

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA I. ATENAS Y LA DEMOCRACIA: PROBLEMAS FILOSÓFICO-POLÍTICOS.

Primera parte. Problemas metodológicos

I. ¿CÓMO ACERCAMOS A LA DEMOCRACIA GRIEGA (Y CÓMO NO HACERLO)?

Los “modernos” (Castoriadis) suelen proyectar un fantasma, o una ideología propia (que desde luego no es antigua), en Grecia y en Roma (durante mucho tiempo se ha percibido unitariamente ambas culturas, hablándose de una “Antigüedad Grecorromana”), especialmente en relación a su forma de gobierno, la democracia. Aunque Roma no fue nunca una democracia, sino una oligarquía, el fantasma que permite arrimarla a la democracia es que en Roma había una legalidad sólida y compleja, que la alejaba (unido esto a sus avatares históricos) de la simple arbitrariedad y que la aleja de la tiranía (porque, desde esta perspectiva, la democracia es lo opuesto a la tiranía). Sea como fuere, ha habido diversas proyecciones modernas sobre la Antigüedad.

(I) *Democracia (república) vs. monarquía*. El horizonte de las primeras reivindicaciones del mundo antiguo es la formación de los estados-nación en la Edad Moderna. Se trata de un contexto de lucha contra los regímenes políticos de la época, conformados por una monarquía centralizada y absolutista. También está en este horizonte la lucha contra la constitución feudal de la sociedad. Todo esto es bien conocido. En Maquiavelo (s. XVI) encontramos una invocación del modelo romano, de su virtud y libertad, pero también del uso de la fuerza (al fin y al cabo Maquiavelo hace una renovada legitimación de la monarquía). Esta pulsión fantasmática se va haciendo más clara y explícita conforme nos acercamos a la Revolución Francesa, donde puede decirse que se convierte en una “idealización”. Repárese en que en este caso el fenómeno de la idealización tiene un cariz crítico. En tanto que “ilusión” la proyección de la democracia griega como “modelo” o “ideal” deja fuera aspectos importantes (materiales y factuales), así como simbólicos (significaciones) que sólo podrán descubrirse con un conocimiento más ajustado (para empezar, filológicamente riguroso, y con un mejor acceso a las fuentes). Pero lo que importa de este fenómeno es que obedece a una toma posición contra el presente. “Las constituciones antiguas actúan como una pantalla donde se proyectan las necesidades ideológicas del presente” (Castoriadis, 2012: 33) (luego volveremos sobre esta tesis cuando veamos a Canfora). La democracia es una forma de gobierno anti-oligárquica que casa bien con el fin del feudalismo

(II) *Democracia directa vs. democracia representativa*. También en Rousseau la democracia griega funciona como un patrón de crítica. Rousseau considera que el mundo antiguo se logró que el gobierno democrático y las costumbres fueran de la mano. Esta idea tiene a su base la idea de la democracia directa. Para Rousseau la democracia representativa no es democracia. El pueblo reunido es el lugar de la soberanía y no puede haber intermediario entre persona y persona. Esto le hace plantearse el problema del número, que veremos en su momento. Pero también por eso, como no hay intermediario, hace falta que el pueblo sepa gobernarse a sí mismo. De ahí la importancia de la educación para Rousseau, que considera como una *conditio sine qua non* de la misma democracia. Rousseau “sigue siendo un clásico, acaso sea el último de los clásicos de la filosofía política, en el linaje de Platón y Aristóteles” (Castoriadis, 2012: 35) por vincular leyes y costumbres, legislación y educación. Las costumbres (lo que los griegos llamaban *éthos*) “son la

inquebrantable clave”. La “verdadera constitución del Estado” están en “los corazones de los ciudadanos”, que mantienen el “espíritu de su institución” cuando las leyes decaen o envejecen (Rousseau, *Contrato social*, Madrid, Espasa, 2007, p. 183; los subrayados son nuestros). Las maneras de ser y de vivir, “las actitudes ante la vida y el mundo, [el] comportamiento en el sentido más global”, la “institución imaginaria”, como la llama Castoriadis (2012: 35), es el sostén de la política. Frente a posiciones “objetivistas”, el naturalismo de Rousseau (o de Platón), pero también buena parte de la filosofía política contemporánea, percibe que la política no se puede reducir a la confluencia de factores objetivables. Rousseau mira al mundo antiguo buscando en él un “factor irreductible”, el *éthos*. Ni que decir tiene, que esta demanda le hace ser necesariamente pesimista. El hombre civilizado lleva en sí la estigma adánico de la propiedad. (Como veremos, la democracia se decide esencialmente en la oposición/litigio entre ricos y pobres.)¹

(III) *La nostalgia de Grecia: de la idealización a la reacción* (s. XIX). En Alemania, los autores vinculados por el movimiento *Sturm und Drang*, como Schiller, Schelling, Hölderlin y el joven Hegel, llevan a cabo una idealización de Grecia que ha sido tipificada como “nostalgia”. El presente que se proyecta como nostalgia de Grecia tiene ver con dos elementos. La idea de libertad, en sentido filosófico y político, significa la libertad de los ciudadanos pero también la independencia de la comunidad. La libertad como “independencia nacional”. Ahora bien, Alemania es en estos momentos una nación pero no un estado. Conforman una multiplicidad de pequeños estados (palatinados) que todavía no conforman una unidad política y territorial (hasta Bismarck). Los autores alemanes retoman entonces de Grecia el vínculo que hay entre libertad y pertenencia a la comunidad. Una idea para nosotros seguramente paradójica. “... la libertad del individuo es vista por ellos [los griegos] ... como algo que no sólo no excluye sino que implica una conciencia muy fuerte de la pertenencia a una comunidad política; una conciencia, por tanto, no muy diferente de la que postula la idea del individuo sujeto de derecho, realidad abstracta cuyo vínculo con los otros sólo pasa por la mediación igualmente abstracta de una ley que se impone a todos de la misma manera. Idea, pues, de una solidaridad viva entre los individuos, de una comunidad orgánica” (Castoriadis, 2012: 36). El fracaso político de la Revolución Francesa y la restauración del Antiguo Régimen producen el efecto contrario. De la invocación a Grecia se pasa al retorno a la Edad Media y al cristianismo. Aunque probablemente se pretenda subsanar una pérdida (el antiguo régimen, en términos ideológicos y psicológicos se ha derrumbado), la solución reaccionaria tiene otro modelo de comunidad bien diferente al griego. El modelo pastoral.² En la línea de esta misma pulsión se puede señalar a Tocqueville (hacia 1835), que, aunque admite la necesidad de

¹ “El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: «Esto es mío», y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: «¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!». *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *Del contrato social*, Madrid, Alianza, p. 276. “Del cultivo de las tierras sobrevino ineluctablemente su partición; y de la propiedad, una vez conocida, se derivaron las primeras reglas de justicia, porque, para dar a cada uno lo suyo, preciso es que cada uno pueda tener algo [...] El trabajo es lo único que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha labrado, se le da, por consecuencia, sobre el suelo, por lo menos hasta la recolección; así, de año en año, al ejercer posesión continua, se transforma fácilmente en propiedad.”

² Sobre el poder pastoral cf. M. Foucault, *Sociedad, territorio, población*, Madrid, FCE, 2005.

una sociedad jerarquizada, ve en Grecia un equilibrio entre derechos y deberes, entre “servicio y protección”, ahora perdidos. El horizonte crítico se amplía en el primer tercio del s. XIX y no sólo contempla el autoritarismo y la demanda de derechos políticos. También comienza el enfrentamiento con el nuevo orden político y social que introduce el capitalismo industrial y los fenómenos concomitantes de urbanización acelerada y de pauperización generalizada de la sociedad. No hay más que ir a Dickens para encontrar una descripción descarnada y veraz de esta nueva sociedad industrial. Sin embargo, la mirada de Marx se centró más bien en el esclavismo como especificidad griega (modo de producción asiático).

(IV) El hiato liberal antiguo-moderno. En el siglo XIX también emerge una tendencia que aparta a Grecia de escena y borra toda nostalgia, precisamente porque considera que la modernidad introduce una novedad y una mejora respecto a la Antigüedad. Es “el liberalismo individualista” (Castoriadis, 2012: 39). “el personaje central es el individuo, dueño de sí mismo, dueño de derechos inalienables, y que acepta, en determinadas condiciones, ceder provisoriamente una parte de ellos para la constitución de un orden social porque le parece ventajoso, pero que puede llegado el caso desdecirse de su acuerdo”. La idea de contrato está ciertamente en los filósofos del s. XVII y XVIII como Hobbes, Locke o en el mismo Rousseau. Pero en todos ellos los derechos contractuales sólo se pueden entender con el trasfondo de “una vida humana en que lo social y político” van de la mano. El sujeto liberal se separa no sólo del vínculo social, sino también de la propia naturaleza. Esta separación/oposición se puede ver claramente en el conocido texto de Benjamin Constant, “Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos”, en que sostiene que los antiguos no saben qué es el “individuo” ni qué son los “derechos individuales” (Castoriadis, 2012: 40). En el mundo antiguo el estado tenía todos los derechos excepto los que se habían otorgado a los individuos. En el mundo moderno el individuo tiene todos los derechos salvo aquellos a los que haya renunciado explícitamente a favor del estado. Constant casi considera al mundo griego (a excepción de Atenas) como “liberticida” (Canfora, 2014: 41). Pero hay otro elemento esencial en esta perspectiva liberal. Junto a lo individual, o como parte de ello, como su esencia, está lo privado. Castoriadis cita el siguiente texto de Constant en el que opone reparto del poder público a goce privado (Castoriadis, 2012: 41).

“La meta de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Era eso lo que llamaban libertad. La meta de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados; y dan el nombre de libertad a las garantías acordadas por las instituciones a esos disfrutes”³

(V) Del olvido culpable a la culpabilización timorata. Nietzsche y la utilidad de la historia para la vida. El problema de la perspectiva histórica. Cuando se contempla el mundo antiguo es difícil mantener cierta distancia. La distancia es una condición de la comprensión, pero también puede ser el mayor obstáculo. ¿Desde dónde debemos contemplar la Antigüedad? Es inevitable hacer juicios de valor. La hermenéutica contemporánea nos avisa de la necesidad de poner a la vista los supuestos que orientan nuestra mirada y alientan nuestras

³ Hay una traducción española, ligeramente distinta, en B, Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 76.

consideraciones sobre una cultura.⁴ No se trata de eliminarlos sino de tenerlos en cuenta para poder hacernos cargo de las desviaciones y de los sesgos.

Veamos un texto de Nietzsche en el que el alemán nos avisa de tres maneras de hacer historia. No es un texto de metodología de la historia al uso, pero resulta enormemente sugerente. Se trata de la *Segunda consideración intempestiva*, titulada “Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. Nietzsche distingue entre tres modos de vincularse la historia con la vida, desde promoverla hasta obstaculizarla. “En un triple sentido pertenece la historia al ser vivo: le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse”⁵. Estos tres vínculos con la vida dan lugar a tres clases de historia, una monumental, una anticuaria y una crítica.

Historia monumental. Esta historia la necesita quien quiere actuar, “el poderoso, aquel que mantiene una gran lucha y necesita modelos, maestros o consuelo, mientras que, paralelamente, no es capaz de encontrarlos ni entre sus camaradas ni en su presente”. Se trata de la exigencia de que lo grande sea eterno. Esta historia sirve a la vida recordando que eso grande que una vez existió “fue posible” y que por tanto “quizás sea posible de nuevo” (55). Sin embargo, para hacer esto hay que dejar aun lado muchas diferencias y elementos incomparables. Concretamente hay que dejar a un lado el examen de las causas y de las motivaciones, limitándose “a presentar los *effectus* de forma monumental, esto es, de manera ejemplar y digna de imitación” (56). “Lo que se celebra en las fiestas populares y en días de recuerdos religiosos o militares es propiamente un “efecto en sí” semejante”. La monumentalidad oculta el defecto, porque de otro modo se sabría que “nunca podría salir nada absolutamente semejante en el juego de datos del futuro y del azar” (57). En efecto, cuando domina la consideración monumental se tiende a olvidar el pasado, que sufre un “daño”, convirtiéndose en una “corriente gris continua en las que sólo los hechos particulares previamente adornados se alzan como archipiélagos aislados” (57). Pero la historia monumental puede ser promovida de dos maneras distintas, según se trate del hombre poderoso y elevado o del débil y mezquino. Ambas terribles. El hombre poderoso termina confundiendo el pasado monumental con la “ficción mítica” (57), arrojando al hombre al fanatismo y a la temeridad. El hombre débil utiliza el pasado monumental para inmovilizar todo nuevo intento de grandeza. La historia monumental es la máscara con la que ellos ocultan su ataque al poderoso. Su lema bien podría ser “*Dejad que los muertos entierren a los vivos*” (59).

Historia de anticuario. El hombre que conserva y venera agradece al pasado su existencia. Sólo quiere conservar las condiciones en las que nació lo antiguo para los que vengan después. Las almas de los anticuarios están poseídas por el pasado. También configura una particular “nosotros” que mira por encima de la vida “efímera, curiosa e individual”. El anticuario paraliza la vida y la detiene. Nietzsche recuerda su tendencia al sedentarismo y su constante advertencia ante la aventura y el conocimiento de los

⁴ Contra la lectura moderna del “prejuicio”, que lo entiende como un error de comprensión, la hermenéutica (Gadamer) afirma que el prejuicio no es sólo una fuente de error. El *pre-juicio* es un modo de experimentar la verdad, concretamente el modo de la suposición, con el que todos nos manejamos continuamente. La hermenéutica rehabilita el prejuicio mostrando que es una condición necesaria de la comprensión. No comprendemos desde cero sino siempre desde ciertos supuestos y comprensiones previas.

⁵ Cf. *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

extranjero, en lo que sólo puede haber peligros. Esto se opone “al placer que siente el árbol en sus raíces” (62). El hombre anticuario tampoco hace justicia a la historia y tiene un limitado campo de visión. Conserva todo lo pasado pero también lo iguala. No hay una perspectiva. Lógicamente, al igual que en la historia monumental, todo lo nuevo es rechazado. Momifica la vida, acaba con la vida (64). La historia anticuaria sólo es capaz de “conservar la vida, no de engendrarla” (65).

Historia crítica. El hombre, para poder vivir, tiene que “liberarse del pasado”. Lleva al pasado a juicio para condenarlo. No es la justicia lo que impera ni la clemencia. Se trata de la vida que “aquí se expresa, ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo” (65). La vida y el hecho de la injusticia son una y la misma cosa. Su lema “todo lo que nace merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese”. El mundo nació por un “olvido de Dios”, recuerda Nietzsche que dijo Lutero. Esta forma de aniquilar el pasado es peligrosa, porque siempre somos hijos del tiempo. También de las aberraciones y de los errores, que no conviene olvidar. Pero hay otra tentación, que consiste en intentar darse un pasado *a posteriori*, rehaciendo la historia a conveniencia: crear un pasado del que se quiere venir, eliminado el pasado del que realmente se viene. Así se logra una victoria sobre el pasado, que se mejora pero que siempre queda atrás. A lo sumo queda el deseo de que se repita, pero nada más.

Como ha señalado Canfora (2014: 40 ss.), en el s. XVIII se inicia una división y oposición entre quienes enaltecen la democracia Griega y quienes la desprecian. Esta división vendrá marcada por la “contraposición político-ideal entre “derecha” e “izquierda”” (42). Se trata de “apropiaciones” partidistas de la historiografía, tan inevitables como sesgadas. En la Revolución Francesa fueron los jacobinos quienes buscaban en la ciudad antigua el anticipo del poder social que pretendían arrebatarse a la nobleza con la revolución. La “recuperación” de Grecia venía motivada por la necesidad de encontrar “modelos fuertes” con vistas a dar un “remoto fundamento histórico a la práctica y la mentalidad revolucionaria” (40). Por su parte, el ala conservadora pretendía hacer una versión desmitologizada de la democracia Griega, recogiendo las críticas oligárquicas a la democracia y proyectándolas sobre el gobierno jacobino y sus instituciones o denunciando el “funcionamiento parasitario” de la democracia ateniense. Mitford (*History of Greece*, 1784-1810), consideraba la democracia como el “despotismo de la clase pobre” que ponía en riesgo la propiedad privada y comparaba el Comité Público de Salvación jacobino al gobierno de los Treinta (consideraciones parecidas las encontraremos también en la antigüedad, concretamente en el escrito anti-oligárquico del Pseudo-Jenofonte). Se abre así una oposición entre la historiografía liberal (o liberal radical) y la liberal conservadora, como la de Constant, que hemos visto más arriba. Esta historiografía prosigue en el s. XIX, en cuyo último tercio autores como Meyer o Willamowitz demuestran “una apasionada adhesión a la visión y la crítica [anti-democrática] platónica” (Canfora, 2014: 42). En el s. XX, con la Revolución Rusa como ocasión y nuevo horizonte político de la revolución popular, se reproducirá este antagonismo, ahora entre quienes ven en la realización de la democracia la “dictadura del proletariado” (Borgen) y quienes la entienden como la victoria del “partido del proletariado” (Rosenberg).

Castoriadis apunta al problema del sesgo como una falta de perspectiva histórica, fijándose en el ejemplo de la esclavitud. Este autor recuerda que la esclavitud antigua no fue considerada por los historiadores de buena parte del siglo XIX, toda vez que en las metrópolis europeas donde escribían todavía se permitía la esclavitud en las colonias. Había “una denegación tácita” (2012: 45), un olvido que protegía a la cultura dominante. Pero lo habitual ha sido tener que elegir entre “la Grecia modelo y la Grecia antimodelo” (2012:

43). Tocqueville fue el primero en señalar la contradicción entre una democracia de 20.000 ciudadanos frente a una población de 350.000, la mayoría de los cuales eran esclavos.⁶ Más adelante, el anti-abolicionismo conservador denunciará cualquier valoración positiva de Grecia denunciando su esclavismo y convirtiendo la defensa de la democracia en una suerte de “autoacusación” contra quien la haga. Esta postura es habitual en nuestros días, también en relación a la cuestión de la mujer en la Antigüedad. Castoriadis (también Finley) considera que este planteamiento está fuera de lugar. A nuestro juicio, el problema de no considerar la perspectiva, o la distancia, tanto da, no está en negar el pasado, sino en negar el propio presente. Porque ¿desde dónde se hace el juicio contra el pasado?, ¿desde un presente como el nuestro, que no tiene nada de modélico y que no ha acabado con el esclavismo? Los partidarios de esta crítica arrancan en el siglo XIX en los albores del abolicionismo, que donde se sitúa su posición contra Grecia y contra la antigüedad clásica en general. La otra posibilidad, que fue la que dominó los estudios clásicos en el último tercio del s. XIX y principios del XX (volveremos recurrentemente sobre este sesgo de la historiografía sobre el mundo antiguo), toma a Grecia como un modelo. En Grecia asistimos a la construcción de un ideal del ser humano (también un ideal político, la democracia) que merece ser valorado. El “romanticismo” (este término aparece recurrentemente) de esta visión, vinculada un nacionalismo emergente,⁷ silencia o minimiza los elementos negativos. Castoriadis expone su “razonamiento” en estos términos: esto debería haber sido inaceptable, pero no lo era; además, sabemos que los griegos no eran salvajes, por lo que lo inaceptable es considerar esa realidad inaceptable.

Aunque es fácil reconocer los sesgos, ¿cómo situar el problema de la esclavitud?, ¿se puede situar en sus justos términos, si es que hay “justos términos”? Por una parte, la esclavitud es un hecho. Como señala Finley (1980: 62), la dominación de unos hombres sobre otros era un hecho, al igual que la guerra, que no necesitaba de “coberturas ideológicas”. Pero que esto sea así, no explica por qué había esclavitud ni, sobre todo, porque estuvo tan extendida en el mundo antiguo (también en Roma). Como veremos, la explicación se puede encontrar en el análisis marxiano de la relaciones de producción en una sociedad agraria no industrializada. En cualquier caso, la existencia de la esclavitud no impide que, como ha señalado Castoriadis, la cultura griega se plantee también la necesidad de libertad. Quizás sea la conciencia de esa relación de explotación, que irá desarrollándose progresivamente a lo largo de la Edad arcaica, la que hace posible tanto los conflictos de clase como las reformas que intentarán aplacarlos. Por eso el concepto griego de libertad no tiene el alcance universalista que tiene para nosotros derechos humanos. Como veremos, el auge de Atenas se basa en la expansión colonial, que prolonga las relaciones de servidumbre a un nuevo tipo social, que es el colono. Esto explica que la idea de libertad, tan ensalzada como elemento esencial del pensamiento griego y de su aporte político, la democracia, tenga que acotarse, limitándose a las relaciones entre hombres libres dentro de “los límites de la comunidad misma” (Finley, 1980: 66).

“Me parece que un análisis histórico estructural de la política griega ... *en sus justos términos* ni justifica tal crítica [a dar una visión romántica de la democracia ateniense que no considera las exclusiones de las mujeres, los esclavos y los miembros de los estados súbditos] ni requiere una letanía de condena moral explícita. Es fácil ganar puntos ante una sociedad muerta, más difícil y más remunerador, en cambio, es examinar lo que estaban intentando

⁶ A. de Tocqueville, *La democracia en América*, Libro II, Cap. XV.

⁷ A lo largo del curso volveremos reiteradamente sobre este sesgo idealizada de parte de la historiografía sobre Grecia, que estuvo dominada hasta bien entrado el siglo XX por la escuela alemana.

hacer, cómo lo intentaron, hasta dónde tuvieron éxito o fracasaron y por qué.” (Finley 1986: 113).

II. LA HISTORIA POLÍTICA (DE GRECIA) COMO HISTORIA SOCIAL O POR QUÉ NO SE PUEDE EVITAR UN SESGO.

La historia tiene un problema metodológico previo inevitable. El problema de qué categorías utilizar a la hora de hacer el relato. Debemos a Tucídides, en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* (HGP desde ahora), la reflexión acerca de la necesidad de distinguir entre los discursos, *lógoi*, y los hechos, *érga* (cf. Tucídides 1990, vol. I: 158 ss.; I, 20 ss.). Tucídides es consciente de que la *pólis* ateniense ha gestionado los acontecimientos por medio de discursos que contienen apreciaciones de diversa índole y que han sido utilizados como instrumentos de persuasión. La democracia en Grecia pasaba por el discurso público, normalmente ante la Asamblea, en la que se decidían cuestiones como los impuestos, o también la guerra. La suspicacia de Tucídides hacia los discursos (debida también a sus posturas oligárquicas, pues la *isegoría* o igualdad de palabra es una herramienta introducida en la democracia) es utilizada como criterio metodológico para poner distancia con su uso en el relato histórico. Es muy conocida la oración fúnebre de Pericles (sobre la que volveremos), que, al parecer, Tucídides transcribe con fidelidad en su HGP. Pero la HGP está llena de tales discursos. El propósito de Tucídides es distanciarse de Heródoto (también historiador, y también del s. V a.n.e.), al que critica por aceptar los discursos como testimonios válidos. Los discursos, por su propia naturaleza y propósito, contienen elementos subjetivos (tanto del orador como de los oyentes) que deben ser apartados.⁸ El discurso es el género de los poetas, pero también el de los rétores que pueblan la democracia. Los discursos compuestos “más atentos a cautivar al auditorio que a la verdad, pues son hechos sin pruebas y, en su mayor parte, debido al paso del tiempo, increíbles e inmersos en el mito” (Tucídides 1990, vol. I: 161; I, 21). Por el contrario, el historiador Tucídides debe ofrecer un relato de los hechos fehaciente, basado en la “investigación” y que tenga “exactitud” (Tucídides 1990, vol. I: 163; I, 22) (Tucídides no la consiguió, a decir de los estudiosos sobre su obra). Esta misma consciencia (y dificultad) del historiador griego acompaña a todo intento de hacer historia. Esto vale para la historia en sentido convencional, también para la historia de la filosofía. ¿Cómo abordar la historia sin ser un “logógrafo”?

El problema de eludir una ideología en el relato de los hechos es el problema del historiador. Pero el problema previo, menos visible, es que la ideología y el sesgo está en la misma distinción que pretende salvar a los hechos. Para hablar de la democracia, la

⁸ Como veremos, una de las críticas a la democracia es precisamente que está a expensas de la calidad del orador más que de la verdad o de la justicia de las decisiones. Uno de los ejemplos que se suelen aducir es el de la revuelta de Mitilene (en la isla de Lesbos), en la Guerra del Peloponeso en el 427 a.n.e. Rebelada esta ciudad (poniéndose de parte de Esparta), Cleón propone en la Asamblea matar a todos los varones y reducir a esclavitud a mujeres y niños, saliendo acto seguido un trirreme con esta instrucción con dirección a Lesbos. Al día siguiente, sin embargo, una escasa mayoría propone volver a votar, enfrentándose a Cleón otro orador, Diodoto, que propone traer algunos rebeldes a Atenas para ejecutarles y darles un castigo ejemplar, pero sin acabar con todos los hombres. El argumento de Diodoto es que lo primero no sería útil, ya que promovería más revueltas e incrementaría la resistencia de los que se sublevaran contra Atenas, sabedores de que no deben esperar clemencia. La Asamblea resolvió a favor de la posición de Diodoto y envió otro trirreme que llegó justo a tiempo. ¿Qué movió a los atenienses sino los discursos?, ¿y no fue voluble la Asamblea, que era el órgano más numeroso en el que había más *démos* de todos los órganos de la democracia ateniense? Este ejemplo también se ha utilizado como un caso de *hybris* democrática.

ideología se hace presente en la valoración que tiene como forma de gobierno. Veremos las tipologías de formas de gobierno o *politéiai* (también se ha traducido, muy poco acertadamente, por “constituciones”) en Platón y en Aristóteles, acompañadas siempre de valoraciones. La valoración es fácil de reconocer, en estos filósofos al igual que en Hesíodo, Solón o Pericles. La dificultad está en la elección de las categorías con las que analizar el fenómeno de la democracia y la clase de *politéia* que fue en la Atenas de la Edad clásica. Pero para hacerlo hay que tomar decisiones. Desde luego la historia debe estar lo más apegada a los hechos, y las informaciones empíricas sobre los distintos gobiernos y sobre su modo de funcionamiento están relativamente bien documentadas (estadísticas de ciudadanos, asistentes a las asambleas o a los tribunales, coste de las liturgias, cantidades de los jornales *per diem*, etc.). Las categorías deben reflejar los términos y los modos, las estructuras si se quiere, de los avatares, en este caso del fenómeno de la democracia. Por otra parte, la ideología misma debe ser tenida en consideración. Primero la ideología del historiador, situando siempre que sea posible la línea o la escuela historiográfica. En segundo lugar, también la ideología de las fuentes debe ser situada. En este trabajo veremos cómo los *érge* y los *lógoi* se entreveran continuamente, en grado variable, en los textos de Solón, Tucídides o Platón.

Vamos a tomar como punto de partida las consideraciones de dos historiadores del mundo antiguo, Moses I. Finley y de G.M.E, de Ste. Croix. (En lo relativo a nuestros análisis de la democracia seguiremos básicamente a Cornelius Castoriadis.)

(A) Convengamos en que, como señala Finley (Finley 1986: 11), una buena aproximación, digamos ajustada, a esa forma particular de hechos que son las *politeiai* griegas (o atenienses) está en Aristóteles. Como veremos, además encaja con los análisis de los historiadores del mundo antiguo así como con buena parte de las fuentes. La razón es que los griegos siempre hicieron cuestión del modo en que se relacionan unos con otros formando una comunidad, el régimen de gobierno (que es como vamos a convenir en traducir *politéia*, “régimen” o “forma de gobierno”).⁹ Platón y Aristóteles son los autores que, en efecto, llevaron más lejos esa reflexión y le dieron una forma sistemática. Pero de alguna forma siempre ha habido historia política en la Grecia antigua. Encontraremos esta

⁹ *Politeía* es el título de un diálogo de Platón. Una revisión de las traducciones de esta obra ayuda a entender el campo semántico de este término. “República” ha sido una de las traducciones, seguramente la que utiliza la mayor parte (si no la totalidad) de la historiografía. Esta traducción limita el concepto no sólo a un modo de gobierno (Aristóteles dirá que *politéia* es el recto gobierno de los muchos; ahora volveremos sobre este extremo), sino a un modo de gobierno genuinamente moderno. Porque para nosotros la república es ese gobierno en el que existe la separación de poderes. Otra traducción, en este caso la que ha imperado en la traducción al alemán del diálogo *Politeía* es *Der Staat*, “El Estado”, que tampoco se aviene a su significado, pues, aunque la *pólis* cubre servicios públicos, no se puede considerar que hubiera un aparato estatal en el sentido en que nosotros lo entendemos (cf. *infra*). La traducción de *politéia* por “constitución”, que encontramos en la traducción de otra obra de Aristóteles, su *Athenaíon Politeía* (la traducción de Gredos se debe a Manuela García Valdés, aunque también la encontramos en otras versiones, como la de Julián Marías), es todavía más discutible, pues la *politéia* no se refiere a un conjunto legislativo. En *Política* (esta es otra traducción también del término *politéia*) Aristóteles la define como “una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano la comunidad de la ciudad, y esa comunidad es el régimen” (Aristóteles 1989: 168 [traducción modificada]: 1278b). Aquí se refiere al modo de estar organizada la soberanía, lo que relativo a cuántos son soberanos y al cómo se ejerce el gobierno. Por eso Aristóteles equipara *politéia* y *politeúma*, régimen y comunidad (1989: 171; 1279a). Por último, a veces el término tiene “una fuerza muy parecida a la que posee la expresión moderna «modo de vida»” (De Ste. Croix se refiere a Isócrates; cfr. De Ste. Croix 1988: 336-7). De acuerdo con lo anterior, nos parece más apropiada, aunque también tenga un cariz moderno, la traducción de *politeía* por “régimen” o por “forma de gobierno”, que comprende también la idea de “modo de vida”.

historia, antes que en los historiadores convencionales, en los textos de Hesíodo o en Solón, también en los de los primeros filósofos. Porque en todos ellos está la conciencia de las relaciones sociales, de su legitimación no menos que de su realidad. En este sentido, convengamos en que la historia social de la Grecia antigua se ocupa de ver cómo las relaciones entre los individuos, que es un hecho (el hecho de la sociedad y del gobierno de los hombres), se compadecen con los discursos y las ideologías acerca de esas mismas relaciones (con esa sociedad o con ese gobierno). Cómo se compadecen hechos y discursos o hechos y legitimaciones. Como dice Meikins, “Aquello que distinguió a Grecia, y en especial a la Atenas democrática, de otras civilizaciones complejas fue el grado en que el orden vigente, en especial las jerarquías tradicionales, fueron, en la práctica, puestas en tela de juicio; y el conflicto o el debate sobre las ordenaciones y componendas sociales era una parte, institucionalizada incluso, de la vida cotidiana” (Meikins 2011: 67).

Esto es lo que encontramos en Aristóteles. En *Política* y en *Constitución de los atenienses*, lleva adelante este trabajo de exposición sistemática de las formas de gobierno o de las relaciones entre los individuos, que no renuncia sin embargo al relato de sus avatares a lo largo del tiempo. Por eso Aristóteles también es una valiosa fuente histórica. La propuesta de Finley y de De Ste. Croix es que se pueden utilizar “las categorías que emplearon los propios griegos en la época en que mayor conciencia tuvieron de sí mismos (los siglos v y iv a.C.)” (De Ste Croix 1988: 51). Aristóteles establece que al menos hay tres formas de soberanía según que el gobierno recaiga en uno solo, en unos pocos o en muchos; también distingue tres modos de gobierno rectos que buscan lograr el bien común, y tres modos que sólo buscan el interés personal, pero donde al final todo se decide en la disputa entre pobres y ricos.¹⁰ Lo que nos interesa de Aristóteles es que contempla el nudo del problema del gobierno y de las relaciones entre ciudadanos en la distribución de la riqueza. Cuando se busca el bien común el número de los que detentan la soberanía no importa. Pero es claro que cuando no hay interés común entonces la sociedad se divide en ricos, *eupóroi*, y pobres, *áporoi*. El hecho político por excelencia es la propiedad y Aristóteles hace un análisis que contempla la cuestión política desde las categorías sociales. El relato de los hechos y los discursos deberán considerarse siempre a esta luz: quién tiene riqueza, quién la demanda y qué se hace con ella.

(B) El segundo autor que queremos tener en cuenta en este planteamiento de partida es G.M.E, de Ste. Croix. Este autor utiliza categorías marxianas para explicar los avatares políticos de la Grecia antigua. Parece claro que son lugares comunes en los análisis del mundo antiguo el problema del reparto de la riqueza y, como consecuencia suya (concretamente por la acumulación de la riqueza en unas pocas manos y el empobrecimiento creciente del *démos*), el conflicto constante entre ricos y pobres. O entre la aristocracia y el *démos*.¹¹ La razón es que la gran mayoría de la población (esto vale para

¹⁰ El esquema de Aristóteles, muy simple, es el siguiente:

alcance de la soberanía /rectitud del gobierno	uno	pocos	muchos
bien común	monarquía	aristocracia	<i>politeía</i>
bien particular	tiranía	oligarquía	democracia

¹¹ El término *démos* tiene una doble connotación. Por una parte, al menos en la Atenas de los ss. V-IV, se refiere al cuerpo de los ciudadanos considerado como un todo, como en las expresiones de los documentos en los que se dice que “el *démos* ha decidido”. Pero también se refiere “al pueblo común, a los muchos, a los pobres” (Finley 1986: 12; cfr. también Romilly 1977: 159-160). Esta segunda connotación, que utilizaban con

todas las sociedades antiguas) es extremadamente pobre, en una situación que bien podría calificarse de subsistencia. El nivel de productividad de la sociedad antigua, que está muy poco desarrollada tecnológicamente, es muy bajo y no hay apenas excedente (De Ste. Croix 1988: 54). Esto explica otra característica del mundo antiguo. El excedente sólo puede sacarse de las relaciones entre propietarios y productores mediante el trabajo no libre, que puede adoptar diversas figuras (desde jornalero hasta el esclavo, pasando por la servidumbre por deudas o por la clientela). Como veremos, el “imperialismo” ateniense supondrá un incremento de la riqueza que permitirá a una población cada vez mayor liberarse del trabajo forzado. Esta población, aunque empobrecida, será el sujeto político de la democracia y de los conflictos con la oligarquía.

Las categorías que propone utilizar De Ste. Croix son las de “relaciones de producción”, “explotación”, “clase” y “luchas de clases” (para todo esto cfr. De Ste. Croix 1988: 60 ss.). Las relaciones de producción son las relaciones que rigen entre el propietario y los productores. Son relaciones económicas y sociales, que con frecuencia tienen una cobertura jurídica.¹² La explotación es “la apropiación de parte del producto del trabajo ajeno” (lo que Marx llamaba plusvalía; sub. nuestro). La “clase” es la expresión social del hecho de la explotación. La clase es un grupo de personas que se identifica por su posición en el sistema de producción, según el grado de posesión de su propio trabajo o de los medios de su propio trabajo (pueden ser poseedores de la tierra o del taller, tenerlos en arriendo, etc.). No necesariamente una clase tiene conciencia o presenta una identidad definida, mucho menos una unidad de acción (en Atenas veremos que grupos de distintas clases sociales se asocian ocasionalmente). En una sociedad de clases siempre hay una minoría que es capaz de explotar, gracias a que controlan los medios de producción, a otras más numerosas. Por último, la “lucha de clases” se refiere la resistencia de una clase a la explotación. De la misma manera que la clase no tiene que tener una identidad, la lucha de clases tampoco (no tiene por qué traducirse en alguna clase de unidad política partidista).

El uso de estas categorías no significa que no se intente dar cuenta de los hechos. Lo que demuestra es que no se puede hacer historia y dejar la ideología a un lado. En el caso de los textos griegos veremos que las posiciones se distribuyen entre dos sesgos ideológicos claros, que son a favor y en contra de la oligarquía y a favor y en contra de la democracia. Pero es que no se puede proceder de otra manera. El uso de categorías marxianas, aunque sean pocas y esté limitadas a unos mínimos de interpretación (debido a que la Grecia Antigua no es la Europa de la revolución industrial), no puede dejar de ser ideológico. Como veremos, en la Atenas clásica los razonamientos de los enemigos de la oligarquía no son muy distintos de los que encontramos hoy en día y que se autodefinen como no-ideológicos. Lo mismo puede decirse de los razonamientos en contra de la

frecuencia los enemigos de la democracia, reducía el significado del *démos* a la pobreza pero también tenía que ver con el número, que veremos que es un problema esencial de la democracia. Así, en lugar de hablar de ricos y pobres se utilizaban eufemismos del tipo “los útiles”, “los mejores” o “los bien nacidos”, también los “poco numerosos”, *oligói*, para referirse a los primeros y a su condición exclusiva, mientras que el *démos* recibía el calificativo de “los muchos”, *pólloi*, “los inferiores” o “la turba”, *óchlos*. Como luego veremos, *démos* comenzó significando las aldeas o núcleos rurales para luego, con la democracia, denotar a la población en general de la *pólis* (que es donde encontramos las dos connotaciones, positiva y negativa).

¹² Como apunta este autor, no siempre la situación legal es determinante. Un meteco o extranjero no tiene derechos de ciudadanía pero puede ocupar una posición de clase de propietario. De Ste. Croix recuerda que en el Imperio Romano había esclavos que llegaban a tener a su vez otros esclavos, llamados *vicarii*. Si bien esta posibilidad no estaba regulada y dependía de la voluntad del dueño, esto les incluye en la “clase de los propietarios”. Cfr. De Ste. Croix 1988: 61-2.

democracia. El sesgo de clase es inevitable, entonces y ahora. Por eso, estamos de acuerdo con lo que dice De Ste. Croix de que “todos tenemos un enfoque ideológico de la historia” y que es “un serio error suponer que la falta de conciencia ideológica, o incluso la total falta de interés por la ideología, es lo mismo que la ausencia de ella” (1988: 49).