

¿Comprendemos las emociones políticas de la democracia ateniense? Algunas reflexiones para superar el paradigma de la confrontación entre masa y élites *

Are We Able to Understand the Political Emotions of the Athenian Democracy? Some Reflexions in Order to Overcome the Confrontation Paradigm between Mass and Elites

NURIA SÁNCHEZ MADRID
Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@ucm.es

Recibido: 31/07/2019 - Aceptado: 30/10/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4907>

Resumen

Este ensayo pretende analizar, en la estela de trabajos previos de J.L. Moreno Pestaña y L. Sancho Rocher, el hecho paradójico de que la semblanza que la filosofía e historiografía de los siglos V y IV antes de nuestra era dedican a la democracia no refleje de la manera más fiel las dinámicas institucionales que caracterizaron a esa forma de gobierno clásica. La primera parte del artículo se detiene en algunas valoraciones de la democracia en la obra trágica de Eurípides - especialmente en *Suplicantes* - y en los libros de la *Política* de Aristóteles, con el fin de señalar que ambos enfoques, si bien manifiestan una decidida *demofobia*, lo hacen de manera moderada, contando siempre como base con una normalidad democrática que estos autores aspiran a corregir con medidas inspiradas en una noción aristocrática de episteme. En la segunda parte del artículo me concentraré en las líneas divergentes de lectura de las fuentes normativas de la democracia ateniense que representan Hansen y Ober, proponiendo una tercera vía de lectura, que reconoce en los procedimientos democráticos del sorteo y la recepción de un salario a cambio de la participación política un cauce de transformación radical de la noción aristocrática de gobierno y de conocimiento, que también modifica las emociones públicas que suscita esta forma política. Con ello se supera el enfoque de la democracia clásica en clave de dialéctica entre élites y masa para reconocer la emergencia de un “campo social” (P. Bourdieu) que distribuye de manera comunitaria las competencias epistémicas y capacidades de gestión de lo público.

Palabras clave: Democracia, Atenas, Eurípides, Aristóteles, sorteo, asamblea

Abstract

This paper analyzes, based on previous papers of J.L. Moreno Pestaña and L. Sancho Rocher, the paradox concealed in the descriptions of democracy, philosophy, and historiography of Vth and IVth Centuries BC yield, which do not entirely meet the institutional dynamics that shaped this classical form of government. The first section will focus on some appraisals of democracy contained in Euripides' tragedies - especially in the *Suppliants* - and in Aristotle's *Politics*, as both perspectives decidedly show a certain *demophobia*, yet a moderate one. Euripides and Aristotle view democracy as the “normal” form of government they want to improve through measures inspired by an aristocratic approach to episteme. The second part of this paper will concentrate on the opposed accounts of Athenian democracy represented by Hansen and Ober, suggesting a third way for casting light over this political form. This paper claim that democratic procedures as draw and the reception of a salary for taking part in politics

entails a radical transformation of the aristocratic notion of government and knowledge, which also modifies the public emotions that this political form arises. So, it becomes possible to overcome the approach to classical democracy that moves from a dialectic of elites and mass and recognizes the emergence of a “social field” (Bourdieu) that allocates to the community epistemic competences and the capacity for ruling the public sphere.

Keywords: Democracy, Athens, Euripides, Aristotle, Draw, Assembly

En el presente trabajo me propongo tomar un testigo lanzado por trabajos de MORENO PESTAÑA 2014 y SANCHO ROCHER 2018 que considero paradigmáticos de los riesgos que reviste la tendencia de la historiografía y el pensamiento a aproximarse a la antigua Grecia sin suficientes reservas frente al ejercicio por otra parte inevitable del anacronismo. Ambas propuestas de lectura llaman la atención acerca de las limitaciones de contraposiciones que con frecuencia la historiografía del mundo clásico maneja¹, en las que se indaga si la democracia ateniense de los siglos V y IV antes de nuestra era tuvo como motor el predominio de las élites o fue más bien la plasmación del poder alcanzado por la masa. Si atendemos a esta tendencia a contraponer clases sociales, de la misma manera que autoridad legal y prácticas populares efectivas, nombres como los de HANSEN 1974, 1981, 1989 y 1991, BERENT 1991, 2002, 2004, OSTWALD 1987 y OBER 1989 y 1998², sin olvidar las valiosas aportaciones de otros especialistas que tomaremos puntualmente en consideración en estas páginas, destacan especialmente como responsables de un enfoque que tiende a priorizar respectivamente los componentes institucionales o populistas que

* Este trabajo mantiene una deuda importante con la investigación desarrollada por el equipo del Proyecto I+D *La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y en España desde 1980 a la actualidad* (FFI2014-53792-R). A pesar de no haber sido miembro del equipo investigador, he podido colaborar con provecho en algunas de las reuniones que este equipo ha organizado, aparte de en uno de los monográficos de revista que ha coordinado. A pesar de la precariedad a que nos tiene acostumbradas a las Humanidades el sistema de financiación de la investigación científica en España, no encuentro mejor evidencia de aprovechamiento de un proyecto de investigación que esta colaboración entre grupos de trabajo adyacentes. El escrito se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación financiados en curso: Proyecto *Humanidades Digitales* financiado por la Fundación BBVA, Proyecto *On Trust-CM* (H2019/HUM-5699), Proyecto UCM-Santander PR87/19-22633 *Filosofía y pobreza. Una historia cultural de la exclusión social* y PIMCD UCM 2019 n.º 84 *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (II)*. Agradezco los útiles comentarios que me hicieron llegar dos evaluadores anónimos de la revista *Pegé/Fons*, cuyas consideraciones han mejorado substancialmente mi artículo.

¹ Vd. SANCHO ROCHER 2018, 30: «No conviene, y tampoco es necesario, concluir optando por una versión u otra: la Atenas de las instituciones o la Atenas de la hegemonía ideológica del *démos*. M.H. Hansen ha hecho aportaciones definitivas al conocimiento de la complejidad institucional de Atenas; sin ellas el s. IV seguiría pareciéndonos el del fin de la democracia. Pero J. Ober ha despertado el interés por la interacción de la minoría y la mayoría, lo que ha dado pie, en concreto, a un gran desarrollo en los estudios sobre las características del sistema judicial y acerca de las condiciones retóricas de la negociación política. Y, además, ambos estudiosos se han volcado en el conocimiento de otras experiencias democráticas y, especialmente, en los experimentos más recientes».

² Un balance equilibrado de estos estudios y simpatizante con la conveniencia de generar una suerte de *overlapping consensus* con ellos se debe a FARAGUNA 2000, 226-229.

consideran se imponen en la praxis política de Atenas en el periodo clásico. La propuesta que pretendo lanzar desde esta contribución busca arrojar algo de luz sobre los peligros que un proceder ensimismado en las fuentes filológicas acarrea para la búsqueda de lo verosímil en la investigación histórica y conceptual, subrayando la necesidad de reconocer en los vestigios textuales del pasado por de pronto la emergencia de fenómenos políticos que han desaparecido de nuestro contexto y horizonte de sentido, en la estela de la metodología aplicada a Grecia por LORAUX 1981, sin que debamos tomar esta evidencia como una señal implacable del hiato que nos separa de las formas políticas del mundo antiguo. En efecto, sus logros y fracasos supondrán siempre un referente para las teorizaciones de las prácticas políticas contemporáneas. La noción de “campo social” acuñada por Bourdieu servirá de telón de fondo de la argumentación de este trabajo, sin que constituya sin embargo uno de los propósitos de esta investigación explorar su aplicabilidad concreta a los estudios clásicos, finalidad que reservamos para un estudio ulterior.

1. *Eurípides y Aristóteles: dos casos de demofobia moderada. ¿Un síntoma de la normalidad democrática en Atenas?*

Mi propuesta se articulará en dos secciones bien definidas. En la primera me detendré en la base textual que autores en principio críticos con los excesos de la democracia, pero conscientes de que se trata de la forma política propia de su presente, como son Eurípides y Aristóteles, suministran al interesado en conocer los hábitos de las instituciones democráticas atenienses. Podemos comenzar analizando los argumentos sofisticos con los que el primero presenta a la tiranía, que a su vez contiene una crítica de los excesos demagógicos de la democracia. El parlamento con que el heraldo de *Suplicantes* describe el gobierno en que el pueblo participa hace hincapié en las carencias dialécticas y judicativas de este:

ἐν μὲν τόδ' ἡμῖν ὥσπερ ἐν πεσσοῖς δίδωσ
κρείσσον: πόλις γὰρ ἦς ἐγὼ πάρειμι' ἀπο
ἐνὸς πρὸς ἀνδρός, οὐκ ὄχλω κρατύνεται:
οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγοις
πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει,
τὸ δ' αὐτίχ' ἠδὺς καὶ διδοὺς πολλὴν χάριν,
ἔσαῦθις ἔβλαψ', εἴτα διαβολαῖς νέαις
κλέψας τὰ πρόσθε σφάλματ' ἐξέδου δίκης.
ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθέων λόγους
ὀρθῶς δύναιτ' ἂν δῆμος εὐθύνην πόλιν;
ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους
κρείσσω δίδωσι. γαπόνος δ' ἀνήρ πένης,
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὑπο
οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν.
ἦ δὴ νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοσιν,
ὅταν πονηρὸς ἀξιῶμ' ἀνὴρ ἔχη
γλώσση κατασχῶν δῆμον, οὐδὲν ὦν τὸ πρίν.

Como en el juego de dados, en esto nos concedes
 ventaja; la Ciudad de la que vengo
 la domina un solo hombre, no la plebe.
 No es posible que la tuerza aquí y allá, para su propio provecho,
 cualquier político que la deje boquiabierta con sus palabras.
 Al pronto se muestra blando y le concede cualquier gracia,
 pero en seguida la perjudica y,
 con inventadas patrañas, le oculta sus pasados errores
 y consigue escapar de la justicia.
 Y es que ¿cómo es posible que un pueblo,
 que no es capaz de hablar a derechas, pueda llevar derecha a su ciudad?
 El tiempo enseña que la reflexión es superior a la precipitación.
 Un labrador miserable, aun no siendo ignorante,
 es incapaz de poner sus ojos en el bien común,
 como demuestran los hechos.
 Y, en verdad, es dañino para los hombres superiores
 el que un villano alcance prestigio por ser capaz de contener
 al pueblo con su lengua, alguien que antes no era nadie (E. *Supp.* 409-425)³.

El heraldo es portavoz de una sospecha difundida entre los intelectuales en tiempos de Eurípides, a saber, la manipulación discursiva de la masa como principal flanco de debilidad de la democracia. En tales condiciones es presumible que quienes no tuvieran las destrezas necesarias para expresar sus inquietudes y quejas quedarán incapacitados para el ejercicio de la deliberación y, por supuesto, para votar sobre los asuntos comunes⁴. Los versos 412-413 -οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγους / πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει, «No es posible que la tuerza aquí y allá, para su propio provecho, / cualquier político que la deje boquiabierta con sus palabras»- refleja la intensa relación emocional que se establece entre el orador y el pueblo en el espacio de la asamblea: la potencia retórica del demagogo impide el despliegue de una reflexión reposada en el pueblo. Cerca de un siglo más tarde Aristóteles señalará en la democracia debilidades muy cercanas a las recaladas por el portavoz del tirano en *Suplicantes*. En efecto, a la altura de 1141b 25 en *Ética Nicomáquea* se afirma que la prudencia legislativa y arquitectónica [νομοθετικὴ πρόνοσις] relativa a la ciudad, esto es, la virtud que caracteriza a legados legislativos como el de Solón y Clístenes, es superior a la prudencia deliberativa, ejemplificada por la votación popular de decretos. Los individuos que se aplican a tales acciones se llaman *políticos* y «actúan como obreros manuales» [χειροτέχνας] (ENZ 8), leemos en una comparación elocuente. Si bien es cierto que el libro Z de la *Ética Nicomáquea* reconoce una prudencia vertida hacia lo más particular y específico (por de pronto en el célebre capítulo 11), lo que parece concentrar la atención de Aristóteles en este

³ Cfr. el texto similar del coro de *Andrómaca*, en E. *And.* 479-485. Versión de la edición de las *Tragedias* de Eurípides en Gredos.

⁴ CANFORA 2014 se sirve de *Acamienses* de Aristófanes para señalar como un rasgo irónico de la comedia lo inverosímil de que un labriego como Diceópolis sea capaz de intervenir con habilidad en la Asamblea.

punto es la escisión de la inteligencia práctica de quien se sirve centralmente de la prudencia y quienes intervienen en el espacio práctico y político sirviéndose en cambio de artilugios técnicos y dispositivos materiales que no está tan claro se encuentren atravesados por la inteligencia. En este contexto conceptual el sorteo o la votación por guijarros - los célebres ψῆφοι - o a mano alzada no se perciben como materializaciones del ἀληθεύειν, sino más bien como concesiones a una mala contingencia. Pero las fuentes a las que nos referimos asumen que esa contingencia sostenía el entramado institucional y administrativo de Atenas. Si bien es cierto que Aristóteles valora positivamente la rotación en el desempeño de los cargos que permite estructuralmente el sorteo -en el Consejo y en los tribunales, los principales órganos deliberativos-, rechaza el sistema de votación democrática, en la que una población descontenta puede imponer sus intereses. Asimismo, reconoce que la participación activa en la vida institucional completa y educa al ciudadano, si bien sostiene también que la virtud del ciudadano gobernado no es la prudencia [φρόνησις], como en el caso del gobernante, sino la opinión verdadera [δόξα ἀληθής] (Arist. *Pol.* Γ 4, 1277b 28-30), propia del que fabrica la flauta con respecto al flautista que la toca, a saber, quien la gobierna. ¿Qué tienen en común las semblanzas de la democracia del autor trágico y del filósofo? Por de pronto, un elemento que parece decisivo, a saber, critican un sistema político en el que la intervención del *dêmos* en los asuntos políticos se ha encauzado institucionalmente, encontrando en medidas como el sorteo y la recepción de un salario a cambio de la participación en las instituciones la clave para entender la transformación de la democracia en una forma política de amplia base social. Sus críticas epistémicas reconocen *nolens volens* una normalidad democrática que no dejan de describir en sus decepcionadas semblanzas.

En un trabajo anterior (SÁNCHEZ MADRID 2018) he sostenido la importancia que subyace al hecho de que Aristóteles se tome en serio la confrontación con la democracia, a la que estima, más allá de los excesos de la abstracción platónica, un *factum* histórico innegable en Atenas desde el siglo V a.C. El libro Γ de la *Política* es buena muestra de ello, al detenerse a dirimir si es conveniente que el pueblo o la multitud [πλήθος] detente la soberanía [κύριον] en la πόλις. En este contexto debe entenderse la evocación aristotélica de Solón y su sugerencia de que la masa desempeñe solo funciones consultivas y judiciales, de manera que «los encargan de las elecciones de magistrados y de tomarles cuenta, pero no les permiten ejercer individualmente las magistraturas» (Arist. *Pol.* Γ 11, 1281b 32-34)⁵. La convicción de que la soberanía popular debía desembocar en el gobierno de una ley inasequible a veleidad alguna atraviesa la percepción que los intelectuales tienen de la democracia ateniense en los siglos V y IV a.C.⁶ Pero en el caso de Aristóteles, esta toma de posición no le impide mostrar admiración, como manifiesta en el mismo libro Γ de *Política*, por la manera en que la virtud se abre paso a partir de la mezcla de talentos en

⁵ Vd. SANCHO ROCHER 2009, 212.

⁶ Véase una prolija exposición del debate en SANCHO ROCHER 2005, 225.

las instituciones democráticas atenienses, en la línea del parecer sostenido en el *Protágoras* de Platón (319d-e), lo que confirma que era consciente de las ventajas que comportaba la incorporación del pueblo a la toma de decisiones políticas⁷. Seguramente por ello recomienda la asunción de una democracia moderada, crítica con sus propios excesos, una vez que la demografía ha malogrado el retorno a una virtuosa aristocracia⁸. Solo las conquistas de Alejandro, con su promesa de nuevos pueblos esclavizados y sometidos al griego, podrían haber devuelto esperanzas a “los mejores ciudadanos” de Atenas, como Aristóteles parece anunciar en el penúltimo libro de *Política*, con su exhortación a hacer de la contemplación la praxis más acabada, pero como es bien sabido el mundo helenístico ensayará un modelo distinto de articulación del poder. Las sospechas que Aristóteles arrojó siempre en su obra ética y política sobre el resultado esperable de la intervención de la masa popular en la toma de decisiones de la *ἐκκλησία* o del *Ἄρεος πάγος* poseen puntos en común con la crítica generalizada que Eurípides había dirigido en el siglo V a la hegemonía de los demagogos. Puede ser útil detenernos en otro pasaje sobresaliente de *Suplicantes*, en el que Teseo sigue una pauta en buena parte paralela a algunas de las tesis pronunciadas por Pericles en el *λόγος ἐπιτάφιος* de Tucídides:

οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
 ὅπου τὸ μὲν πρῶτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι
 κοινοί, κρατεῖ δ' εἰς τὸν νόμον κεκτημένος
 αὐτὸς παρ' αὐτῶ: καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.
 γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενῆς
 ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσῃν ἔχει,
 ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις
 τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ', ὅταν κλύη κακῶς,
 νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.
 τοῦλευθρον δ' ἐκεῖνο: Τίς θέλει πόλει
 χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;
 καὶ ταῦθ' ὁ χρήζων λαμπρὸς ἔσθ', ὁ μὴ θέλων
 σιγᾷ. τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει;
 καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος αὐθέντης χθονός,

⁷ Esta percepción de la posición de Aristóteles es compartida por VÁZQUEZ 2017, 147-148. Una interpretación muy relevante acerca del alcance social de la teoría de la democracia en Aristóteles se encontrará en NUSSBAUM 1990.

⁸ Un parecer muy semejante sobre los estratos más populares del δῆμος lo encontramos en MURRAY 1913/1951, 91-92, para el que la participación de las instituciones democráticas no mejoró las cualidades espirituales de la chusma ateniense: «La democracia ateniense, tal como la concebían Pericles, Eurípides o Protágoras, suponía un pueblo libre, altamente civilizado, enamorado de la “sabiduría”, exento de supersticiones, a salvo de opresiones y resuelto a librar de ambos azotes a los demás pueblos. Pero, en realidad, los rústicos y los trabajadores que votaban a Pericles solo habían sido tocados muy superficialmente por la “sabiduría” de los sofistas. Eran partidarios de Pericles, porque él los engrandecía y los hacía sentirse admirados por los demás pueblos y orgullosos de sentirse atenienses. Y es de sospechar que, cuando volvían a sus rincones campestres y escapaban al embrujo de Pericles y su “sabiduría”, se entregaban de nuevo a las más estúpidas y crueles prácticas de la magia agrícola, volvían al terror de las viejas supersticiones, trataban a golpes a sus esclavos y a sus mujeres, y odiaban como extranjero al que vivía una cuantas millas más allá, según lo habían hecho antaño sus abuelos».

ὑποῦσιν ἀστοῖς ἦδεται νεανίαις;
ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἡγεῖται τόδε,
καὶ τοὺς ἀρίστους οὐς τ' ἂν ἡγήται φρονεῖν
κτείνει, δεδοικῶς τῆς τυραννίδος πέρι.
πῶς οὖν ἔτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἰσχυρὰ πόλις,
ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἥρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῆ κάπολωτίζη νέους;
κτᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέκνοις
ὡς τῷ τυράννῳ πλείον' ἐκμοχθῆ βίον;
ἢ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς,
τερπνὰς τυράννοις ἡδονάς, ὅταν θέλῃ,
δάκρυα δ' ἔτοιμάζουσι; μὴ ζῶν ἔτι,
εἰ τὰμὰ τέκνα πρὸς βίαν νυμφεύεται.

Nada hay más enemigo de una Ciudad que el tirano.
Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad
y domina solo uno que tiene la ley bajo su arbitrio.

Y esto no es igualitario.

Cuando las leyes están escritas, tanto el pobre
como el rico tienen una justicia igualitaria.

El débil puede contestar al poderoso
con las mismas palabras si le insulta;
vence el inferior al superior si tiene a su lado la justicia.

La libertad consiste en esta frase: «¿quién quiere
proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?».

El que quiere hacerlo se lleva la gloria,
el que no, se calla.

¿Qué puede ser más democrático que esto para una comunidad?

Es más, cuando el pueblo es soberano del país,
se complace con los ciudadanos jóvenes que forman su base;
en cambio, un rey considera esto odioso
y elimina a los mejores y a quienes cree sensatos
por miedo a perder su tiranía.

Y entonces, ¿cómo es posible que una nación
llegue a ser poderosa, cuando se suprime la gallardía,
y se siega a la juventud como a las espigas de un trigo en primavera? (E. *Supp.* 426-455).

La semblanza que Teseo realiza de las formas políticas atenienses puede dividirse en dos partes. En la primera se ensalza la autoridad de τὸ ἴσον como condición de participación ciudadana y concreción efectiva de la justicia, de suerte que el débil puede oponerse al poderoso con la asistencia de los tribunales, imponiéndose el inferior al superior si la justicia le da la razón. Hacer de τὸ ἴσον la condición de la vida política implica adoptar procedimientos que impidan el sometimiento material y simbólico de las clases subalternas a las hegemónicas. La segunda parte se detiene más bien en el aprecio que un gobernante democrático hace de la juventud, a la que considera su principal valedora, mientras que un tirano sentirá constantemente celos de las nuevas generaciones de su πόλις, hasta el punto de preferir segarlos como las

espigas sobresalientes de un campo a saber encontrarles un servicio público a la medida de sus capacidades. Una imagen semejante había empleado Aristóteles en el libro Γ de *Política* para hacerse cargo del consejo que el tirano Periandro entregara a su homólogo Trasibulo⁹, a saber, cortar a los ciudadanos descollantes del cuerpo social, con el fin de mantener a este en los límites de una tranquilizadora medianía. A la luz de ambas razones, el Teseo de Eurípides pone de manifiesto que la democracia se percibe en el siglo V antes de nuestra era como un régimen vivo, de rasgos poliédricos por lo que hace a la ideología en circulación en la sociedad, en la que no es tan importante la declaración constitucional de derechos como la apertura de cauces que permitan al ciudadano individual defenderse de lo que entiende como daños y abusos¹⁰. Las energías de esa multiplicidad material se lograban encauzar mediante un dispositivo de extensión de las competencias públicas al conjunto de la población libre. Este conjunto de notas resulta llamativamente consonante con los motivos de elogio de la democracia ateniense que Pericles enumera en su célebre discurso:

χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κекώλυται. [2] ἔλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾶ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι. [3] ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι.

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más bien somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las dimensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de la pobreza, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama. Y nos regimos liberalmente no solo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver. Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la leyes en los asuntos públicos,

⁹ Véase Arist. *Pol.* Γ 13, 1284a, trad. de Marías y Araujo.

¹⁰ BERENT (2000 y 2004) ha abundado en estos rasgos para sostener que Atenas era una *stateless society*.

más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren injusticia, y a las que por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple (Th. II 37, ed. de F. Romero).

La lectura comparada de ambos extractos muestra que comparten la asunción de τὸ ἴσον como ley suprema de la comunidad política, superior a toda lucha de clases en la πόλις, acompañada de un temor reverencial al orden institucional. Son numerosos los intérpretes que, empezando por Loraux, han encontrado en discursos como el que Pericles dirige a la Asamblea la mejor confirmación del fracaso de la construcción de un modelo democrático de virtud pública alternativo al aristocrático¹¹. Pero ciertamente la igualdad [τὸ ἴσον] a la que se refieren tanto Eurípides como Tucídides y Aristóteles como pilar de la democracia no se caracteriza tanto como desiderátum ideológico, cuanto como la consecuencia de una arquitectura institucional que ha dotado de estabilidad civil a Atenas. El discurso de Teseo a favor de la ἰσονομία puede recordar el parlamento de Otanes en Heródoto (Hdt. III 80). Pero Otanes desemboca en la apología de la democracia haciendo arqueo de la experiencia acumulada de la tiranía de Cambises y los magos, mientras que Teseo articula una defensa por principios de una forma de gobierno que busca mantener a la ciudad libre [ἐλευθέρα πόλις] (E. Supp. 405), propiciar la participación de todos en los asuntos públicos [δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει ἐνιαυσίαισιν] (E. Supp. 406-407) e incentivar el uso público de la palabra. Recordemos, por ejemplo, la identificación de Teseo de la libertad con la siguiente pregunta: «¿quién quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?» [Τίς θέλει πόλιι χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων] (E. Supp. 438-439), rasgo ausente de la enumeración de rasgos del político persa¹², pero bien presente en el discurso tucidideo. El público ateniense entendió el personaje de Teseo como un precedente de Pericles, seguro de su capacidad para convencer a la Asamblea ateniense para proteger a los tebanos huidos, pero también sabedor de que la imposición de su parecer debía pasar por la confirmación popular de su parecer. Este es un punto de tensión entre legitimidades que también interesaba sortear a otro monarca, Pelasgo, en *Euménides* de Esquilo. Eurípides, como más tarde en Aristóteles, señalará una fuente de debilidad que amenaza a la democracia, a saber, el incremento de las desigualdades sociales, que puede colapsar la organicidad de la arquitectura institucional. Pero esta constancia no permite dirigir una enmienda a la totalidad al tejido institucional democrático. Por ello se imponen los diagnósticos correctivos, de modo que, cuando

¹¹ Sobre la superposición de valores aristocráticos y democráticos en los discursos de Pericles pueden consultarse con provecho LORAUX 1981, 210-215 y MORENO PESTAÑA 2014, 104-105. RODRÍGUEZ ADRADOS 1975, 220-221 y 265-275 asume observaciones posteriormente propuestas por Loraux en su reconstrucción de la ideología del tiempo de Pericles.

¹² Sobre los posibles modelos de los que pueda haberse servido Eurípides para dar forma al personaje de Teseo remitimos a MICHELINI 1994, 232-237, pero también a FITTON 1961, 433 ss. y GAMBLE 1970, 399.

Teseo enumere las tres clases de ciudadanos en su discusión con Adrasto, elogiará a la llamada «clase media» (literalmente τὸ ἴσον), cuyo fomento habría comenzado en Atenas con la legislación de Solón, a la que considera el mejor remedio de la στάσις o fractura civil, uno de los factores sobre los que LORAUX 2009 construye su análisis de la democracia ateniense. Son numerosos los especialistas que han reparado en la ambivalencia de la defensa de la democracia contenida en *Supplices*¹³, pero es más inhabitual reconocer en esa ambivalencia el impacto de una transformación sustancial de la población de Atenas, en la que el pueblo no solo dispone de instrumentos para defenderse de los poderosos, sino que también propicia una política de rasgos populistas. Aristóteles acompaña a Eurípides en la crítica de las emociones despóticas de la masa, que entronizan la adulación:

ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τάλλα [5] μὲν εἶναι ταῦτά, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ἢ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος: συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ: [10] ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί. μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἰς ἐκ πολλῶν: οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοι εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες. Ὅμηρος δὲ ποῖαν λέγει οὐκ ἀγαθὸν εἶναι πολυκοιρανίην, πότερον ταύτην ἢ ὅταν πλείους ὦσιν οἱ ἄρχοντες ὡς ἕκαστος, [15] ἄδηλον. ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὢν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι. διότι καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα [20] ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγός καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον.

En el otro tipo de democracia el soberano es el pueblo, no la ley; esto tiene lugar cuando tienen la supremacía los decretos y no la ley. Y ocurre por causa de los demagogos. En las democracias de acuerdo con la ley no hay demagogos, sino que son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos. Pues el pueblo se convierte en monarca, constituyendo uno con muchos, porque los muchos tienen el poder no como individuos, sino en conjunto. Homero dice que no es bueno el gobierno de muchos, pero no está claro a qué gobierno de muchos se refiere, si a este o al gobierno de muchos individuos. Un pueblo así, como monarca, trata de ejercer el poder monárquico no obedeciendo a la ley, y se convierte en un déspota, de modo que los aduladores son honrados, y esta clase de democracia es, respecto a las demás, lo que la tiranía entre las monarquías (Arist. *Pol.* Δ 4, 1292a).

Poco tiene ya que ver ya este horizonte con el dibujado por el discurso de Pericles. El texto de Aristóteles previene de los peligros procedentes de la suplantación de las leyes por los intereses de una población que se cree revestida de autoridad sin necesidad de actuar¹⁴. Pero la mención un tanto sacralizadora del νόμος como encarnación

¹³ FITTON 1961, GAMBLE 1970, SMITH 1967, BURIAN 1985 y MICHELINI 1994.

¹⁴ Véanse consideraciones ligadas a esta percepción negativa de la democracia en Aristóteles de BRUN-LAFARGUE 2016, 45-48.

del νοῦς tampoco ayuda mucho a desentrañar qué tipo de procedimientos políticos tiene en mente Aristóteles, aunque no sería descabellado pensar que aquellos que dejen toda decisión relativa a la distribución de recursos en manos de “técnicos”, reservando a “los mejores ciudadanos” el placer de competir por la obtención del mayor capital cultural y simbólico, que también es un capital erótico para pensadores anti-demócratas como Aristóteles y Platón¹⁵. Eurípides alude al temor reverencial a las leyes como una costumbre arraigada entre los griegos: «[es costumbre helénica] el no querer anteponerse a las leyes» [καὶ τῶν νόμων γε μὴ πρότερον εἶναι θέλειν] (E. Or. 487), leemos en *Orestes*, un distintivo que permitiría a los pueblos griegos no incurrir en las mismas perversiones de la condición política que los bárbaros. Ese mismo deseo de distinción con respecto al bárbaro genera la aceptación de que las lides entre seres humanos se tramiten mediante un cauce legal, no recurriendo a una venganza que no encuentra nunca satisfacción completa, como el padre de Clitemnestra, Tindáreo, sostiene ante un inerte Menelao:

ἀμυνῶ δ', ὅσον περ δυνατός εἰμι, τῷ νόμῳ,
τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μαιφόνον
παύων, ὃ καὶ γῆν καὶ πόλεις ὄλλυσ' αἰεί.

Pero defenderé, en la medida de mis fuerzas, la ley,
tratando de impedir ese instinto bestial y sanguinario,
que destruye de continuo el país y las ciudades (E. Or. 523-525).

Según atestiguan las palabras de Tindáreo, si por algo han luchado los griegos es por alejarse del dominio de un «instinto bestial y sanguinario» [τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μαιφόνον] (E. Or. 524), que no marca ninguna frontera visible entre φύσις y νόμος, reduciendo a los seres humanos al embotamiento de sus facultades. El miedo a la indiferenciación entre naturaleza y cultura circula en la percepción intelectual de las prácticas democráticas no solo en el siglo de Pericles, sino también en el inmediatamente posterior. ¿Qué podría evitar esta decadencia connatural de la deliberación democrática? A juicio de Eurípides es un modo de vida y de pensamiento el que devuelve una impresión de homogeneidad imprescindible para que las discrepancias económicas, culturales y sociales no echen a perder la voluntad unitaria que debe surgir de la Asamblea. Así Teseo presenta a la deliberación pública como ejemplo de búsqueda comunitaria de la mejor y más justa posición sobre los asuntos comunes:

οὐ γὰρ ἄρχεται
ἑνὸς πρὸς ἀνδρός, ἀλλ' ἐλευθέρα πόλις.
δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἑν μέρει
ἐνιαυσίαισιν, οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδούς

¹⁵ MORENO PESTAÑA 2016, 12-14 llama la atención sobre la indiferencia de la cultura griega a los rasgos de privilegio o jerarquía social que pudiese evidenciar la vestimenta, recordando que es más habitual asignar marcas de degradación corporal a adversarios políticos, como es el caso de Platón frente a los sofistas.

τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χῶ πένης ἔχων ἴσον.

Esta Ciudad no la manda
un solo hombre, es libre.
El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas
y no concede el poder a la riqueza,
sino que también el pobre tiene igualdad de derechos (E. *Supp.* 404-408).

La afirmación de que δῆμος δ' ἀνάσσει (E. *Supp.* 406) va paradójicamente de la mano en el discurso de Teseo del respeto de la alternancia en las magistraturas anuales, ligadas a la práctica del sorteo y salario, que permite -como bien recuerda Moreno Pestaña- acudir a las sesiones de la Asamblea por ejemplo al esclavo esposo de Electra en *Orestes* de Eurípides. En consonancia con este elogio de la libertad democrática, el heraldo tebano replicará -como vimos al comienzo- con una semblanza conservadora y arcaizante de la vida pública de la πόλις habitual en el siglo V a.C. Pocos textos de la tragedia griega son tan elocuentes acerca de lo que con Antoni Doménech podríamos calificar como *demofobia* ateniense. Pero esta no es radical. El heraldo pone el acento sobre la falta de preparación oratoria del pueblo y su consiguiente incapacidad para determinar lo que es correcto realizar en política, en términos similares a los manejados por el denominado Viejo Oligarca, pero al mismo tiempo sostiene su crítica sobre la conciencia de que la norma política en Atenas es la democracia. Asimismo, como vimos, el mismo heraldo critica la sustitución del *saber* por la *precipitación* -ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους (E. *Supp.* 419)-, que se identifica con el rápido ascenso de cualquier individuo despreciable -πονηρὸς (E. *Supp.* 424)- por su capacidad de retener al pueblo con su lengua -ἀνὴρ ἔχη / γλώσση κατασχῶν δῆμον (E. *Supp.* 424-425)-, esto es, para manipularlo y conducirlo por los caminos que el demagogo decide. Se trata de un argumento habitual en los círculos antidemocráticos, para los que el carácter rotativo del desempeño en las instituciones queda silenciado por mor del liderazgo discursivo de los demagogos. Es preciso subrayar la afirmación con que finalizaba su parlamento: el heraldo apunta a los hombres superiores como los peor parados con ocasión del ascenso de este grupo de sujetos, integrado por individuos retratados como «Don Nadies». Reparemos en el verso E. *Supp.* 425: «alguien que antes no era nadie» [οὐδὲν ὦν τὸ πρὶν]. Pero Teseo se mostrará inflexible a la invitación a retornar al pasado que potentados urbanos y grandes terratenientes agrícolas lanzaban en Atenas, tildando de «ingenioso» [κομψός] (E. *Supp.* 426) al heraldo, precisamente el adjetivo que irónicamente en E. *Hipp.* 486 se refiere al proceder de los demagogos. En la respuesta de Teseo, que reproducimos un poco más arriba, se recalca que ninguna disfunción de los mecanismos democráticos de consulta popular será suficiente para dismantlar la sólida creencia ateniense en la estabilidad generada por la igualdad. A juicio de Teseo, la fidelidad al principio que busca lo ἴσον en todos los respetos de la vida pública es la mejor garantía para fortalecer el cuerpo civil. De ello se desprende un desinterés manifiesto por hacer del conflicto entre clases sociales el

contenido principal de la vida política. A pesar de los desencuentros entre labriegos, pastores, artesanos y marineros, pertrechados cada uno por sus respectivos intereses, y las partes más nobles de la πόλις, la democracia consiste en volver funcional a cada parte del δῆμος. Por ello también esta forma de gobierno requiere asumir la libertad de expresión como puntal del acceso a la ciudadanía. Otro rasgo importante en la consideración que Eurípides propone de la democracia, tiende a reconocer en el régimen basado en la igualdad una defensa de la «moderación» frente a la lógica del exceso característica de la tiranía (E. *Med.* 119-130). La tensión entre moderación y exceso modula en *Suplicantes* la contraposición de democracia y tiranía, que se mantiene como un principio dominante en los pronunciamientos políticos de los personajes euripideos¹⁶.

Tomando como hilo conductor a Eurípides y Aristóteles, hemos podido advertir que la sospecha de que el tamaño de la masa eche a perder la virtud de las instituciones democráticas, al fagocitarlas en pos de sus propios intereses, transmite la nostalgia de un control social inviable en el periodo histórico aludido, que seguramente está pensando en Solón y Clístenes como legisladores sabedores de que la forma puede entrar en crisis si no encuentra una materia a la altura de su eficacia articuladora. En efecto, los pasajes que hemos analizado en esta primera sección del trabajo aluden a las disfunciones que a juicio de los autores proceden de la reducción de la actividad política a una empresa de defensa de intereses particulares de una clase social, ya se trate de “los pobres” o de “los ricos”, que impide calibrar en qué pueda consistir el bien común. Los temores manifestados en ellos no son suficientes para presentar a Eurípides y Aristóteles como enemigos viscerales de la arquitectura institucional democrática, al modo del Platón pariente del tirano Critias, sino más bien como críticos de deformaciones concretas del uso efectivo de las instituciones. El fantasma de la demofobia no deja de sobrevolar las evidencias textuales que hemos analizado, pero deberíamos acotar esta emoción negativa a la masa popular que ya no se conduce como un conjunto de individuos que pueden ser víctimas de injusticias que la democracia les permite denunciar, sino como una auténtica clase orgullosa de su alcance en la vida pública ateniense. En la sección siguiente intentaré completar el paso por estas fuentes elocuentes de la democracia como fenómeno epocal de la Grecia clásica con la reconstrucción que algunos helenistas contemporáneos han propuesto acerca de las emociones políticas a la base de la emergencia de esta forma política que aún sentimos nuestra.

2. Reconstruir el ethos democrático clásico: el marco institucional de las emociones políticas

Como señalaba al comienzo de este trabajo, líneas de trabajo como la de SANCHO ROCHER 2018 han apuntado a la miopía metodológica que ve en la democracia ate-

¹⁶ Puede compararse el pasaje de *Fenicias* donde Yocasta conminaba a su hijo Eteocles a honrar la Equidad como principio salvífico de las ciudades (E. *Ph.* 535-555).

niense una materialización del orden institucional o de iniciativas populares basadas en la hegemonía ideológica detentada por el pueblo. La obra de Hansen es representativa de la primera dirección, a la que a mi entender no faltan razones, siempre que su propuesta se filtre a través de nociones como la clásica de la sociología proto-estructuralista de M. Mauss, a saber, la de «hecho social total», que atraviesa el conjunto de formas de vida y las conductas posibles en una sociedad como la ateniense. Afirmaciones como la siguiente:

«para la forma de pensar griega eran las instituciones políticas las que daban forma al “hombre democrático”, no viceversa: las instituciones de la *polis* educaban y moldeaban las vidas de los ciudadanos» (HANSEN 1991, 320),

pueden entenderse sin demasiados problemas a la luz del enfoque de Mauss sobre el surgimiento de la normatividad social como un conjunto de prácticas que una comunidad humana llega a percibir como una fuente de unión espiritual. Pensadores de la IV centuria como Aristóteles propondrán teorizaciones que vuelven abstractas nociones como νόμος, pero la entera tradición trágica pone ante nuestros ojos -basta recordar la *Antígona* sofoclea- que las leyes escritas no constituyen la única dimensión coercitiva de la conducta humana. Por el contrario, el respeto a los dioses contaba con un ascendiente claro sobre las acciones del individuo y de la comunidad, como señala la crisis normativa que Tucídides dibujara en el segundo discurso de Pericles ante la Asamblea, que tan viva impresión dejara en Hobbes. Autores como CASTORIADIS 2008 ayudan sin duda, frente a sesgos como los introducidos por ejemplo por Foucault en su lectura de Grecia¹⁷, con una lectura que parte de Homero y finaliza en Tucídides, a ir más allá de esta reducción binaria de la vida política en Atenas, si bien podría objetarse a su propuesta el empeño por extraer sistemáticamente las consecuencias más positivas del «poder constituyente», del que nunca hizo defección el demos ateniense.¹⁸ Así, pues, tiende a identificar la apertura del pueblo ateniense a la producción simbólica y a poner en tela de juicio los principios considerados sagrados por la comunidad con una ampliación de derechos y confraternización con las víctimas y los excluidos, cuando la historiografía clásica visitada por Castoriadis

¹⁷ Véase al respecto MORENO PESTAÑA 2014, 117: «En cuanto a la parresia, Foucault la convierte en un asunto que concierne a elites políticas - y sólo en la virtuosa época de Pericles. Castoriadis considera a la democracia un régimen mixto, con predominio del procedimiento de sorteo (lo específicamente democrático) sobre la elección (dispositivo típicamente aristocrático). Sigue en eso a Aristóteles (*Pol.* IV 1294) que insiste en la incapacidad de comprender un régimen sin ver cómo se distribuyen las magistraturas y por medio de qué procedimientos. La ausencia de análisis concretos le permite a Foucault no solo desconocer la complejidad de la historia democrática ateniense, sino perfilar una democracia reducida al enfrentamiento entre elites».

¹⁸ Moreno Pestaña, generoso lector de este trabajo, me ha hecho reparar en que CASTORIADIS 2011 analiza el “caso Melos” de la misma manera en que lo hace con el “caso Mítlene”, lo que vendría a matizar la objeción a la “objetividad” con que este autor percibe las relaciones internacionales establecidas por la democracia ateniense. Castoriadis conoce la “cara oscura” del poder imperialista de Atenas, pero no deja de apreciar el potencial estabilizador y transformador de sus instituciones democráticas.

recoge de manera nítida escenas vergonzantes de la política exterior de Atenas -la catástrofe de Melos por de pronto-, que denuncian su palmario imperialismo. Más objetiva parece a este respecto la posición asumida por Anderson, que

«La estatalidad en el contexto griego no necesitaba necesariamente un aparato extenso o institucionalmente sofisticado. Requería antes que nada una capacidad compartida para imaginar a los miembros de la comunidad de la *polis* como una persona corpórea única e indiferenciada y una creencia compartida en que esta identidad unitaria era en último término responsable de todas las operaciones tramitadas en su nombre» (ANDERSON 2009, 18).

Me interesa especialmente del texto de Anderson su capacidad para perfilar la ambivalencia que recorre la generación de símbolos culturales y políticos al uso en la Grecia bajo hegemonía ateniense. El texto puede servir asimismo para aproximarnos a la importancia que la proyección idealizadora tiene para construir una identidad nacional, de la misma manera que para configurar el rostro del enemigo, procesos que en todo caso requieren de *tipos ideales* y encumbran a la retórica como disciplina reinante en la vida pública¹⁹. Pero la atención a los factores ideológicos que también dieron forma a la democracia ateniense no deben hacernos perder de vista los hábitos sociales generados por una serie de medidas administrativas que desde Solón habían buscado rebajar la desigualdad social. Los mismos esquemas de competencia aristocratizante, que tanto atractivo reunieron para rehabilitaciones de la experiencia política clásica como la promovida por Arendt, se conserva en el marco institucional democrático posterior a las reformas de Efialtes, si bien corregidos y ampliados, toda vez que su penetración social se amplía necesariamente, de la misma manera que la participación política efectiva. He ahí una transformación material de la *Wirkungsgeschichte* del ἀριστεύειν que los especialistas en forjar conceptos no pueden obviar, a no ser al precio de divorciar la reflexión filosófica del principio de realidad histórica. Me parece ejemplar a este respecto la crítica que Moreno Pestaña ha dirigido a la reconstrucción que Foucault llevó a cabo de las prácticas democráticas en los términos de una competencia entre élites. Efectivamente, como este investigador ha argumentado con ayuda de sólidas fuentes historiográficas, la obra de Foucault eclipsa la concreción histórica y material de medidas que desde Efialtes se introdujeron en Atenas para incentivar la participación política de todos los ciudadanos libres, sin poder impedir la emergencia de una fuerte resistencia oligárquica que daría lugar al Golpe de los Cuatrocientos y al régimen de los Treinta Tiranos:

La asamblea griega era un régimen de democracia directa, que se desarrolla sin representantes y dentro de un espacio reducido de interacción entre los ciudadanos. Asistían, en la época de Pericles, alrededor un sexto de lo 40.000 ciudadanos libres. FINLEY 1980, 137 considera que es muy probable que ese sexto se reclutase entre los más pudientes y los más urbanos, aunque la asistencia del campesino al tribunal en

¹⁹ KALLET-MARX 1994: 326: «Un “demos” unificado o “los Atenienses” no existe como hecho o realidad, pero tiene que construirse, reconstruirse y reforzarse a través de la retórica».

Orestes (¡comprobamos que el episodio puede leerse de modo muy distinto a Foucault!) muestra que no siempre era el caso. Porque la institución del *misthos*, el salario, se introdujo y se fortaleció para evitar los filtros. Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 41.3) lo explica claramente: sin salario, el sorteo no sirve porque falta quórum, ya que los pobres no pueden asistir (MORENO PESTAÑA 2014, 109).

En un reciente prólogo a la primera edición castellana de *El sistema político de los atenienses*, anónimo, pero atribuido por la crítica a Critias, Jenofonte o Alcibiades, este mismo estudioso señala con acierto el impacto que las medidas efectivas de redistribución equitativa del capital social de los sujetos debió tener sobre la auto-percepción de las élites urbanas y rurales en Atenas²⁰. Una mezcla de desprecio y reconocimiento a partes alícuotas de un sistema democrático que funcionaba se desprende efectivamente del singular opúsculo que mencionábamos, como señala su editor y traductor José Luis Bellón, afirmando que, a pesar de todos los avisos que Platón dirige en *Politeía* contra la insostenible corrupción ligada a la democracia, a la que solo podría suceder una penosa tiranía, será un factor exógeno -la ocupación macedonia- el que devuelva este flagelo político a Atenas (VIEJO OLIGARCA 2017, XLII). El esfuerzo dedicado por estos intérpretes a desenterrar la verdad material de la práctica democrática ateniense, más allá y por debajo de los prejuicios sedimentados en unas fuentes que la tradición ha sacralizado como filtro cognitivo, me parece ejemplar para abandonar los *cul-de-sac* en los que prácticas hermenéuticas más inmanentes y restringidas a los textos nos han encerrado. La alternativa a este tipo de lecturas pasa por manejar, como vimos con Hansen, parámetros interpretativos para los que la reflexión sobre las formas determina la vida material de los sujetos, pudiendo tomarse como núcleo determinante las instituciones o la hegemonía ideológica popular, una línea esta última preferida por Ober, para el que

[l]a hegemonía ideológica de las masas canalizó efectivamente la competencia feroz de las élites, un legado del código aristocrático, dentro de los cauces de comportamientos que miraban al interés popular. El desplazamiento vital ocurrió a finales del siglo VI y comienzos del V, cuando los competidores de la élite comenzaron a competir por el favor de las masas, más que - o aparte de - por el respeto de sus pares (OBER 1989, 333).

Lo curioso de la tesis de inspiración gramsciana propuesta por Ober es que pretende concentrar en la auto-conciencia de clase del *dēmos* ateniense el “desplazamiento vital” que se produjo en la *polis* desde el siglo de Pisístrato al de Pericles, como si la lógica del reconocimiento entre clases no estuviera mediada por filtros como el sorteo que regía la itinerancia de cargos públicos que no requiriesen de

²⁰ Véase Moreno Pestaña en VIEJO OLIGARCA 2017, 9-10: «[L]a participación política acrecienta enormemente el capital social de los sujetos, el radio de sus contactos y, por supuesto, certifica la seguridad que tienen en sí mismos. La democracia por sorteo pone a tanta gente baja en el centro del proscenio político que no hay manera de distinguirse. [...] El régimen ateniense redistribuye económicamente salarios para la participación pública y así permite que los pobres se dediquen a brillar en la política».

un conocimiento técnico especializado. Como es sabido, la resonancia de esta materialización de la distribución popular de las competencias epistémicas en política se escucha con fuerza en el *Protágoras* de Platón, pero es llamativa la tendencia a eclipsarla desde el mismo campo de la historia social de la Antigüedad. Esta resistencia a servirse de las aportaciones que las ciencias sociales podrían ofrecer a la mirada del historiador vuelve a aparecer cuando Ober supone que las críticas anti-democráticas de intelectuales como Platón, Tucídides y Aristóteles impactaron en parte positivamente sobre las decisiones tomadas por las instituciones democráticas (OBER 1998, 369-373). No se atiende suficientemente con ello al hecho de que la práctica institucional, a la que pensadores como Aristóteles concebían como un espacio ocupado por un ciego automatismo, sin cabeza pensante, se autolimitó ella misma de una manera honrosa, propiciando una democracia radical que hoy en día nos parece tan lejana cuan limitados estamos por los prejuicios que nos conducen a reducir la política a la acción de especialistas procedentes de élites, más que a una forma de organización social que articule las competencias técnicas y virtudes epistémicas de todos. Finalmente, cuando Ober señala que la política ateniense dependía de un campo saturado de símbolos parece olvidar la dimensión institucional que con tanto detalle ha trabajado Hansen, dibujando una antinomia a mi entender superable:

La democracia ateniense -como las restantes formas de la organización política- se predicó y funcionó por medio de una red de símbolos. En Atenas los símbolos clave se revelaban y generaban mediante una comunicación bidireccional de discurso público. La comunicación retórica entre masas y élites, expresada a través de un vocabulario crecientemente rico de *topoi* e imágenes, fue un medio fundamental para alcanzar los fines estratégicos de la estabilidad social y del orden político. La comunicación era el instrumento que los pares políticos usaban para ejercitar su hegemonía ideológica sobre las élites tanto sociales como políticas (OBER 1989, 338).

Como contrapeso a la atractiva perspectiva que Ober esboza de la vida política en Atenas, merece la pena recordar que el sorteo y la recepción de un salario por participar en la Asamblea y los jurados contaron con una eficacia social elevada, pero perdieron la batalla por fundar en el discurso la naturaleza de la democracia. Si el marco institucional ateniense abogaba por un reparto democrático de la voz y la capacidad decisoria, expresado como *ísegoría* e *isonomía*, la tradición filosófica e historiográfica bregó sin pausa por legar a las generaciones futuras un relato propio sobre esta forma política. Y vaya si lo consiguió. Es indudable que este relato, cuando menos crítico con la democracia, domina el imaginario de la cartografía clásica de este sistema, al que solemos objetar la expulsión de los mejores y la incapacidad para identificar el argumento mejor, fracturas que el caso Sócrates personifica como anillo al dedo. Debe darnos que pensar sin duda el hecho de que la inquietud por el relato se apoderó de los grupos sociales que más debían temer por el desdibujamiento de las lógicas de distinción de clase a manos de un sistema que proporcionaba a Atenas materias primas, oportunidades de comercio, garantías de justicia para todos los

varones libres, renombre entre las ciudades vecinas y temor entre los imperios aledaños. Basta recordar el desprecio con que el Sócrates se refiere en *Gorgias* a las monumentales obras públicas puestas en marcha por Temístocles o las numerosas metáforas bestiales que conecta con la democracia en *República*, como un gobierno que reduce a los seres humanos a cerdos. Atenas encontró seguramente en los siglos V y IV antes de nuestra era un mecanismo de distribución de cargos y un sistema de economía circular que disminuía el valor simbólico otrora puesto en circulación por las marcas de distinción detentadas por los nobles frente al populacho. La demofobia de que hacen gala los grupos intelectuales cercanos a la filosofía y la consiguiente batalla feroz contra los sofistas, simpatizantes con visiones mucho más democráticas del saber (también mediadas por ese cuantificador del deseo colectivo que es el dinero), puede darnos una muestra de la relación con la actividad política de la que la filosofía ha hecho gala en la intrahistoria conceptual que gusta de articular, cuya estela llega incluso al presente, debiendo tomarse buena nota de ello.

3. Conclusiones

El propósito de este trabajo ha sido fundamentalmente reparar en la extrañeza que, en la estela de la investigación historiográfica de LORAUX 2009, la democracia ateniense despierta en nosotros y las emociones políticas a que estamos acostumbrados como sujetos contemporáneos, subrayando al mismo tiempo la “normalidad” con que críticos de las estructuras políticas democráticas como Eurípides y Aristóteles perciben a esta forma política y sus prácticas de igualdad. Aunque no era el objeto de este ensayo profundizar en la aplicación de la noción de “campo social” de BOURDIEU 2016 a las semblanzas que la democracia ateniense mereció a los intelectuales que tuvo como contemporáneos, considero que los autores seleccionados aquí como filtro tratan a la democracia como una base estructural que les permite proyectar sus previsiones de control y mejora de las competencias epistémicas manifestadas por sus instituciones. Esa presencia normativa de la democracia incluso en los autores que aspiran a rebajar su predominio anima a mi entender a superar la concepción de esta forma política como una suerte de resultado de la lucha por la hegemonía de masas y élites en la Atenas clásica, toda vez que prácticas como el sorteo y el salario ciudadano, que hoy en día podríamos incluso poner en diálogo con las propuestas de renta básica universal, se encargaron de convertir a principios como la *isegoría* y la *isonomía*, auténticas divisas de la forma de vida democrática, en realidades de implantación estructural. Esperamos haber señalado también con ello algunas limitaciones para iluminar un objeto histórico como la democracia clásica procedentes de una lectura inmanente de textos procedentes de la tradición historiográfica y filosófica, desde el momento que ambas disciplinas se ven beneficiadas por las aportaciones que las ciencias sociales suministran a quien pretenda aproximarse a las formas culturales del pasado.

Bibliografía

- Anderson, G. (2009), «The Personality of the Greek State», *Journal of Hellenic Studies* 129, 1-22.
- Anónimo o “Viejo Oligarca” (2017), *El sistema político de los atenienses*, Prólogo de J.L. Moreno Pestaña, Edición, estudio y traducción de J.L. Bellón Aguilera, Cádiz.
- Aristóteles (1999), *Política*, Ed. bilingüe griego-cast. y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo, Madrid.
- Berent, M. (2000), «Sovereignty: Ancient and Modern», *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 17, 2-34.
- Berent, M. (2004), «In Search of the Greek State: A Rejoinder to M.H. Hansen», *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 21, 107-146.
- Bourdieu, P. (2016), *Sociologie générale, II. Cours au Collège de France (1983-1986)*, Paris.
- Brun, P. - Lafargue, Ph. (2016), «Peut-on parler de démocratie radicale à Athènes?», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 42, 27-51.
- Burian, P. (ed.) (1985), *Directions in Euripidean Criticism: A Collection of Essays*, Durham.
- Canfora, L. (2004), *El mundo de Atenas*, Barcelona.
- Castoriadis, C. (2011), *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, Texto establecido, presentado y anotado por E. Escobar, M. Gondicas y P. Vernay, Paris.
- Faraguna, M. (2000), «Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis», *Dike* 3, 217-229.
- Finley, M. (1980), *Vieja y nueva democracia*, Trad. de A. Pintor Ramos, Barcelona.
- Finley, M. (1962), «Athenian Demagogues», *Past & Present* 21, 3-24.
- Fitton, J.W. (1961), «The Suppliant Women and the Herakleidai of Euripides», *Hermes* 89, 430-461.
- Gamble, R.B. (1970), «Euripides' Suppliant Women: Decision and ambivalence», *Hermes* 98, 4, 385-405.
- Hansen, M.H. (1989a), *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhagen.
- Hansen, M.H. (1989b), «The Importance of Institutions in the Analysis of Athenian Democracy», *Classica & Mediaevalia* 40, 107-113.
- Hansen, M.H. (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- Kallet-Marx, L. (1994), «Institutions, Ideology, and Political Consciousness in Ancient Greece: Some Recent Book son Athenian Democracy», *Journal of the History of Ideas* 55, 307-335.
- Lorau, N. (2009), *La ciudad dividida*, Trad. de S. Vassallo, Buenos Aires.
- Lorau, N. (1981), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris.
- Micheli, A.N. (1994), «Political Themes in Euripides' Suppliants», *The American Journal of Philology* 115, 2, 219-252.
- Moreno Pestaña, J.L. (2017), *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Madrid.

- Moreno Pestaña, J.L. (2014), «Pericles en París», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 70, 99-119.
- Murray, G. (1913/1951), *Euripides and His Age*, London / *Eurípides y su tiempo*, Trad. cast. de A. Reyes, México.
- Murray, G. (ed.) (1901-1910), *Euripidis fabulae*, I-III, Oxford.
- Nussbaum, M. (1990), «Aristotelian Social Democracy», en Bruce Douglass, R. - Mara, G.M. - Richardson, H.S. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York-London, 203-252.
- Ober, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of People*, Princeton.
- Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton.
- Ostwald, M. (1987), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Rhodes, P.J. (1995), «The Acephalous polis? », *Historia* 44, 153-167.
- Rodríguez Adrados, F. (1975), *La democracia ateniense*, Madrid.
- Sánchez Madrid, N. (2018), «Democracia, concordia y deliberación pública en la *Política* de Aristóteles», *Logos*. Número monográfico: «Recepciones de la democracia antigua», 51, 35-56.
- Sancho Rocher, L. (ed.) (2009), *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua*, Zaragoza.
- Sancho Rocher, L. (2008), «¿Es la *demokratía* semejante a la democracia? Lecturas contemporáneas de la democracia ateniense», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 15-33.
- Smith, W.D. (1967), «Expressive form in Euripides' *Suppliants*», *Harvard Studies in Classical Philology* 71, 151-170.
- Tucidides (2005), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Trad. y ed. de F. Romero Cruz, Madrid.
- Vázquez, F. (2017), «La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de A. Doménech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico», *Daímon* 72, 141-156.