procedimiento era conocido desde antiguo, aplicándose desde el siglo VII quizás en consejos y tribunales, cf. J. A. O. Larsen (1949) y F. Ruzé (1984).

habían opuesto eran absolutamente ignorados. El principio moderno de mayoría que supone reconocer la existencia de la minoría con la que se está obligada a compromisos³⁷ tiene la virtud de hacer aceptable el ejercicio temporal del poder por quien lo alcanza en un momento dado, en la expectativa de que existe la posibilidad real de alternancia. En lugar del principio de mayoría, los atenienses aspiraban a la unanimidad³⁸ como especificaba la redacción de los decretos y las leyes: «pareció bien al consejo y al pueblo...», en la que nunca hay mención al número de votos favorables, ni de los contrarios o las abstenciones.

Recapitulando algunos de los argumentos anteriores, una descripción de la democracia ateniense que tenga presentes las exigencias democráticas modernas o contemporáneas pone de relieve la ausencia práctica de ejecutivo estable, la carencia de poder judicial independiente, la imperiosa necesidad de lograr el apoyo de la multitud reunida en asamblea primaria para mover el aparato del Estado, el requisito de la iniciativa privada en la marcha de la legislación y la justicia junto al recelo y vigilancia de esa iniciativa; y efectos derivados como son el gran poder de los demagogos y la tendencia a, o riesgo de, confundir las leyes con la voluntad de la comunidad. Es ahora el momento de preguntarnos si la capacidad de la democracia para la autogestión era tan decepcionante o, como afirman los textos más laudatorios, la democracia era ordenada, justa, y producía además autarquía y poder. La realidad de la historia de una democracia que estuvo vigente dos centurias a pesar del escaso desarrollo económico y técnico de la época obliga a indagar sobre los motivos y ello nos lleva a planteamientos frecuentes en la historiografía actual como son el peso de la ideología democrática, la inexistencia práctica de alternativas políticas y la eventual formulación de una noción de contrato social equivalente en sus efectos a la idea moderna de constitución, que significaría una actitud reverencial hacia las leyes.

37 Cf. H. Kelsen (2006), pp. 52, 80, 139-165, que deriva el principio de mayoría de la idea de maximizar la libertad de los ciudadanos, y sostiene que el ideal del interés común es pura metafísica; y G. Sartori (1997), p. 131, que argumenta que la regla mayoritaria eleva al poder a una minoría con el objetivo de que no tenga todo el poder. Para el caso ateniense, cf. F. Ruzé (1984) y D. Musti (1995), pp. 84-91, en relación con las tendencias unanimistas de la democracia antigua.

38 Unanimidad a la que habría que llegar por consenso, tras la deliberación. Sin embargo, C. Farrar (2007), p. 181, cree que los atenienses basan su democracia en la ley de la mayoría y no en el consenso, ya que las decisiones podían ser recusadas.

Con respecto a la ideología dominante, si nos atenemos a los estudios tan influyentes de Josiah Ober, un pacto tácito entre la elite y la masa se basaría en la aceptación sin discusión de ciertas «verdades democráticas» entre las que me interesa destacar, por todo lo expuesto anteriormente, la de la sabiduría innata de los atenienses. En este juego del ejercicio del poder, en el que unos pocos hacen uso de la palabra y la mayoría controla estrictamente lo que se dice en las asambleas y tribunales, se supone que ambas partes saldrían ganando. Pero si la «verdad» democrática acerca de la sabiduría del *dêmos* no tuviera fundamento habría que pensar que los políticos explotaban la buena voluntad de la mayoría para llevar el agua a sus molinos. Efectivamente la retórica del siglo IV está repleta de lugares comunes sobre la actitud favorable al *dêmos* de los miembros de la elite, sobre la igualdad de derechos de todos los ciudadanos y sobre la necesidad de respetar la ley concreta para que sobreviva la democracia, de idéntico modo que actualmente se está contra el cambio climático, a favor de la tolerancia, la diversidad y el diálogo, y se dice fomentar la igualdad de oportunidades, mientras que las políticas concretas que se implementan tengan frecuentemente poco que ver con el fondo y más con la forma de la *correctness* del discurso democrático y progresista. ¿Era real el poder del *dêmos* y era franca su aceptación por parte de los líderes? Lo que es indiscutible es la necesidad de contar con la aprobación popular para llevar a cabo una política, para cambiar una ley, o para salir librado de una acusación judicial. Lo real es el control vertical del *dêmos* sobre los políticos. Y, probablemente, como quiere la teoría clásica democrática,³⁹ también es cierto que una mayor implicación política aumentaba la educación política de los ciudadanos.

Quizás la estabilidad del sistema de gobierno popular se explique, también, por la ausencia de alternativas reales. Las dos veces que la minoría no democrática quiso cambiar el régimen recurrió a formas extremas de violencia y terror de tal modo que incluso pensadores no sospechosos de ser favorables al gobierno popular consideraron que la oligarquía era peor y más sanguinaria. Las elucubraciones platónicas se alejan tanto de lo realizable que no sirvieron como alternativa. La única alternativa real era la mejora interna del sistema y quizás eso fue lo que muy lentamente se produjo en Atenas, especialmente, con las reformas de la segunda mitad del siglo IV.

39 J. S. Mill, *Consideraciones*, p. 58.

Finalmente, la idea de contrato social tal como se entiende desde Hobbes y Locke, como un pacto objetivo o supuesto entre individuos que fundan una sociedad para aceptar el poder de uno o para intercambiar una confianza mutua, no existe en la antigüedad. Algunos pensadores clásicos utilizan la idea o el término de compacto (*synthéke*)⁴⁰ en referencia a la noción de ley contractual, o en relación con la explicación del origen de la sociedad: el paso del estadio pre-político al político. Lo que está detrás de las formulaciones que se hicieron desde la sofística es, sobre todo, la noción secular o humana de la ley, y el papel fundacional de esta en las sociedades humanas. Lo que falta es la idea de un pacto histórico en torno a leyes fundamentales y específicas de un sistema político, con el valor de constitución de la soberanía nacional o del estado. Solo Sócrates en el *Critón* afirma sentirse obligado a no huir debido a las obligaciones contraídas con la comunidad y sus leyes.⁴¹ Pero quizás acusaciones como la de Licurgo contra Leócrates partan de una concepción parecida a la que formula Sócrates y que, aunque vagamente, era asumida por el credo democrático. Los atenienses después de los once meses de tiranía de los Treinta sellaron un pacto de hecho que respetaron en líneas generales y ese pacto condujo a reinstaurar la democracia y a fijar sus leyes. El miedo a la *stásis* y ese compromiso también dan cuenta de la llamativa estabilidad y efectividad del gobierno democrático. Aunque las leyes surgían de debates en el Pnyx, regularmente eran adjudicadas al «legislador», personaje mítico anónimo y ser superior que asegura la coherencia del sistema legal ateniense. Los individuos del tipo de Alcibíades o Calicles, que manifestaban a finales del siglo V su conciencia de ser superiores y de no querer someterse a las limi-

40 En Antifonte (B44a I 1 25) hay que reconstruir [*xunth*]éta o [*epith*]éta (más probable) como alusión a las leyes que es necesario respetar ante testigos. Es Aristóteles en *Pol* 1280b 10-12, quien denomina *synthéke* a las leyes de las que Licofronte afirmaba que eran «una garantía de unos frente a otros». Es Sócrates en *Critón* quien emplea la palabra *synthéke* para referirse a su compromiso con Atenas y esta es la versión más parecida a la idea de contrato social; Glaucón en la *República* 358c también califica a las leyes de pactos entre los hombres, un *mésón* incapaz de realizar la justicia. Cf. A. J. Voelke (1983) y C. Kahn (1981). J. Ober (1996b) analiza la concepción aristotélica de *koinonía* y la compara con la sociedad ateniense del siglo IV y la concepción rawlsiana de pacto.

41 Es interesante la interpretación que hace J. Ober (2000) de la concepción socrática de las leyes de Atenas en el *Critón* como las leyes ancestrales y democráticas, lo que habría justificado tanto su desobediencia a la decisión asamblearia de 406 como la de la orden de los Treinta de detener a León de Salamina.

taciones de las leyes que los débiles imponían, desaparecen o dejan de manifestarse en el siglo IV.

Seguramente la aceptación mayoritaria de la democracia en el siglo IV tiene que ver con una combinación de los tres factores mencionados lo que, en suma, significa un mayor escepticismo en las expectativas respectivas que los poderosos y las clases populares ponían en la política.

2. Combatir la democracia con argumentos

La democracia se fue implantando paulatinamente sin apenas reacciones violentas en contra de la progresiva penetración de los principios igualitarios en los diferentes ámbitos de la vida política. Es a mediados del siglo V cuando la situación debió de empezar a resultar insufrible a algunos de los oponentes y parecer irreversible a otros. Entonces por vez primera ciertos grupúsculos de activistas intentaron cambiar la correlación de fuerzas prometiéndole al ejército lacedemonio la apertura de las puertas de la ciudad. En la década de los años 40, sería Tucídides, el hijo de Melesias y yerno de Cimón, quien primero consiguiera organizar a una cierta oposición contra Pericles (Plu. *Per.* 11, 2-3), su entorno y los valores que representaban. Una vez iniciada la guerra del Peloponeso, un anónimo oligarca expresa su incomodidad y sus escasas esperanzas de poder introducir un giro radical a la realidad que él describe como dominio de los peores. Su crítica, la más temprana que conservamos por extenso y escrita, se centra en que gobernando el *dêmos* (los pobres) gobierna la peor y no la mejor parte, y además lo hace en su beneficio económico.⁴² Este autor no persigue mayor justicia con el gobierno de los *áristoi* quienes, de tener el poder, harían esclavos a muchos libres (les privarían de las libertades públicas) y les impondrían los castigos sin necesidad de las leyes populares. Según su análisis, existe una especie de internacional democrática, porque en todas partes el *dêmos* de Atenas, que es la ciudad hegemónica, apoya a los de su clase.

Admitiendo que el discurso fúnebre de Pericles fuera escrito por el gran líder demócrata o que, al menos, Tucídides, quien seguramente lo

42 J. Ober (1998) cree que tanto Pseudo-Jenofonte como Tucídides, Platón o Aristóteles advierten este mismo problema.

conocía, haya transcrito las ideas de aquel, parece evidente que contemporáneamente la significación de *dêmos* para un defensor y para un opositor de la democracia es algo muy distinto. *Dêmos* engloba para el Alcmeónida a la comunidad de los libres en su conjunto, para el Oligarca, solo al populacho. Pericles sostiene en este discurso tres cosas que son claros pronunciamientos frente a postulados antidemocráticos: que «su nombre es democracia porque se gobierna en beneficio de la mayoría» (II 37, 1), lo que ha de entenderse como totalidad; que en Atenas todos son capaces de debatir de cualquier cuestión política (40, 2), una afirmación relativa a aquellos a los que no se suele reconocer esa capacidad; y que lo que caracteriza a los atenienses es, justamente, primero hablar y luego actuar (3), lo cual es indicio de racionalidad, idea novedosa ya que la racionalidad no se supone a las masas de hombres comunes. El discurso democrático no suele entrar en la discusión del tema del conocimiento que tanto obsesionó a Sócrates y a Platón. Cualquier demócrata, y Pericles también, da por sentado que la información que se obtiene en las asambleas o en los tribunales permite formarse una opinión adecuada para tomar decisiones justas, convenientes y prudentes; y que la inmensa mayoría de los seres humanos puede hacerlo. Los críticos antiguos de la democracia atacan ese supuesto desde dos ópticas cualitativamente diferentes. Cuando sostienen que los individuos sin preparación son malos políticos y que las masas se comportan habitualmente de manera irracional se trata de aseveraciones hechas por los partidarios de recortar los derechos políticos de las multitudes a las que consideran incapaces «por naturaleza». Los liberales de los siglos XVIII y XIX compartían la concepción negativa del comportamiento de las masas iletradas⁴³ y no por ello consideraban menos justo el gobier-

43 Quizás solo T. Paine, *El sentido común*, p. 43, entre los liberales del XVIII tenía una concepción muy optimista del individuo y del género humano. Por lo demás, los Padres de la Constitución Americana profesaban una idea más pesimista sobre la humanidad que la que se colige de las palabras de Pericles. Sin embargo, defendían la democracia porque consideraban justo que todos participaran de alguna manera en las decisiones políticas y porque mejoraba a la larga la calidad y virtud de los ciudadanos. En *El Federalista*, n.º 6, n.º 15 (A. Hamilton) y n.º 10 (J. Madison) se pueden leer apreciaciones muy severas sobre la naturaleza humana y reflexiones acerca de la necesidad de evitar que las asambleas sean guiadas por intereses facciosos o la sinrazón. También J. S. Mill, *Consideraciones*, pp. 142-146, argumenta sobre los varios significados de «interés», no siempre coincidente con lo que parece convenir a corto plazo. Mill desconfía de que el individuo se ponga espontáneamente al servicio del verdadero interés que sería el coincidente con el bien común.

no popular suavizado por la representación. El segundo tipo de ataque, señalar la natural tendencia a decidir en función de intereses privados, es una evidencia observable para cualquiera al margen de mantener o no una posición favorable al gobierno popular. De hecho las constituciones modernas crean leyes e instituciones para evitar que el bien común desaparezca ante los intereses de las facciones. Los demócratas antiguos creían que se contenía mejor a las facciones con deliberaciones multitudinarias y exhortando a respetar el *nómos* cuya soberanía dependía de tribunales populares, mientras los modernos han preferido mecanismos institucionales que frenen esa natural y humana tendencia.

Tras un siglo de democracia en Atenas los opositores ya no podían limitarse a manifestar desprecio hacia los conciudadanos de clases populares. Se veían obligados a hacer un análisis más circunstanciado de los males de la democracia. La actividad de Sócrates fue en ese sentido novedosa: de manera individualizada iba mostrando a los atenienses que no poseían criterios firmes acerca de nociones morales básicas que creían dominar. Desde esa demostración no parece difícil dar el salto hacia la duda genérica acerca de cómo podían esos individuos gobernar la ciudad y guiarla con justicia.⁴⁴ El planteamiento de Sócrates era moralmente mucho más elevado que el del Viejo Oligarca. Ni Sócrates ni Platón justifican, por ejemplo, la represión ejercida por los Treinta contra el *dēmos* y sus dirigentes en Atenas. Lo que están empeñados en buscar es la Justicia con mayúsculas. No sabemos si Sócrates pergeñó algún sistema alternativo a la democracia, en todo caso su discípulo Platón anduvo toda la vida empeñado en que el

Cf. p. 148, para una visión realista de la sociedad. Los Padres de la Constitución Americana crearon el sistema de «frenos y contrapesos» para evitar, especialmente, que la asamblea de representantes tuviera un poder despótico (cf. A. Hamilton, *El Federalista*, n.º 9). J. Madison (ib., n.º 62) veía en el senado una institución capaz de frenar los impulsos de las mayorías irracionales, interesadas y manipulables. El senado había de ser además el crisol de la «sabiduría» y reunir a la gente más preparada.

⁴⁴ En el *Gorgias*, concretamente, plantea el problema de si es posible tomar decisiones realmente de forma democrática, dada la fuerza de la retórica para manipular y la existencia de líderes como Calicles. Incluso duda Sócrates de que Temístocles, Cimón y, sobre todo, Pericles hayan aportado beneficios a la ciudad. J. P. Euben (1994 y 1996) sitúa a Sócrates como un crítico, pero no un enemigo, de la democracia, alguien convencido de que no es posible la democracia sin análisis, reflexión y auténtica deliberación. A. Nehamas (1999), p. 65, sostiene que Sócrates no pretende enseñar ya que no posee conocimiento cierto de nada, pero sí inculcar la duda.

verdadero gobierno habría de corresponder por derecho a los sabios, entendiendo por saber una cosa muy precisa: el conocimiento de las Formas eternas solo adquirible tras ardua formación dialéctica. Eso dejaría el poder en manos de una minoría, pero al menos de una minoría de hombres justos y sabios, que defenderían la justicia y el bien común.

Los demócratas se ocuparon poco de la formación técnica de los ciudadanos⁴⁵ y, por ende, de sus saberes. Por un lado solo recibían formación elevada los que podían pagársela y por otro la educación cívica necesaria para la convivencia política en una *politeta* que exigía de ellos una intensa participación, se suponía que era asimilada por ósmosis.⁴⁶ La oración fúnebre periclea sostiene que sin necesidad de recurrir a una rigidez y dureza como la de la *agoge* espartiatia, la constitución democrática generaba ciudadanos magnánimos, virtuosos, valientes y preparados para la deliberación.⁴⁷ La idea de que asumir responsabilidades cívicas mejora al individuo, y hace al ciudadano, es compartida también por los teóricos republicanos y liberales modernos. Los atenienses, como los últimos, admitían que el liderazgo tuviera que ir a parar a manos de los más preparados, ambiciosos y ricos, pero en Atenas sin recurrir a elecciones y sin trasvasarles responsabilidades permanentes, sino ejerciendo sobre ellos un control muy severo. La sola participación en asambleas y jurados definía la esencia de la ciudadanía (Ar. Pol. 1275a 22-23) y constituía su *paideta*. Fue preciso llegar a mediados de la década de los 30 en el siglo IV para que la polis tomara alguna iniciativa en la formación moral, cívica y militar de

⁴⁵ J. Ober (2001), pp. 189-191, afirma que la ciudad democrática no ofrecía una concepción unitaria del bien ni encargaba a una única institución la educación de los jóvenes, pero asumía que el código ético propio del sistema emanaba de los valores de libertad, igualdad y seguridad que el discurso público repetía sin cesar. Sin embargo, esta interpretación deja abierta la duda de si la democracia da preeminencia a la decisión correcta y si la verdad ha de condicionar a la política: cf. el interesante libro de J. P. Euben (1997).

⁴⁶ Cf. J. Bordes (1982), pp. 369, 378-379. P. A. Rahe (1997) argumenta sobre la visión tradicional griega que atribuye a la *politeta* un papel determinante en la formación del carácter y virtudes de los ciudadanos. C. Lord (1996), compara la visión antigua de la educación con la que propone Aristóteles en los libros VII y VIII de la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*, y señala que en ambos casos lo más importante es la formación moral del carácter, a la cual debe acceder el ciudadano común y, con mayor dedicación, el *phrónimos*. Los demócratas estaban convencidos de que el ciudadano común asimilaba los conocimientos morales y políticos: cf. Pl. *Apol.* 25a 9; *Men.* 92e; y en general Protágoras.

⁴⁷ Cf. E. Greenstein Millender (2002), P. Liddel (2007), p. 17.

todos los ciudadanos a través de la *ephebeía* (*infra*). No obstante esta «escolarización» nada tenía que ver con las exigencias de preparación técnica que predicaban los filósofos del siglo IV o los teóricos modernos, sino más bien con la formación de la virtud y espíritu cívicos. Quizás la razón que movió a Licurgo tras la derrota de Queronea a reforzar la *ephebeía*⁴⁸ fuera la conciencia de fomentar el patriotismo democrático de cara al previsible choque militar con Macedonia.

Así pues, la percepción polarizada de la sociedad ateniense parece haberse hecho común en las últimas décadas del siglo V en las que, como dice Tucídides, coincidió la existencia de un conflicto bélico general que enfrentaba a dos grandes potencias con la división (*stásis*) interna de las ciudades en partidarios del *dêmos* y de la oligarquía (III 82, 1). Esta polarización es una realidad que coincide con la queja oligárquica de que la democracia era de hecho el gobierno de una parte y, por tanto, tan injusto como la oligarquía y peor en sus resultados, debido a que el *dêmos* es aquella parte de la sociedad que carece de formación.

Así lo ven Megabizo (Hdt. III 81), Pseudo-Jenofonte, Trasímaco (Pl. *Rep.* 1), Platón (*Pol.* 291de-292a; *Rep.* VIII 557a), y Aristóteles y quizás muchos otros. En todos los casos mencionados la definición de la democracia como gobierno de la mayoría constituye el reverso exacto de la oligarquía como gobierno de los ricos. Se trata de una concepción de la democracia que no ve en este sistema más valores morales que en la antitética oligarquía, y que no le reconoce ninguna de las virtudes idealmente ligadas al sistema sino, por el contrario, la ve como fuente de la destrucción de cualquier orden moral. Incluso si se admite la posibilidad de que la mayoría gobierne según leyes como es el caso de Trasímaco, del Platón del *Político* o de alguna forma de democracia que describe Aristóteles en la *Política*, el régimen democrático sería incapaz de mejorar a sus ciudadanos porque sus leyes reflejarían el poder de una parte sobre la otra y, en suma, la existencia de dos ciudades. Ya he comentado que el oligarca autor de la *Constitución de Atenas* anónima de fines del siglo V lo que pretende argumentar es que la codicia del *dêmos* le anima a ejer-

48 La institución tiene raíces primitivas y la democracia la había organizado probablemente ya antes de Licurgo, aunque con este político se incluyeran aspectos no meramente militares de la formación moral del ciudadano; cf. C. Pélékidis (1962), pp. 33 y ss.

cer el poder sobre la parte mejor de la sociedad, compuesta por *chrestoi* y *georgoi*. En el caso de la caracterización de la democracia en la *República* platónica el rasgo imperante es esa incapacidad para criar ciudadanos virtuosos por carecer este régimen de normas claras de comportamiento. El término dominante en la descripción platónica es el de *exousía*, traducible por permisividad o licencia (557e), y el hombre democrático es el que se entrega a todos los placeres y deseos (559e), carente de disciplina por no haber sido educado en su juventud en la obediencia y en los *lógoi aletheis* (560b-561a), desprecia el pudor (*aidós*), la templanza (*sophrosýne*) y la moderación (*metriótes*), es desenfrenado e insolente, valora solo su libertad y es el prototipo de hombre igualitario (561e). En la descripción casi caricaturesca del hombre democrático de la *República* a la libertad⁴⁹ e igualdad de los demócratas no se asocia ninguna de las virtudes tradicionales de la *metriótes* sino solo vicios observables históricamente en individuos que no se ven obligados a someterse a las leyes democráticas.

Una de las intenciones de Platón es desmentir el *tópos* democrático según el cual el amor a la ciudad y su *politeía*, el patriotismo democrático, hace a los ciudadanos de Atenas valientes, generosos y circunspectos. Pero, si cabe, es más aguda la visión platónica de la tendencia de la democracia hacia la tiranía por la vía de la demagogia. La explicación platónica del origen de la tiranía en el propio funcionamiento democrático contrasta con el hecho de que sea el tirano la bestia parda de la democracia. No carece, sin embargo, de perspicacia la descripción de *República*, puesto que un sistema en el que la opinión de la mayoría es capaz de encumbrar a los individuos por encima de la media es el más propicio para que surja el despotismo. Es en este pasaje donde queda claro que la caracterización del hombre democrático resumida antes ha sido pergeñada teniendo por modelo a los dirigentes de la democracia. Un exceso de libertad que no tolera la jerarquía ni la disciplina conduce a la tiranía (563e). Porque en la democracia inexorablemente los «zánganos» viven a costa de los hombres ricos y trabajadores, gracias al apoyo de la mayoría de los ignorantes, sobre los cuales se elevan para hacerse con el poder. Dichos zánganos, que no son

49 A. W. Gomme (1962), pp. 142-144, reconoce en esta descripción una parodia que, según él, no se corresponde con los hechos.

otros que los demagogos y sicofantas, acusan a los ricos de oligarcas y, como consecuencia, el populacho prefiere entregar el poder del que es titular a un hombre de esos, al cual pone al frente de sus asuntos (565ad). En resumidas cuentas, Platón no cree que la democracia sea buena ni siquiera para la multitud, la cual, debido a su desconocimiento de todo, es solo la plataforma para el tirano. Por supuesto tampoco la considera buena para la totalidad de la polis.

Alcibíades es el exponente histórico más destacable de esa tipología de demagogo. Perteneció a una generación, la de los que llegaron a la treintena en torno al año 420, formada en las habilidades de la nueva ciencia retórica, consciente de la superioridad que eso le daba sobre el *dêmos* y dispuesta a valerse de sus dotes y preeminencia para conducir y auparse en la opinión pública. Calicles en el *Gorgias* platónico, su homólogo en la realidad o en la ficción, nos permite aproximarnos a la justificación del comportamiento del primero. Calicles acepta, como sostiene Sócrates, amar al *dêmos* de Atenas y a Demos hijo de Pirilampes, igual que Sócrates ama la filosofía y a Alcibíades (481d) y, por eso, deduce Sócrates, en las asambleas habla según sea el sentir de la mayoría (ib.). La reacción de Calicles ante esta afirmación, que lo sitúa no a la cabeza sino como esclavo del populacho, es afirmar su superioridad frente a los que siendo inferiores establecen las leyes (483b). En base a lo que es justo o bello por naturaleza, reivindica su derecho a tener más poder que los débiles que son muchos (482e-484b). Calicles no renuncia a frecuentar el ágora (485d) lo que significa que su convicción de ser más fuerte se tiene que realizar, al menos por el momento, en el escenario tradicional, en las asambleas y los tribunales democráticos (486bc), donde alcanza sus objetivos privados gracias a su destreza retórica. Tanto Alcibíades como Calicles desprecian el gobierno del *dêmos* y solo lo aceptan si este sistema les permite obtener más (beneficios económicos en los tribunales, poder y prestigio en las asambleas). Llegado el momento ambos representan al tipo de líder dispuesto a romper con la democracia en cuyo presupuesto básico de igualdad política realmente no creen.

Coinciden Sócrates y Calicles en que los que tendrían que gobernar son los *phronimotérois* (489e), los de mejor juicio y, apunta Calicles (491b), además de decididos, algo de lo que la multitud es incapaz (492a). La democracia es entendida aquí, como por Pseudo-Jenofonte, como gobier-

no de una parte,⁵⁰ pero existe una contradicción en las palabras de Calicles porque, si son los débiles los que de hecho tienen el poder, entonces es que no son débiles y lo que ocurre es que el criterio o valor sobre el que basan su gobierno debe ser sustituido por otro, por la *phrónesis* o superioridad intelectual, que otorgaría la dirección a otros.

Calicles habla de una ley de la naturaleza (483e) que es la expresión de una necesidad según la cual siempre el débil se somete al fuerte (cf. Th. I 76, 2; v 105, 2), pero él eleva este dato de la realidad a justicia moral (*dike*). *Nómos phýseos* es una expresión que pudo parecer una contradicción en sus términos ya que la filosofía y la etnografía griegas concebían la naturaleza como algo dado, cuya mecánica necesaria solo era relativamente modificable por el ser humano, mientras que este se dotaba de un orden artificioso que era fruto de la voluntad divina (Hesíodo *Erga* 276-280) y/o de la razón humana (Herak. DK22 B2, B33 y B114), y que nacía con la civilización y desaparecía con ella (Th. III 82-83). El *nómos* constituye el rasgo creativo de la humanidad, es lo aceptado por esta sin discusión y lo que funda el *kósmos* de las relaciones interpersonales, es decir, la sociedad, la justicia y la moral.⁵¹ A las leyes eternas o divinas se habían sumado en época arcaica las de los legisladores antiguos, redactores de *thésmoi*, cuya autoridad emanaba de una confianza depositada en ellos por acuerdo de la comunidad. Los griegos en general y los atenienses en particular concebían todas las leyes como fruto de la inteligencia humana y de la necesidad de alcanzar consensos para evitar la discordia y la guerra civil: nunca anteriormente habían equiparado *nómos* o *dike* a *phýsis*. El que muchas leyes empezaran a ser escritas desde 650 a. C. tuvo la virtud de poner mayor énfasis en el origen secular de las normas políticas y civiles. Es a principios del siglo V quizás cuando *nómos* se convierte en el término más habitual para la ley positiva, creada por las instituciones de la polis democrática, sin dejar a la vez de significar la tradición y la costumbre de una comunidad. Y eso explica que llegado el momento de la crisis de fines de esta centuria

50 J. S. Mill, *Consideraciones*, p. 153, también habla de dos versiones del término democracia, para afirmar que es preciso evitar la que supone dominio de una parte, que es la mayoritaria y peor preparada. Si la democracia es gobierno de todo el pueblo, entonces sería igualitaria.

51 Cf. N. Dolidze (2003) para la relación no excluyente de ambas nociones. Las normas se transforman en orden creador de una nueva realidad (*phýsis*).

uno de los objetivos de los oligarcas sean las leyes democráticas por ser esas leyes fruto de acuerdos mayoritarios, y estar aplicadas por tribunales populares.⁵² Las leyes eran para los demócratas el reflejo de la justicia igualitaria y de la voluntad de la mayoría. Para los oligarcas el triunfo de la mediocridad y de la opinión dominante.

En la experiencia democrática ateniense de época clásica conviven por un lado la conciencia profunda de que es el pueblo la fuente última de toda legislación con la idea de que las leyes deben ser estables, y que poseen un valor sagrado cuyo respeto asegura la permanencia de la justicia y de la democracia.⁵³ En la mentalidad tradicional la idea de *nómos* incluye las normas y hábitos que prescriben una vida virtuosa en un marco político concreto; eso incluye las denominadas «leyes no escritas», junto a las que han sido promulgadas por la asamblea o heredadas de los antiguos legisladores. Los atenienses sienten que su *politeía* depende de la vigencia de ese conglomerado que es el responsable de la educación del carácter ateniense. Pericles atribuye la superioridad moral de los atenienses al hecho de regirse «no por leyes más que por normas de comportamiento», considerando como rasgo distintivo del carácter nacional ateniense la libre elección del cumplimiento del deber cívico, mientras que el de los espartiatas habría sido modelado por el hábito a la obediencia ciega y temerosa de las leyes de su ciudad.⁵⁴ En muchos casos manifestaban preferir leyes escritas e iguales para todos (Eur. *Supp.* 433-434, *Andoc.* I 85; 115-116), aunque sabían que no todo estaba escrito y que además de lo escrito había una noción compartida de lo justo según la cual los jueces se comprometían por juramento a sancionar en los tribunales, en el caso de que no existiera una ley escrita al respecto (D. XXIV 149-151; XX 118; XXXIX 4).

52 Por eso resulta sorprendente que S. Wolin (1994) y B. R. Barber (1996) hagan tanto hincapié en la eventual antítesis entre democracia y constitucionalismo. Aunque «constitución» sea un término anacrónico, en Atenas son los demócratas los defensores del respeto a las leyes, los que supieron, mal que bien, combinar innovación y tradición.

53 R. Thomas (1994), cree que en Atenas existe un cierto conservadurismo democrático no muy lejano al pensamiento de Platón o Isócrates.

54 Dos circunstancias paralelas reflejan las diferencias de «carácter» nacional que separan a atenienses de espartiatas. Tucídides narra cómo en 429 los marinos atenienses se reúnen para comentar la situación de riesgo y Formio les habla para animarlos (II 88, 1; 89, 2); por otro lado cuenta (VIII 83, 1; 84, 2-3) que los marinos espartanos al mando de Astioco se reunieron en 411 para hablar de la falta de sus sueldos siendo, por el contrario, amenazados físicamente por su comandante.

Los Treinta abolieron «las leyes de Solón», supuestamente porque su ambigua redacción era una arma en manos de los delatores.⁵⁵ Critias (DK88 B22), discípulo de Sócrates, tío de Platón y el cabecilla de los Treinta, un declarado admirador de la *politeía* lacedemonia, desconfiaba de enunciados de leyes que cualquier discurso hábil podía transformar. Platón en el *Político* defiende la superioridad del conocimiento del verdadero político sobre las leyes escritas por ser estas demasiado generales e inertes (294ab), y denomina «segunda navegación», una especie de mal menor, al sistema político basado en ellas. Isócrates, en el *Areopagítico*, un discurso preocupado por rescatar la educación de los antiguos atenienses (39-41), critica la tendencia de sus conciudadanos a acumular leyes y a no respetarlas. También Demóstenes se quejaba de que hubiera demasiadas leyes (XX 91). Y ya he mencionado las palabras de Pericles, que son semejantes a las de Gorgias en un fragmento de su discurso fúnebre (B6). En ambos casos, se manifiesta la superioridad de los caracteres bien educados sobre el gobierno exclusivo de la ley escrita por ser esta demasiado general, imprecisa, rígida y siempre inferior a la interiorización de la conciencia moral y del sentido del deber. No todas las opiniones recogidas en este párrafo participan de la misma posición frente al gobierno del *dêmos* y de la ley escrita. Los que combatían la democracia defendían la superioridad del arbitrio de uno o de pocos sobre las leyes escritas, pero los demócratas preferían invocar la *politeía* y la justicia a la vez que se remitían en la medida de lo posible a un texto legal concreto.

Si los demócratas, en consecuencia, admiten en ocasiones la ventaja de las «leyes no escritas» (*Soph. Antig.* 453-57; *Lys.* VI 10; *Th.* II 37, 3), no es por dejar en manos de expertos su aplicación sino en la medida en que recogen hábitos sancionados por la tradición que han quedado integrados en la conciencia moral de los ciudadanos. El inconveniente es que dejan demasiado espacio de interpretación a los exégetas. Asumiendo como inevitable ese dilema, hallarse entre el riesgo de sucumbir a la *deinótes* del rétor o estar excesivamente atados por textos precisos, los demócratas profesan reverencia religiosa al *nómos* y presumen la flexibilidad para suplirlo, en caso de redacciones incompletas o inexistencia de ley.

55 D. M. Lewis (1993) habla de la hostilidad a la justicia popular que se refleja en la medida de los Treinta.

La cuestión de la estabilidad de la *politeía* plantea la duda acerca de cuándo es aconsejable cambiar las leyes existentes, un tema que considera Aristóteles en la *Política* (1268b 25-1269a 28).⁵⁶ Es de destacar que el Estagirita habla de las leyes ancestrales de una ciudad, expresión que también empleaban los atenienses desde al menos el 411 para referirse al marco constitucional tradicional y vigente, y aunque en este pasaje el filósofo no limita el problema a las leyes institucionales, piensa de forma muy concreta en ellas. A simple vista parece obvio que si las leyes no son buenas, o si hay otras mejores, lo aconsejable sería sustituir unas por otras. Sin embargo la ley en sí, comenta, posee un carácter educativo, genera en sus usuarios el hábito de la obediencia por lo que no parece prudente desautorizarla con frecuencia, lo que haría que perdiera su fuerza. Los atenienses vivían esa contradicción: Antígona se rebela contra Creonte porque el nuevo del líder con su decreto (al que ella nombra despreciativamente como *kérigma*) deja en desuso una ley antigua y sagrada; Cleón defiende su propuesta de exterminio de los mítileneos en base al principio de que las leyes no deben ser modificadas; y el espíritu de las reformas introducidas tras la guerra civil era justamente dificultar el cambio de las leyes que estaban escritas en el Muro del Pórtico Real. Pero el texto aristotélico también afronta el problema de la «generalidad de la ley escrita» algo que, como hemos visto, parece haber preocupado, y no solo a los oligarcas, al menos desde fines del siglo V. Este debate antiguo no tiene paralelo en la época moderna porque la diferencia jerárquica entre las leyes fundamentales y sus aplicaciones a lo concreto es más clara, y debido también a que contemporáneamente solo es exigible judicialmente el cumplimiento de las normas escritas. Las democracias posrevolucionarias nacieron basadas en leyes fundamentales: *Bill of Rights* en Gran Bretaña, Constituciones en Francia y Estados Unidos, y procuraron que las asambleas legislativas estuvieran siempre controladas por el poder judicial o por otras instituciones encargadas de la estabilidad de la norma.

Que las leyes y la justicia son algo que todos admitían como las dos caras de la misma moneda lo refleja el famoso pasaje de Antifonte (DK87 B44a y b),⁵⁷ en el que sin embargo el sofista aconseja no transgredir las

56 Cf. para el pasaje de Aristóteles, J. Brunschwig (1980), y para la ideología democrática A. Boegehold (1996).

57 Cf. la reciente edición de G. J. Pendrick (2002).

leyes en presencia de testigos (44a ll. 13-18), y seguir los dictados necesarios de la naturaleza cuando no los hay (ll. 20-13). El mencionado pensador, político y líder de los oligarcas en 411, puede ser calificado de individualista a causa de lo que afirma en este fragmento. Lo que las leyes mandan difiere de lo que conviene a la naturaleza individual porque las leyes (B44a col. V y VI) no salen al paso de las injusticias que sufren quienes las cumplen si, a pesar de ello, son ofendidos por otros. El texto de las leyes no se defiende por sí mismo, sino que precisa interpretación, y el ofendido se ve obligado a persuadir a los jueces de su punto de vista, algo que, afirma el autor, puede, con igualdad de oportunidades, hacer el ofensor. La conclusión que Antifonte sacaría parece claro que tendría que ser algo así como: la justicia humana es incapaz de alcanzar el bien por sí misma, por tanto es el individuo el que debe hacer un cálculo racional de sus intereses no olvidando, sin embargo, ciertas cautelas sociales. La posición de Antifonte en este escrito es antisocial y por ello antidemocrática ya que fue la democracia y no la oligarquía la que generó una imagen solidaria de la comunidad.

Sean leyes escritas y concretas, o leyes no escritas, ancestrales o sagradas, los demócratas preferían el imperfecto gobierno de la ley, una ley simbólicamente colocada en un espacio diferente y superior al de la discusión política, al gobierno de los hombres superiores, identificando las leyes con la igualdad de los ciudadanos y el gobierno del *dêmos* (D. XXI 223-224). La *phýsis*⁵⁸ invocada por personajes como Antifonte y Calicles, distinta a la de los primitivos filósofos de la naturaleza, es la que desde Arquelaos (DK60 A1 y A2) los sofistas diferencian del *nómos* y del *lógos*, una tendencia innata en el ser humano: la de procurarse su conveniencia. Pero mientras el primero la entiende incluso como un impulso controlado por la razón y no necesariamente ligado a la determinación del hombre fuerte, el segundo la concibe como la capacidad diferencial de cada ser humano concreto que hacía de unos pocos individuos seres superiores, y de la mayoría, una masa de incapaces. Según la concepción

58 Aplicar la noción de *phýsis* al hombre conduce, como vemos, a diferentes interpretaciones. O. Gigon (1973), pp. 33-40, indica que la «naturaleza» suele ser la antítesis de la racionalidad y por ende lo que priva al hombre de elección libre. Es así como se manifiesta Tucídides quien cuando menciona la *phýsis antróphyne* se refiere siempre a nociones contrarias a la *gnóme*, tales como, especialmente, la cólera, el miedo y el deseo.

de Calicles, la naturaleza superior de un hombre concreto podría avalar su posición preeminente como gobernante y legislador.⁵⁹ Para Sócrates o Platón, a esa condición había que añadir el gobierno de la razón en el alma del gobernante, lo que le haría siempre buscar la justicia. Alcibiades defendía a las claras su superioridad y derecho al poder, mientras Platón exigiría de los gobernantes la superioridad moral-intelectual. Aristóteles, por el contrario, supone que tal ser, de existir, sería o infrahumano o sobrehumano, un dios o una bestia (*Pol.* 1253a 28-29; 1284a 11-14) y, por tanto, muy improbable, y en la práctica prefiere el gobierno por turnos de los que son iguales lo que en sí es ya una ley (1282b 2 y ss.: 1287a 8-18). Los demócratas atenienses basaron esa igualdad de los ciudadanos en un concepto imaginario básico, la *homophylía* u origen común, no del género humano, sino de los ciudadanos, un origen compartido que justificaba la igualdad política y constituía la única explicación de la democracia.⁶⁰ Probablemente nunca discutieron acerca de igualdad de todos los representantes del género humano: hasta Alcida-mante en el siglo IV (*Ar. Rhet.* 1373b 18 y 1406b 11-12) no se conoce algo que pueda parecerse a la proclamación moderna de la igualdad en dignidad de todos los hombres y, aun así, el contexto de sus palabras es tan concreto (defensa de la liberación de los mesenios) que las convicciones de su autor resultan cuestionables. Los demócratas no desconocían las diferencias de origen, de capacidad intelectual o de disposición moral, pero no creían que un solo hombre o unos pocos fueran capaces de producir mayores beneficios a la ciudad que el *dêmos* en su conjunto. Y en lugar de una naturaleza innata superior confiaban en un carácter educado por la convivencia en los valores de la polis.

En resumen, la doctrina que predica diferencias de naturaleza entre los hombres es uno de los postulados que entra en competencia más directa con el supuesto democrático. Así lo vieron los redactores de las prime-

59 Cf. Aristóteles *Pol.* 1286a 7-1286b 8, acerca de la cuestión de quién debe gobernar: el mejor hombre o las mejores leyes. El filósofo se plantea también cómo se debe actuar en el caso en el que la ley no puede decidir y responde que una multitud (*óchlos*) juzga mejor y es menos corruptible que un solo hombre.

60 J. Ober (1994), p. 165, sostiene que los críticos de la democracia intentaban demostrar las falacias que sustentaban el poder del *dêmos* pero que este basaba su poder en el control de la producción simbólica y no en el saber o en verdades metafísicas.

ras constituciones democráticas contemporáneas y por ello partieron del axioma de la igualdad en la libertad de todos los seres humanos, un principio que ha conducido paulatina e inexorablemente al sufragio universal, sin diferencias de rentas, raza o sexo.

3. Conclusión: ¿Existió una teoría democrática?

Constituye un lugar común mencionar la distancia que separa a la democracia que es acción de la teoría que por definición está alejada de ella. Tradicionalmente se ha sostenido que los demócratas antiguos no teorizaron sino que actuaron. Más recientemente la tendencia de la historiografía se ha volcado especialmente en los análisis ideológicos y, en ese sentido, la ideología del *dêmos* o ciertos aspectos de la misma han recibido especial atención. No faltan estudiosos que proponen a Protágoras especialmente como el gran teórico de la democracia.⁶¹ Otros por el contrario dudan de que el sofista de Abdera haya pretendido justificar este sistema.⁶² Recientes lecturas de Sócrates o Platón ven a estos filósofos como críticos pero no enemigos de la democracia,⁶³ ya que en su actividad filosófico-docente habrían intentado denunciar la anulación de los principios del sistema en la práctica política democrática.

Por desgracia, ningún tratado griego similar a los escritos en los últimos siglos ha llegado a nosotros, y probablemente nunca se escribió una teoría de la democracia como tal. Tampoco, obviamente, una teoría de la oligarquía. Sin embargo la teoría política nació con la sofística y tuvo mucho que ver con la realidad de la práctica democrática. Conocemos escritos de filósofos que dedicaron mucho empeño en debatir sobre algunos de los presupuestos más esenciales de la democracia, especialmente en dos ámbitos, el de la epistemología y el de los derechos políticos de los ciudadanos, para lo cual analizaron conceptos tan tradicionales en la vida de la polis como son los de *lógos*, *nómos*, *isótes*, *dike* y *eleuthería*.

61 Un ejemplo reciente es C. Farrar (1988), pp. 46-125.

62 F. Rosen (1994).

63 Por citar algún caso: J. P. Euben (1994, 1996, 1997); S. Monoson (2000) y A. W. Saxonhouse (2006).

Por lo que respecta a la historia de la democracia en Atenas, una vez analizadas las medidas que fueron implementándose a lo largo de los dos siglos de vigencia del sistema político fundado en 508/7, se tiene la impresión de que no existe ninguna improvisación en ellas y que tanto los promotores concretos de cada una de ellas como el *dêmos* común que las aprobaba, conocían perfectamente cuáles eran los principios y metas del sistema de gobierno democrático, qué problemas técnicos planteaba su realización, y cómo debían resolverse sin perjudicar esencialmente a los derechos individuales e igualitarios. Los discursos políticamente aceptables a la audiencia ateniense solían ser aquellos en los que se defendía la libertad de actuación en la esfera privada y la participación en la pública, el respeto a leyes tradicionales y a las emitidas por los órganos competentes, la defensa del débil, la dotación mínima intelectual y moral de todos, etcétera. Esos discursos alimentaban y a su vez se nutrían de la política practicada a diario y de los avances en el terreno de la participación política igualitaria. Sin embargo, el discurso democrático no incluye el derecho de clase del pueblo común a gobernar sobre la minoría, sino que son los oligarcas los que acusan a la democracia de ser una dominación de clase, injusta solo por el hecho de ser el gobierno de los peores. Es más, ante la crisis de valores de los últimos años del siglo V, los demócratas propusieron un principio, el de la *homónoia*, muy parecido al de la fraternidad o solidaridad de los modernos, que excluiría la interpretación de la democracia como gobierno de clase.

En resumidas cuentas, considerando el reflejo teórico que en estas centurias se advierte en la oratoria, en los textos dramáticos, en la historiografía, y en el marco de la lucha real por el poder; a sabiendas de hasta qué punto nos enfrentamos a un mundo cuya transmisión cultural estaba en buena medida encomendada a la oralidad; y, finalmente, dada una transmisión tan poco azarosa del llamado pensamiento «presocrático» en la que, seguramente, se han perdido muchos argumentos de interés sobre el asunto, se puede concluir que existió algún tipo de discusión teórica de fondo centrada en la visión de la sociedad organizada como origen de todo poder político, en la naturaleza superior de la fuente de la legalidad y en las características diferenciales del conocimiento político.