

Una invención griega: la democracia

PIERRE VIDAL-NAQUET

Traducción de Fabienne Bradu



Nuestra imagen del pasado depende de nuestros ojos presentes pero sin ella nuestros ojos no ven sino espejismos. Los ensayos de Pierre Vidal-Naquet y Cornelius Castoriadis sobre la invención de la democracia en Grecia nos iluminan sobre el hecho, nunca suficientemente recordado, de que la democracia no es un modelo político, sino una creación histórica de una colectividad consciente de sí misma. Si el debate sobre la democracia ateniense ha ocupado un papel central en el pensamiento político de Occidente es precisamente porque en ella se encuentra una de las imágenes primordiales del proyecto de sociedad que aún buscamos y que una y otra vez debemos interrogar y recrear para interrogarnos y recrearnos a nosotros mismos. No podremos sentar las bases de una auténtica vida democrática si no reflexionamos sobre los fundamentos históricos de la democracia.

“ASTA EL DÍA de hoy, no se ha descubierto en el nuevo mundo ningún Mediterráneo como lo hay en Europa, Asia y África.” Esta fórmula del padre José de Acosta, uno de los fundadores de la antropología con su *Historia natural de las Indias* (1590), le sirvió de epígrafe a Fernand Braudel cuando publicó, en 1949, su gran tesis sobre *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. También podría servirnos de epígrafe ahora. Que el Mediterráneo sea un lugar de invención, no debe inducirnos a ningún tipo de chovinismo. No somos nosotros, los mediterráneos de hoy: catalanes, provenzales, romanos o griegos, los dueños de esas grandes invenciones de antaño, como tampoco los actuales habitantes de Castilla o de León lo son de este “Nuevo Mundo” que les dio Cristóbal Colón. Hablar de la Grecia antigua, y más particularmente de Atenas, a propósito de la invención de la democracia, no significa que tenga desprecio por otras ciudades griegas, ni por Roma, ni por las democracias “tribales” que puedan existir en África o en la América india. Sé perfectamente lo que Roma aportó al modelo de la ciudad: el número de las partes participantes, el número de ciudadanos, y una jerarquía más adecuada que la de la democracia ateniense para integrar al extranjero; y en consecuencia, un abanico social que, al tiempo que incluía a las capas más humildes de la población ciudadana dentro de la ciudad, las excluía prácticamente de toda participación en la vida política. También sé que hubo ciudades fenicias, como Cartago, que Aristóteles y Polibio integraron en su visión política del mundo mediterráneo, sin considerarlas, por supuesto, como una democracia. Pero, en

el caso de las ciudades fenicias y excepción hecha de Cartago en la época de las guerras púnicas, es mucho más difícil hablar de política fenicia, de ese juego hecho de enfrentamientos, rivalidades y decisiones que solemos llamar *la política*, en tanto que universo no integrado a lo religioso. Las ciudades de Fenicia tienden deidades poliades, lo cual las distingue netamente de las formas religiosas imperantes en los reinos y pueblos vecinos, pero, hasta donde sabemos, ignoran la actividad política como actividad autónoma.

Para cualquier espectador, fatalmente lejano a todo esto, hay algo llamativo y hasta decisivo. La escritura alfabética es, como lo sabían los griegos (Herodoto, V, 58), una invención o, al menos (Diodoro, V, 74), un instrumento de difusión fenicia. Es cierto que los griegos utilizaron la escritura con otros fines que escribir leyes y hacerlas públicas. Sin duda, cuando escribían leyes, cosa que hicieron a partir del siglo VII en Dreros, Creta (para sólo citar un ejemplo), ponían esas leyes bajo el signo de los Dioses, empleando alguna fórmula como el “Pueda Dios ser bueno” de Dreros, que luego fue separado de ese vínculo porque: “Así lo decidió la ciudad” o, más exactamente: “Estas cosas que se van a leer, han sido del agrado de la ciudad”. Cito una vez más la inscripción de Dreros, la ley que decide que un hombre que ha ejercido la magistratura suprema deberá esperar diez años antes de pretender otro mandato. También en Creta aparece un poco más tarde, hacia finales del siglo VI, el primer escribano público, el *poinkastás*, que es un título hereditario, encargado de “escribir en letras fenicias, para la ciudad, todo lo que se refiere a los asuntos públicos, sagrados o humanos, y de memorizarlos (*mnamoneuein*)”.

Por supuesto, esto no significa que la civilización griega se haya vuelto inmediatamente una civilización de lo escrito. No lo será antes de la mitad del siglo IV. Desde hace cincuenta años, se ha escrito tanto sobre el papel de lo oral en la cultura griega entre Homero y Platón, que puedo permitirme ser breve. Digamos sólo que sería vano buscar en el mundo fenicio, en una ciudad como Sidón, sobre la cual los primeros testimonios coinciden con la primera mitad del siglo XIV, cualquier rastro de actividad política. Así la “breve crónica” del reino de Eshmunazor II (siglo V) que aparece en un célebre sarcófago del Louvre, incluye un relato de fundación y un relato de conquista, don hecho por el dios Dagan en retribución a “las acciones admirables” realizadas por el rey. Esas acciones admirables no tienen nada que ver con acciones políticas, como tampoco eran políticos los pergaminos micénicos del II milenio.

Los griegos de las épocas arcaica y clásica no concebían el tiempo prepolítico. Pensaban que los reyes de la *Iliada* gobernaban ciudades idénticas a las suyas. No distinguían a esos reyes, como aprendimos a hacerlo leyendo a Finley y algunos otros autores, de los *wanakes* que reinaban en Cnosos, Micenas o Pilos, y todavía existen algunos modernos que piensan como ellos y creen descubrir un "ágora" y una sala de consejo en Mallia. El poeta de la *Iliada* no pretende describir el mundo de las ciudades pero, siendo contemporáneo de los tiempos de la colonización, cuando representa una ciudad modelo en el escudo de Aquiles, en el canto XVIII, no evoca partidos políticos en pugna, sino dos grupos que se enfrentan en torno a un debate legal, en presencia del *demos* y de los ancianos responsables de la decisión final. En la *Odisea*, que es posterior, existe la ciudad, pero no en Esparta o en Pilos donde sólo hay palacios, sino en Feacia y, sobre todo, en Itaca donde, en ausencia de Ulises, el *ágora* es el lugar de un debate cuyo carácter político es incuestionable, puesto que se trata de remediar la ausencia del rey.

Observar un hecho no es explicarlo. *Observamos* que la ciudad se funda sobre las ruinas de un tipo de monarquía —antes llamada "asiática"— que Grecia conoció aunque fuera de manera marginal. También observamos, de acuerdo con el último libro de Finley y según Max Weber y Denis Roussel, que es perfectamente vano buscar un reagrupamiento de los "clanes" o *gené* en los orígenes de la ciudad. Al contrario, la actividad comunitaria política es la que produce la idea de la comunidad de sangre, tal y como se expresa en las *phylai* que erróneamente llamamos las "tribus" y en las fratrias que no tienen sino metafóricos ancestros comunes. Pero estas son discusiones bizantinas y hasta los análisis más sutiles como los de François de Polignac, no impiden que tengamos que marcar una ruptura en un momento dado y dar el brinco. ¿Acaso sucede lo mismo cuando se pasa de la *polis* a la ciudad democrática? En otros términos, ¿la democracia es un simple variante de la ciudad? ¿Se trata de una cuestión de grados o existe una diferencia más profunda? A mi juicio, la diferencia existe pero, ¿cómo podemos describir y explicar esta segunda mutación? Tenemos más elementos para hacerlo que en el caso de la primera revolución, la revolución cívica, puesto que disponemos de documentos directos. Es cierto que su interpretación no es siempre fácil. En las últimas décadas, por ejemplo, un documento epigráfico como la "Constitución de Quíos" fue simultáneamente rejuvenecido (ya no data de 600 sino de 570) e reinterpretado en su esencia: ya no estamos seguros de que la *bulé* a la que alude el documento, sea un consejo "popular", en oposición a un consejo aristocrático. Tal vez no sea cierto que Quíos fuera la más antigua democracia del mundo griego. A partir del final del siglo VII, tenemos documentos directos sobre Atenas: leyes de Dracon, poemas de Solón, escritos sobre escritos, relatos históricos de Herodoto, de Tucídides y de Aristóteles. Todos esos textos, así como muchas inscripciones, nos presentan a la ciudad de Atenas en acción, firmando tratados, imponiendo su identidad al evocar no sólo el presente sino también el futuro: este (*αει*) (siempre) que, más allá de los ciudadanos y de los magistrados del momento, compromete a los magistrados y ciudadanos del mañana. A semejanza del rey medieval o moderno, la ciudad democrática no puede "morir".

Pero tenemos algo más y mejor: los documentos contra-

rios, y, por lo tanto, esclarecedores. Me refiero a los documentos que nos informan sobre el funcionamiento de las ciudades que, en el siglo V, fueron las enemigas de la Atenas democrática, en particular, Esparta.

Al leer la última interpretación¹ de la gran *Rhétora* que, hacia 650, fija quizá las relaciones entre la Asamblea y el pueblo,² la *gerusia* de los Treinta no tenía, como se creía, el derecho de *dissolver* la asamblea del pueblo, sino, a lo sumo, el de retirarse, de disociarse de ella.³ Por lo tanto, es al *damos* que pertenece tanto el *antagoria*, el derecho de réplica, como el *kratos*, la soberanía. De ser auténtico y arcaico⁴ este documento, es en Esparta donde las dos palabras que son los pilares de la democracia, se suman por primera vez. Cuando los corintios que siempre fueron enemigos de los tiranos, les reprochan a los espartanos, según Herodoto (V, 75), querer matar en la cuna la isonomía ateniense instituida en 508-507 por Clístenes, no veían ningún antagonismo irreductible entre la ciudad de Licurgo y la de Solón y de Clístenes.

Sin embargo, el antagonismo existía y son precisamente los Corintios los que, por ironía de la historia o del historiador, se encargan de demostrarlo, en una página célebre donde Tucídides (I, 68-71) opone magistralmente la modernidad, la innovación ateniense, con el arcaísmo lacedemonio.

¿En qué difiere radicalmente del *damos* lacedemonio el *demos* de los atenienses que intervino de manera decisiva, a fines del siglo VI, después de la caída de los tiranos, en lo que quizá no era más que una disputa entre facciones aristocráticas y que ocupará un primer lugar, no sólo en el escenario griego sino en todo el escenario mediterráneo?

Difiere en dos puntos esenciales. El primero es que incluye, si no a los campesinos, al menos a campesinos, a todos los campesinos que son atenienses: el segundo, que incluye, sino a los artesanos, al menos a artesanos. Esparta era el pueblo de los *homoioi*, es decir, de los que, en la literatura tradicional, se llaman los Iguales, cosa que creó alguna confusión en los tiempos de Rousseau, de Robespierre y de Gracchus Babeuf. El *damos* de Esparta era un *damos* guerrero, cuya función social se confundía con la función guerrera. Esa casta dirigente se encontraba en la cúpula de una jerarquía de amplio abanico social, cuya base estaba constituida por campesinos esclavizados: los *ilotas*. Cualquiera que haya sido su origen y según lo mucho que se discutió desde el siglo IV antes de nuestra era, los *ilotas* no se distinguían de los lacedemonios por su lengua ni, excepción hecha del caso particular de Mesenia, por el sentimiento de una pertenencia ajena a Esparta. Eran lacedemonios sojuzgados que, eventualmente, podían entrar en el ejército como soldados rasos y que podían ser liberados, sin jamás integrarse a la casta de los *homoioi*, y que hasta podían ser secretamente exterminados cuando se temía su rebelión o su audacia.⁵ Todas las demás categorías de la población, como los *periecos* que eran los habitantes de las ciudades de Lacia, también estaban excluidas del *damos* y detentaban sin duda el monopolio de la artesanía. Fue el revolucionario Cinadon quien intentó reunir a todas esas categorías inferiores, a principios del siglo IV. Un hombre que fue interrogado sobre los cómplices de Cinadon reveló a los dirigentes de Esparta: "Según Cinadon, los verdaderos jefes se pusieron de acuerdo con muy pocos hombres pero seguros, y estos habían declarado que toda la masa de los *ilotas*, de los *neo-*

damodes (nuevos ciudadanos), de los inferiores (*hypomeiones*) y de los *periecos*, estaban de acuerdo con ellos: cada vez que esa gente se refería a los espartanos, ninguno podía disimular sus ganas de comérselos vivos." En cuanto a las armas que podían usar los rebeldes, Cinadon argumentó que él y algunos otros estaban obligados a hacer el servicio militar y disponían así de sus armas, que había armas de segunda mano disponibles en los mercados, pero que también se podían usar espesones, hachas y palas: "He aquí armas, había dicho Cinadon, para todos los hombres que trabajan la tierra, la leña, las piedras. En cuanto a los otros oficios (*technai*), por lo general, sus practicantes tienen utensilios que son armas suficientes para pelear, sobre todo contra gente que no tiene armas", es decir, contra los *homoioi* en reposo, provisionalmente desarmados.⁴

De haber tenido éxito, Cinadon hubiera transformado Esparta en una democracia mucho más radical que Atenas, pero la primera medida de esa democracia hubiese sido una compra masiva de esclavos.

En efecto, hay que ver claramente lo que está en juego en Atenas, entre Solón y Clístenes, entre el principio y el final del siglo VI antes de Cristo. Sin entrar en el detalle de las reformas de Solón, el campeón de la ley escrita, dos cosas me parecen seguras. La primera es que, al clasificar a los atenienses según su fortuna y al poner a la cabeza de la ciudad a aquellos que cosechan 500 medimnos de trigo, Solón se queda, sin duda, en el marco de una sociedad agraria, pero rompe con el principio de una sociedad nobiliaria. Es cierto que no disponemos para Atenas de las informaciones de primera mano que tenemos sobre Megara y sus "nuevos ricos", gracias a los poemas de Teognis, pero es muy probable que lo que existía en Megara existiera en Atenas, en una época en la que sabemos que los vasos áticos se exportaban a todas partes. La segunda es que después de la *seisachtheia*, el alivio del agravio, la desaparición de los mojones que simbolizaban el sojuzgamiento de la tierra, la repatriación de los atenienses exiliados y que habían olvidado el Ático,⁵ ya no era posible ser ateniense y vivir en el sojuzgamiento. Cualquiera que sea la manera en que se interprete a los *hectemores*, es inevitable concluir que después de Solón, ya no existen campesinos dependientes en Ático. Aun cuando la integración de los campesinos de la ciudad todavía plantea problemas —si no fuera así, no se entendería que, después de Solón, el tirano Pisistrato, el "popular por antonomasia" (*demotikotatos*), se hubiese apoyado sistemáticamente en los campesinos, sugiriéndoles que no se metiesen en los asuntos públicos—,⁶ en eso reside el secreto del éxito de Atenas: el campesino libre, el campesino ciudadano.

Por lo tanto, el *demos* de Atenas, a diferencia del *damos* de Lacedemonia, incluía a los campesinos atenienses propiamente dichos. También incluía a artesanos, pero no a los artesanos. Nunca se repetirá lo suficiente: en ninguna ciudad griega, ni siquiera Corinto o Atenas, los artesanos se agruparon en corporaciones, asociaciones, órganos políticos, y ésta es la diferencia fundamental entre la ciudad antigua y la ciudad medieval. Ya lo he dicho, pero lo repito: el artesano es el héroe de la historia griega, pero es un héroe secreto. Desde la medicina hasta la Acrópolis de Atenas, todos los grandes logros de la civilización griega se deben a estos especialistas que filósofos como Platón o las ciudades guerre-

ras de Esparta u oligárquicas como Tebas, se empeñaron en despreciar o en descalificar políticamente.

La presencia de la *ekklesia* de zapateros, de carpinteros o de bataneros,⁷ que registran Platón y Jenofonte como testigos avergonzados, es una prueba contra toda exclusión, incluso de hecho. Una dedicatoria como la que el alfarero (*kerameus*) Eufronios inscribió como tal, poco después de 480 y para Atenas, es una prueba de cierta dignidad de los hombres de oficio. Si podemos suponer que el *kerameus* Eufronios es el pintor de las figuras rojas, cuya obra reunida en una reciente exposición, en cambio, no sabemos si fue ciudadano o meteco, porque la dedicatoria no lo precisa. En la oración fúnebre que la atribuye Tucídides (II, 40, 1), Pericles rinde un discreto homenaje al trabajo, es decir, a la artesanía. Pero no es suficiente para convertirlo en un valor de la república ateniense.

A través de este problema particular, en realidad planteo una cuestión más general. Ya se sabe: en historia, todo progreso tiene un precio. Si se considera que la constitución del *demos* ateniense, es decir, de un conjunto activo y autónomo de aproximadamente 30 000 ciudadanos que, después de la ley naval de Temístocles, formarán un ejército equivalente de marinos, si se considera esta constitución como un progreso con respecto al régimen de Esparta o de Tebas, hay que señalar cuál fue el precio de este progreso. Lo que incluye, también excluye. Son excluidas las mujeres, los extranjeros, los esclavos, sin hablar de los jóvenes que son excluidos provisionales. Si aparentemente un esclavo ateniense no se distinguía, para un testigo oligarca, de un ciudadano,⁸ en los hechos y en el derecho, la exclusión era mucho más radical que en Esparta. La constitución de la categoría de los ciudadanos se hizo en detrimento de los extranjeros y de los esclavos. Según la célebre fórmula de Finley, la libertad y la esclavitud se dieron la mano. La constitución de la esclavitud mercantil fue, sin duda, el precio de la liberación de los campesinos. Sin embargo, la integración de los campesinos y de los artesanos, del pequeño pueblo de las ciudades, supuso algo más que la reforma de Clístenes, es decir, la constitución de un pueblo nuevo, divididos en diez *phylai* nuevas, que mezclaban sabiamente gente de la ciudad, del interior y de la costa; supuso que se les diera, con el sorteo, el medio efectivo de poner en práctica el principio que enorgullecía a Pericles: "Una misma persona puede ocuparse al mismo tiempo de sus asuntos y de los de la ciudad" (Tucídides, II, 40, 2). Esta práctica fue posible gracias a los *misthoi*, compensaciones para puestos si se comparan artificialmente con nuestras compensaciones parlamentarias, y que, a lo largo del siglo V, se otorgaron sucesivamente a los magistrados, a los miembros de la *bulé*, a los jueces, a los simples ciudadanos que asistían a las sesiones del *ekklesia*, con el objeto de que, siempre según la oración fúnebre (Tucídides, II, 37, 1), la pobreza no implicara que "un hombre capaz de hacer el bien de la ciudad, no lo pueda hacer a causa de su condición humilde". El *misthos* y el sorteo son las dos innovaciones centrales de la democracia ateniense.

Esta participación, sobre la que tanto se ha discutido y se seguirá discutiendo, no borra los antagonismos económicos. Es un punto esencial, cuyo principio se origina con Solón, "el inventor de la *polis* ateniense", como lo califica Philip Brook Manville. Solón rechazó el reparto de tierras, que consideraba un saqueo, pero redactó leyes que lo mismo valían

para el *kakos* que para el *agathos*, es decir, para el pobre y el rico.¹¹ Cuando Clístenes remodela los *demes*, los tributos y los *trittyes*, sin duda se inspira, como Lévêque y yo lo sugerimos en 1964,¹² en un modelo colonial: por ejemplo, el que instauró en Cirene Demonax de Mantinée (Herodoto, IV, 161). Pero en ningún momento pretende remodelar el reparto de la propiedad, como si desembarcara en una tierra desconocida. La diferencia con la época de Solón es que, aparentemente, nadie le había pedido algo semejante. El "Viejo oligarca" se indigna, Demócrito se alegra¹³ y Aristóteles lo registra: el sistema democrático deja a los ricos sus riquezas pero, en virtud del principio de la concordia (*homonoia*), los ricos mantienen a los pobres y estos deciden en última instancia. Cuando en una página célebre (V, 78), Herodoto observa que después de la reforma de Clístenes, Atenas estaba en plena prosperidad, atribuye ese éxito, no a una igualdad abstracta como a veces se le hace decir, sino al *isegorie*, que es el derecho legal a la palabra y el complemento del *isonomie*: el derecho legal a hacer y a obedecer la ley, que fueron los primeros nombres de la democracia. La igualdad aritmética contra la cual luchará Platón, en nombre de la igualdad geométrica,¹⁴ no es sino un fantasma, una caricatura de la democracia.

En cambio, no es fantasmal el lazo entre la democracia y el imperialismo que subrayaron tanto los partidarios como los adversarios de la democracia. Hasta diría que es doblemente fundamental: la democracia es lo que le permitió a Atenas expandirse fuera de Atenas: la energía de 30 000 ciudadanos susceptibles de ser movilizados en la marina es mayor que la energía de 9 000 *hoplitas* (cifra común a Atenas y a Esparta a principios del siglo V), movilizables para tal o cual batalla decisiva. Esta es la *modernidad* de Atenas, según Castoriadis.¹⁵ Pero también es fundamental en otro sentido más inquietante: el *bienestar* del *demos* ateniense, así como sus obras, dependen en gran parte de los recursos aportados por la dominación que ejerce Atenas en las islas y en las ciudades de su dominio marítimo. Los Estados Unidos no fueron la primera *república imperial*.

Esta democracia activa, tan instituidora como instituida, ¿en qué medida y de qué manera fue pensada? Castoriadis concluye su estudio sobre "la polis griega y la creación de la democracia" con estas palabras: "Cuando digo que, para nosotros, los griegos son un germen, quiero decir, en primer lugar, que nunca dejaron de reflexionar sobre esta pregunta: ¿qué es lo que la institución de la sociedad debe realizar? En segundo lugar, que, en el caso paradigmático de Atenas, aportaron esta respuesta: la creación de seres humanos que vivan sabiamente y con amor por el bien común".¹⁶ Allí, retoma un fragmento célebre de la oración fúnebre (Tucidides, II, 40, 1), pero Pericles tiene poco que decir acerca de la democracia como régimen político. Con una palabra recuerda su nombre, la ley de la mayoría y la práctica de la libertad, pero en ningún momento intenta fundar *filosóficamente* la práctica que quiere que sean los *polloí*, como ya se decía en Ítaca según Homero (*Odisea*, V, 241), los *pleions*, es decir, los más numerosos, que gobiernen en lugar de los *oligoi*. En rigor, con la excepción de Demócrito, que piensa no sólo en la democracia sino también en la aventura humana como un progresivo alejamiento de la miseria de los primeros tiempos, y de Protágoras sobre el que volveré más ade-

lante, buscaríamos en vano a un filósofo que hubiese pensado la democracia. El mismo Demócrito nos dice, según Diógenes (IX, 36): "He venido a Atenas y nadie se dio cuenta de mi presencia". Una de las paradojas de la democracia ateniense es que muchos de sus intelectuales, sobre todo en el siglo IV, fueron sus adversarios. Más paradójico aún es este hecho: el principal texto que intenta fundar la razón de la democracia no nos viene directamente de un demócrata sino, mediante el mito, de Platón, que era el más violento crítico de la democracia. Platón puso esta argumentación en boca de Protágoras, sofista y compañero de Pericles, y único adversario que haya respetado Platón, como lo atestigua el *Teeteto* (166 a sq.). La pregunta que intenta contestar Protágoras es precisamente la que se refiere a los artesanos y a su relación con la política. Si la ciudad necesita construir, llama a un arquitecto y así sucesivamente. Pero, "cuando se trata de deliberar sobre la administración de la ciudad", "indistintamente se levantan para tomar la palabra, arquitectos, herreros, negociantes y marinos, ricos y pobres, nobles y plebeyos, y nadie les echa en cara su falta de competencia" (319 d).

En otros términos, ni los oficios, ni las oposiciones de fortuna, ni las diferencias de castas, tienen la menor relevancia. La democracia ateniense no es censataria. Para explicar este extraño fenómeno, Protágoras cuenta un mito a la manera de Platón. Todo hombre recibió de Zeus, vía Hermes, una *techné* que los animales no poseen y que los hombres tampoco poseían antes de la invención de la ciudad, que es la que hizo esta invención posible. Todo hombre recibió una parcela de *techné politike*, que le permite debatir con todos de cualquier asunto político. Digo bien: todo hombre. Protágoras no plantea, en este texto, la cuestión de las mujeres, ni de los esclavos, cuando responde explícitamente a la de los artesanos. Sólo los "salvajes", que el poeta cómico Feretrata puso en escena en 421, no poseen la política; no son hombres sino "misántropos", es decir, enemigos del género humano. Huega recordar que a continuación Sócrates se dedica a hundir esta argumentación y la hace polvo. Pero esto no disminuye su importancia filosófica fundamental: la democracia es posible en la medida en que la política es posible y, por definición, la política es asunto de todos.

Este cuestionamiento que funda la democracia fue retomado bajo otras formas de expresión antes de que lo hiciera la filosofía. Sin embargo, la comedia que pone en escena la ciudad y a *demos* en persona, los remite invariablemente de la *ekklisia* a la cocina, y del mundo masculino de los guerreros al mundo invertido de las mujeres. La ginecocracia que, por ejemplo, funciona en *La Asamblea de las mujeres* y en *Lisistrata*, sólo es concebible por y para la comedia. En cambio, el gobierno de los esclavos no lo es. Lo menciono de paso, en dos palabras, porque ya lo expliqué en otro trabajo.¹⁷

La tragedia ateniense, como apunta Castoriadis,¹⁸ "sólo podía ser creada en la ciudad donde el proceso democrático, el proceso de autoinstitución, alcanzó su apogeo". ¿En qué medida representó y cuestionó la democracia? No la puso en escena. Con excepción del *Aerópago* en las *Euménides*, ninguna institución ha sido puesta en escena directamente. Si lo hiciera, la tragedia dejaría de ser, precisamente, un cuestionamiento. El coro no es la *bulé*, aunque a veces se le aproxime, y sólo se menciona dos veces a la *ekklisia*, en las *Las*

suplicantes de Esquilo y en el *Orestes* de Eurípides. No se trata de un impedimento material. Al principio de *Los siete contra Tebas*, Eteocles se dirige a "los conciudadanos de Cadmos", y el personaje central de *Edipo rey*, al conjunto de los "hijos del viejo Cadmos" que aparecían en escena. Si la comedia de *La asamblea de las mujeres* pudo poner en escena la *ekklesia*, también lo hubiera podido hacer la tragedia si tal representación no contradecía un principio fundamental, una regla de este juego: el distanciamiento. El pueblo de Atenas no está en la orquesta, ni en el proscenio, sino en el teatro, como espectador y no como actor.¹⁹

No cabe duda de que la tragedia ateniense está orgánicamente ligada a la democracia. En *Antígona*, cuando el joven Hemon, destinado a morir, se enfrenta con su padre Creón, el tirano destinado a una desgracia peor que la muerte, a través de su voz se oye el eco de la voz del pueblo: "Tu cara inhibe al simple ciudadano mientras se trata de palabras que te disgustaría oír. Pero yo, puedo escucharlas en la sombra y oigo a la ciudad lamentarse por la suerte de esta muchacha" (690-693). Es muy raro que el simple ciudadano se exprese directamente y como tal en Esquilo y en Sófocles. En cambio, en Eurípides, se oye hablar a un campesino, un *antourgos*, que es el marido de Electra. Siempre hay un desfase con respecto a sus dos predecesores. La tragedia no es un espejo directo de lo social y de lo político, sino un espejo roto.

Me limitaré a dos ejemplos de esta singular relación entre la tragedia y la democracia, ambos inspirados por Esquilo; uno pertenece a *Las suplicantes* y el otro, a las *Euménides*. La democracia se funda en la ley de la mayoría. Es necesario que todos se expresen, pero también que gane la mayoría. El verbo *ganar* es el que expresa el voto de la mayoría, una regla que, sin duda, anticipó la institución de la democracia propiamente dicha. Pero la ciudad no se divide sino en el momento del voto. Trátese de asuntos legales o políticos, la decisión de la mayoría se vuelve la regla para todos. Se impone a los jueces que perdonaron a Sócrates como a los más numerosos que lo condenaron a muerte. En otras palabras, la ciudad se divide y hasta puede cambiar de opinión, a veces de manera dramática como en el debate sobre la suerte de Mitilene en 424, pero, de acuerdo con la representación de Pericles en la oración fúnebre, es fundamentalmente una. Esto vale para el conjunto del pensamiento griego. Este principio es tan fundamental que, como lo observó Aristóteles (*Política*, II, 1261 a 15), en la unidad reside la hipótesis, que es el principio de base de la República según Platón.

¿Cómo representa Esquilo a la ciudad a un tiempo una y dividida? Antes se pensaba que *Las suplicantes* era la obra más antigua de Esquilo, a causa de la aparente sencillez de su estructura. Hasta se pensaba que era anterior a *Maratón* que, según V. Ehrenberg, parecía coincidir con los tiempos de Clístenes. Hoy se sabe que data probablemente de cerca de 464, es decir, de la crisis provocada por la avanzada democrática de Efilte, del desenlace a favor de la *bulé* democrática del conflicto de atribución que la había enfrentado con el Aerópago tradicional. *Las suplicantes* pone en escena a unas muchachas que quieren casar a la fuerza con sus primos hermanos, y que piden asilo al rey de Argos. Ellas lo consideran realmente como un rey, es decir, libre de decidir. Pero Pelasgos sabe que el poder pertenece al pueblo y

resuelve consultarlo: "No están sentadas en mi casa; si el agravio concierne a Argos, a la ciudad entera, entonces, que todo el pueblo se encargue de encontrarle remedio" (365-367). No cabe duda de que estamos en el marco de la regla democrática. Pero Danaos, el padre de las suplicantes, contesta: "Esta fue la resolución de los habitantes de Argos, sin una sola voz discordante": dar a las Danaides el estatuto de metecas en Argos. Así, en un solo verso, se pasó de la ley de la mayoría a la ley de la unanimidad. La ciudad es a un tiempo opaca y translúcida. La transparencia sucede a la opacidad.

Las *Euménides* fue representada en 458, con el conjunto de la *Orestíada*, cuatro años después de la reforma de Efilte, tres años después del asesinato del jefe del partido democrático. El simple hecho de que todavía hoy se discuta si Esquilo fue un partidario o un adversario de esta reforma que limitó los poderes del Aerópago, comprueba que el poeta se situó en otro plano. ¿Qué vemos en esta obra? Un tribunal de Atenas, presidido por Atenea y que luego se volverá el Aerópago, debe juzgar a Orestes por matricidio. Orestes está defendido por Apolo y perseguido por las Erinias. Antes del voto, Atenea anuncia que su resolución será favorable a Orestes (735). Invita a los jueces a contar los votos con sumo cuidado, porque un solo error podría provocar un desastre (751). Hay un empate de votos y Atenea pronuncia la absolución de Orestes. Se ha discutido, y se seguirá discutiendo durante mucho tiempo, el significado exacto de este escrutinio, en el cual las Erinias no triunfan, sin tampoco haber fracasado en el sentido electoral de la palabra. ¿El voto de Atenea desempató una votación que se repartía por igual en un campo y otro, o bien Orestes fue condenado por los hombres y salvado por el voto de Atenea? Me inclino por esta segunda solución —la otra hipótesis significaría que Atenea sólo vota en el sentido material del término—, pero, en todo caso, es la diosa eponímica de Atenas la que determina el desenlace de la votación. Los votos fueron divididos, pero Atenea—Atenas restableció la concordia y reconcilió a los adversarios. En este sentido, el escrutinio de las *Euménides* tiene exactamente el mismo sentido que en *Las suplicantes*. Desconocemos los sentimientos políticos personales de Esquilo; de Sófocles, sabemos que, a pesar de haber sido estratega de Pericles, jugó un papel (¿de figuración?) durante la preparación del golpe de Estado de 411. Pero ambos dramatizaron el fundamento mismo de las instituciones. Por su lado, Eurípides, cuya obra es contemporánea de la guerra del Peloponeso, es más cercano a la actividad política más inmediata. Hace eco a los debates y a las controversias de su tiempo. Por ejemplo, se pudo argumentar que se asoció a las campañas que pretendían reservar el derecho de voto a los propietarios de tierras, como lo propuso Formisios, después de la caída de los tiranos;²⁰ pero se trata de un tema que, en la obra de Eurípides, se remonta a tiempos más remotos. En *Orestes* (408) hace el retrato de un demagogo en el sentido moderno del término, que se parece mucho a Cleofón, y el Teseo de *Las suplicantes* (más o menos de 420) parece fallar a favor de Nicias, contra sus adversarios. Es Teseo, y no Nicias, quien se vuelve poco a poco el fundador de la democracia. Hasta Sófocles se apropia del tema en su última obra: *Edipo en Colona*. Triunfará en el siglo IV con el mito político de la Constitución de los ancestros,²¹ que se

volverá el meollo del pensamiento de Isócrates. Hay más tragedias, pero se repiten en lugar de innovar. *Las ranas* de Aristófanes muestra que, en 406, ya existen tres clásicos que lo seguirán siendo a lo largo de toda la época helénica. Corneille y Racine se hubieran sorprendido si les hubiesen dicho que la tragedia estaba orgánicamente ligada con la democracia directa. Es cierto que, entre los trágicos de Atenas y los trágicos del teatro isabelino, español o francés, Séneca y Roma se interpusieron. En la lectura que hace Séneca de Sófocles o Eurípides, lo político está presente al más alto grado,²² pero la democracia desapareció.

Llego así a la última parte de esta exposición y no es una casualidad que me haya referido, en el párrafo anterior, al mito de la Constitución de los ancestros, que hoy en día llamaríamos el consenso, en pocas palabras, a todos los temas que, después de la reconciliación de 403, aparecen en el discurso de los moderados del siglo IV, adversarios de la democracia supuestamente radical, y que están en germen en Tucídides, como "la oligarquía imperfecta", según la llama Luciano Canfora.

El discurso de esos moderados nos será transmitido por muchos retóricos del siglo IV y será reactivado, principalmente, por Plutarco en la época romana. Así Foción que, antes de beber la cicuta como Sócrates, pero en 318, había sido una antena del poder macedonio en Atenas, cuya fuerza se fundó, durante algún tiempo, en la constitución censataria de 322, fue 45 veces estratega de Atenas, tres veces más que Pericles, se volvió un modelo insustituible para Plutarco, así como para los pintores y los filósofos del Siglo de Las Luces. Entre el juicio de los moderados, como Plutarco, y el de ciertos contemporáneos nuestros como, por ejemplo, Jacqueline de Romilly, existe una admirable continuidad que sólo algunas voces, como la de Camille Desmoulins o de Moses Finley, se permiten perturbar.²³ Me es imposible en esta breve exposición retrasar la historia de la transmisión, hecha de adhesiones y de rechazos, desde la democracia antigua a la democracia moderna. Sin embargo, ¿por qué no marcar algunas etapas? Habría que comenzar con esos humanistas florentinos del Quattrocento, como Coluccio Salutati o Leonardo Bruni, ambos cancilleres de la República florentina, en quienes, como lo precisa Claude Lefort, "los grandes temas de una concepción racionalista y universalista de la política hacen su aparición: la igualdad de los ciudadanos ante la ley, la repartición del poder entre todos los que tienen derecho a él, el trabajo como única fuente legítima de distinción entre los hombres, el buen uso de la razón y del conocimiento adquirido mediante la experiencia considerada como única fuente de autoridad, la virtud cultivada en el ejercicio de la responsabilidad pública, la libertad del individuo consustancial a la de la ciudad, el destino de ésta identificado con la suerte de la humanidad entera".

Por falta de competencia y de espacio, no insistiré hoy sobre el Quattrocento, sino sobre el siglo más cercano y también más lejano en otros aspectos, el de Las Luces y el de la Revolución francesa. En el siglo XVIII, hubo un debate sobre Esparta y Atenas que fue muy estudiado por sabios tales como Elizabeth Rawson, Luciano Guerci y, recientemente, Chantal Grell.

Si Voltaire era partidario de Atenas y Rousseau de Esparta, el debate no oponía tanto la libertad y la igualdad, ni

siquiera la democracia y el espíritu oligárquico, como el lujo (Atenas) y la frugalidad (Esparta), los valores del comercio y los de la guerra. Chantal Grell me hizo observar que Esparta no conlleva únicamente los valores igualitarios sino también, los autoritarios del Estado. Por lo demás, abundaban las elecciones eclécticas que remitían a la tradición del siglo IV. Por ejemplo, se pueden leer las páginas de Montesquieu, en los libros III, IV y V de *El espíritu de las leyes*, sobre la virtud como principio y práctica de la democracia antigua. Pinta a Atenas con los colores de Lacedemonia, es decir, con los de la frugalidad. Por poco, le atribuye el bodrio de los espartanos. Es cierto que Atenas no es la del *Epitafios* de Pericles, sino la del *Critias* y del libro IV de *Las leyes* de Platón. Montesquieu asume por cuenta propia, pero generalizando su alcance (*Espíritu de las leyes*, V, 7), el mito del gobierno del Aerópago, un mito que mucho debe a Isócrates.²⁴ Con toda seriedad, escribe a propósito de lo que él llama, por confusión general, el *Senado* de Atenas: "Se ha dudado si los miembros del Senado de quienes hablábamos deben ser vitalicios o escogidos por un tiempo. No cabe duda de que deben ser vitalicios, como era la práctica en Roma, en Lacedemonia y en Atenas misma. Porque no hay que confundir lo que se llamaba el Senado en Atenas, que era un cuerpo cuyos miembros cambiaban cada tres meses, con el Aerópago cuyos miembros eran vitalicios, tales unos modelos perpetuos".²⁵ Así es como la *bulé* anual de los 500, creación de Clístenes, se transforma en un Senado trimestral, mientras el Aerópago se vuelve el equivalente del Senado romano o de la *gerusia* espartana. Todo lo que Montesquieu escribe sobre Atenas y la democracia, está impregnado por este espíritu. Licurgo, que pasa por haber realizado la distribución original de las tierras en Esparta, es un mejor demócrata que Solón, que autorizaba la libertad de probar (V, 5).

Si se busca una presencia de Atenas en el Siglo de las Luces, curiosamente se la encontrará al margen del reino de Francia, en esa Ginebra donde, en 1712, nació Jean-Jacques Rousseau. Ginebra era una república que de ninguna manera se consideraba una democracia; a lo sumo, según un informe de origen patricio, "una república mixta cuyo gobierno mezclaba democracia y aristocracia electiva... una aristodemocracia".²⁶ Se percibe, en el texto, la presencia de la Roma de Polibio. Pero, en periodos de rebeliones y reivindicaciones, que no fueron pocos en el siglo XVIII, se iba mucho más lejos. Así, en los años sesenta, para sostener la causa de los "nativos" que no tenían los derechos de los ciudadanos y de los burgueses, el hermano de un eminente patricio, el pastor Pierre Fatio, "propuso equiparar el gobierno con el de Atenas y dividir al pueblo en tribus, tal como lo está en nuestros días, en ciertas regiones de Suiza (aquellas donde se practicaba el *landsgemeinde*)". Esta proposición totalmente clisteniana en una fecha en que Clístenes era muy poco conocido, no parece haber tenido éxito. Rousseau, que se pinta a sí mismo como un hijo de Plutarco alimentado con la leche de Atenas y de Roma, Rousseau, el caballero de la imposible "voluntad general", "transparencia" en perpetuo combate con "el obstáculo" (J. Starobinski). Rousseau vio en Esparta la realización casi intemporal del ideal del ciudadano, el único producto de la historia que pueda oponerse al modelo del hombre según la naturaleza. Si tanto tiempo alimentó ilusiones sobre lo

que era Ginebra, su larga querrela, que desembocó en su condena por las autoridades en el poder, se las quitó. La novena de las *Cartas escritas desde la montaña* (1764) marca la ruptura: "Los antiguos pueblos ya no son un modelo para los modernos; le son extraños en todos los aspectos. Ustedes, ginebrinos, quédense en su lugar y no vayan a buscar objetos elevados que les presentan para ocultar el abismo que están cavando delante de ustedes. Ustedes no son romanos ni espartanos, ni siquiera son atenienses. Dejen esos grandes nombres que no les quedan. Ustedes son mercaderes, artesanos, burgueses siempre atareados en sus intereses privados." Así, más de un siglo antes de Fustel de Coulanges, que creyó descubrirla en *La ciudad antigua*, más de treinta años antes de Benjamin Constant y Volney, que no hacían sino repetir a Rousseau sin saberlo y cada uno a su manera, se subrayó la diferencia entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos: en el primer caso, libertad de participar y de combatir, en el segundo, libertad de adquirir y de gozar.²⁷ Benjamin Constant conocía bien Atenas y la amaba; había creído en el proyecto de instituir una república en un gran país, y acabó como un ideólogo de la monarquía censataria, de la que Guizot, el "Gramsci de la burguesía" (Pierre Rosanvallon), fue el teórico por antonomasia.

Entre Rousseau y Constant hubo la revolución y su periodo montañés, marcado por la identificación con Esparta, que, según las palabras de Robespierre, inspirado por Rousseau, "brilla como un relámpago en las inmensas oscuridades" (Discurso del 18 floreal año II, 7 de mayo 1794). Contra esa identificación con fuertes reminiscencias totalitarias, protestó un amigo de Robespierre, Camille Desmoulins, quien intentó salvar a la República "del estado violento y terrible en el que se encontraba" y del reino de la virtud, tratando sobre todo de fundar históricamente la libertad de prensa, que encarnó algunas semanas, entre el 5 de diciembre de 1793 y el 25 de enero de 1794, con su *Vieux Cordelier*. Fingiendo atacar a Brissot, que había muerto por criticar a Robespierre y a Saint-Just que estaban en el poder, Camille Desmoulins plantea en el número 6: "¿Qué quiere decir con su bodrio de los espartanos y su libertad de Lacedemonia? ¡Qué legislador, ese Licurgo, cuya lucha consistió en imponer privaciones a sus conciudadanos, que los igualó como la tempestad iguala a todos los que naufragan!". En el último número (7) del *Vieux Cordelier*, que no circuló más que en pruebas, volvió al ataque con el ejemplo de Aristófanes: "Los verdaderos republicanos, los demócratas permanentes, por principio y por instinto, eran los atenienses".

Atenas era un ejemplo, a veces inquietante porque las secciones del año II daban una imagen de lo que era la democracia directa y activa en Atenas, pero un ejemplo indiscutiblemente.

Después de la ejecución de Camille Desmoulins, y sobre todo después de Termidor, todo volvió a su lugar. Con Joseph de Maistre y algunos otros, Esparta viajó de la extrema izquierda a la extrema derecha, en el tablero político. Atenas, con la distancia, volvió a ser un modelo para la burguesía liberal, mientras en Alemania, Hegel hacía de ella el paradigma de la "bella totalidad". Más tarde aún, franceses y alemanes se enfrentarían en nombre de Atenas o en nombre de Esparta, y ese debate se prolongaría hasta Hitler. No obs-

tante, no enterremos a Atenas bajo las flores de la retórica nacional e internacional. Cada vez que vuelve a asomar el debate sobre la democracia —la última vez fue durante el florido mes de mayo 68— es inevitable evocar a Atenas con esperanza e ilusión.

NOTAS

- ¹ F. Ruzé, "Las relaciones entre el Consejo y la Asamblea en la gran Rhétra de Esparta", *Revue des études grecques*, CIV, (enero-junio 1991), pp. 15-30.
- ² Plutarco, *Vida de Licurgo*, 6; *Tirteo*, fragmento 4.
- ³ F. Ruzé confronta *Vida de Licurgo*, 2 con *Cóforas* 872 y Demóstenes, Embajada 31 y 45-46.
- ⁴ Queda confirmado por el fin del fragmento 4 de *Tirteo*.
- ⁵ Tucídides, IV, 80.
- ⁶ Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 6-8.
- ⁷ Solón en Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 12.
- ⁸ *Ibid.*, 14, 1 y 16, 2-7.
- ⁹ Jenofonte, *Memorables*, 3, 7, 6; Platón, *Protágoras*, 319 cd.
- ¹⁰ Pseudo Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 10.
- ¹¹ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 12.
- ¹² P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Besançon y París, Belles Lettres, 1964, pp. 67-69.
- ¹³ Demócrito, *Fragments*, 251 y 255, Diels-Kranz.
- ¹⁴ Cf., por ejemplo, Platón, *Gorgias*, 508 ab.
- ¹⁵ C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, París, 1975, y sobre todo, *Domaines de l'homme, les carrefours du labyrinthe II*, París, Seuil, 1986, pp. 261-306.
- ¹⁶ C. Castoriadis, *Domaines de l'homme...*, op.cit..
- ¹⁷ Cf. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, París, La Découverte, 1991, pp. 267-288.
- ¹⁸ C. Castoriadis, *Domaines de l'homme...*, op.cit., p. 299.
- ¹⁹ Cuando Cleón reprocha a sus compatriotas el hecho de que vuelvan a deliberar sobre los asuntos de Mitilene, los califica como "espectadores de palabras" (Tucídides III, 38, 4).
- ²⁰ Lysias, *Discursos* XXXIV; R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Palais des Académies, Bruselas, 1960, pp. 556-558 y 645-646.
- ²¹ Cf. M.I. Finley, "La constitution des ancêtres", en *Mythe, mémoire et histoire*, trad. J. Cartier y Y. Wavard, París, Flammarion, 1981, pp. 209-251.
- ²² Esto es lo que se desprende, por ejemplo, de los análisis propuestos por Florence Dupont en la introducción a la traducción de la obra dramática de Séneca, I, París, Imprimerie nationale, 1990.
- ²³ Cf. M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, París, Payot, 1990, precedido por *Tradition de la démocratie grecque* de P. Vidal-Naquet, sobre Camille Desmoulins, ver también mis comentarios en *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, Flammarion, 1990, pp. 226-228.
- ²⁴ Cf. Isócrates, *Artopagitique*, y en general, M. Nouhaud, *L'Utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, París, Belles Lettres, 1987, sobre todo pp. 20 y 23.
- ²⁵ Montesquieu, *Esprit des lois*, V, 7. El capítulo se titula "Autres moyens de favoriser le principe de la démocratie".
- ²⁶ "Rapport des commissaires nommés par les Conseils de Genève pour examiner les Représentations et donner leur avis sur ce dont il est question", en *Recueil d'édits, déclarations, actes, mémoires et autres pièces concernant les troubles de Genève et leur pacification*, Ginebra, I, 1739, no. 14, citado por Yves Touchefeu en su tesis sobre Jean-Jacques Rousseau entre la Antigüedad y el cristianismo.
- ²⁷ Una vez más me permito remitir a *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, op.cit., pp. 232-234. ✽