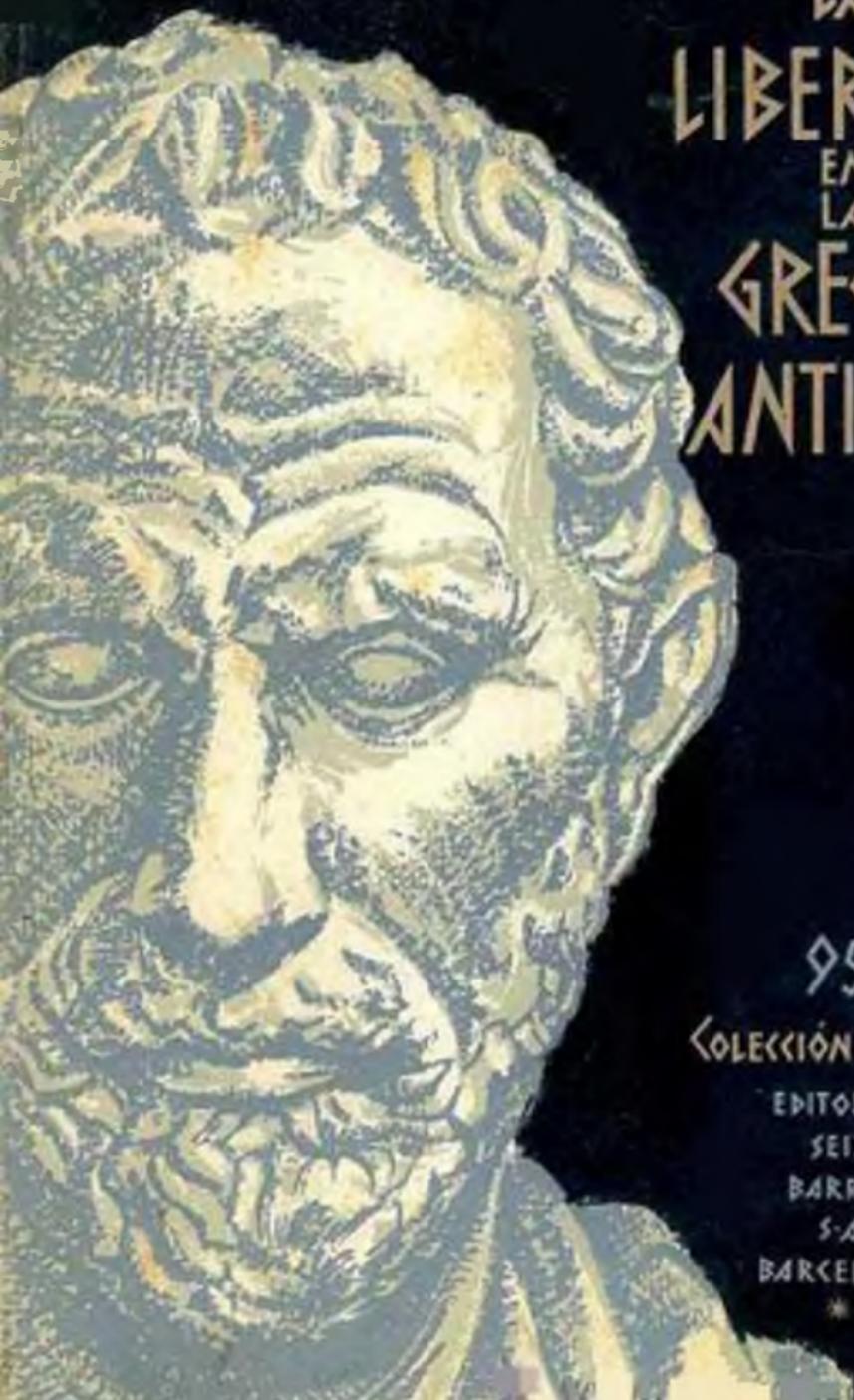


A. J. FESTUGIERE, O. P.

LA
LIBERTAD
EN
LA
GRECIA
ANTIGUA



95

COLECCIÓN ESTUDIO

EDITORIAL

SEIX

BARRAL

S-A

BARCELONA

COLECCIÓN ESTUDIO
DE CONOCIMIENTOS GENERALES

LA LIBERTAD
EN LA
GRECIA ANTIGUA

POR

A.-J. FESTUGIÈRE, O. P.

Director de estudios en la "École des Hautes Études" de París

Traducción de JUAN PETIT

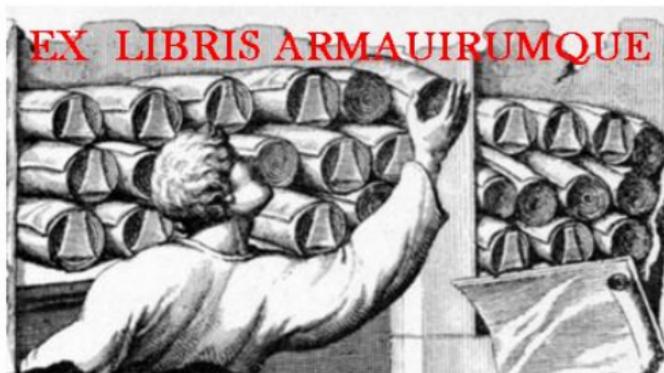
Profesor de la Universidad de Barcelona



EDITORIAL SEIX BARRAL. S. A.
BARCELONA

1953

Este volumen es la traducción de una parte del libro
LIBERTÉ ET CIVILISATION CHEZ LES GRECS
publicado en la serie "Initiations" de la *Editions de
la Revue des Jeunes*, París



ES PROPIEDAD

PRINTED IN SPAIN

I. G. Seix y Barral Hnos., S. A. - Provenza, 219 - BARCELONA

INTRODUCCIÓN

La idea griega y la idea cristiana de libertad son seguramente dos de las piedras fundamentales de la civilización occidental. Pero hay que indicar en qué sentido esta afirmación es cierta.

La libertad, como nombre y como idea, no es algo absoluto sino relativo. Cuando se dice “un hombre libre” y se pretende analizar esta noción, inmediatamente se va a parar a la idea contraria de “cautiverio”. Ser libre es no ser cautivo, es estar “liberado”. Pero ¿liberado de quién o de qué? En el caso del cristianismo, el objeto relativamente al cual se es libre o se está liberado, se halla expresado sin confusión posible por los primeros textos cristianos. El cristiano está libre del pecado, de la ley del pecado. “Jesús dijo pues a los judíos que habían creído en él: “Si persistís en mi palabra, sois verdaderamente mis discípulos; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”. Y ellos le contestaron: “Somos la raza de Abraham y nunca hemos estado sometidos a nadie (οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε). ¿Cómo puedes decir: seréis libres?” Y Jesús les contestó: “En verdad, en verdad os digo, quienquiera que comete pecado es esclavo del pecado (δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας)... Así pues si el Hijo os emancipa, seréis realmente libres” (*Jn.*, 8, 31-36). “Gracias sean dadas a Dios, porque, después de haber sido esclavos del pecado (δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας), habéis obedecido de todo co-

razón a la forma de doctrina a que se os ha entregado. Emancipados del pecado (ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας) habéis pasado a ser esclavos de la justicia... Ahora pues, libres del pecado y convertidos en esclavos de Dios, poseéis vuestra mies para la santificación y poseéis el fin y la vida eterna" (*) (Rom., 6, 17-18, 22). San Pablo está lleno de ese gran tema, y basta leerle para darse cuenta de los sentimientos que experimenta al pensar que Jesucristo liberó por fin a los hombres de la muerte espiritual. Es la doctrina constante de la Iglesia. Limitémonos a la oración de San Félix de Valois, el 20 de noviembre: "*Deus qui beatum Felicem... ad munus redimendi captivos cœlitus vocare dignatus es, præsta, quæsumus, ut per gratiam tuam ex peccatorum nostrorum captivitate eius intercessione liberati, ad cœlestem patriam perducamur*" (Oh, Dios, que te has dignado llamar celestialmente a la misión de redimir cautivos al beato Félix, concédenos, te lo rogamos, que por tu gracia, liberados del cautiverio de nuestros pecados por su intercesión, seamos llevados a la patria celeste).

En seguida se ve en qué plan se sitúa la libertad cristiana. Se trata de un plan moral y espiritual que implica un radical dualismo. Ese plan no se halla sin duda ausente del pensamiento griego: baste re-

(*) En mi opinión hay que puntuar: τὸ δὲ τέλος, ζωὴν αἰώνιον. Libre del pecado, esclavo de Dios, el cristiano se halla ya en posesión de la vida eterna. Generalmente se traduce "y el fin es la vida eterna", ya que los dos acusativos ya no dependen de ἔχετε, sino de un εἶναι sobreentendido. Es posible, pero mucho menos ágil. Más bien se esperaría ζωὴ αἰώνιος, como más arriba, τὸ γὰρ τέλος .. θάνατος.

cordar, en Platón, el dualismo, asimismo radical, del cuerpo y el alma, del alma prendida en las cadenas del cuerpo (*Fed.* 82 e 2), clavada al cuerpo (*Fed.* 83 d 4), la idea de la muerte liberadora, ese motivo de la liberación que persiste a través de todo el *Fedón* (la filosofía es la que emancipa, *Fed.* 82 d 5) y que hace de este diálogo uno de los breviaros de la piedad antigua. Tampoco es necesario recordar la influencia de esa corriente platónica sobre toda la filosofía helenística.

Sin embargo, cuando el nombre y la idea de libertad aparecen en la literatura griega, no se refieren primordialmente a la vida espiritual, sino a la vida política. Y son todavía resonancias políticas las que despiertan en nosotros la expresión de “libertad griega”. Ya se verá, por otra parte, que si bien es de origen político, ese concepto de la libertad entre los griegos ha tenido las mayores consecuencias para la idea misma de hombre, y para la noción de sabiduría con todo cuanto implica, entre los antiguos, de nobleza, dignidad y autonomía; y que como consecuencia, ese concepto griego de la libertad ha influido poderosamente en la génesis de las ideas morales en occidente y ha contribuido no poco a la construcción de lo que podríamos llamar el “hombre occidental”, que es, por lo menos en mi opinión “el hombre civilizado”. De ahí viene el sumo interés de un análisis de la libertad entre los griegos.

Este estudio comprenderá tres partes. Ante todo demostraremos cómo la idea de libertad se formó simultáneamente con la idea de *polis* que domina

toda la Grecia clásica, y cómo, orgulloso de la libertad que posee en su ciudad y apasionadamente deseoso de conservar tan gran bien, el ciudadano de los Estados griegos del siglo v, combatió con todas sus fuerzas por la libertad de su patria, que es una misma cosa que la suya propia.

Luego, después de haber recordado todo cuanto el fermento de la libertad hizo surgir entre los griegos del siglo v en los diferentes órdenes de las disciplinas humanas, expondremos cómo los filósofos del siglo iv, Platón y Aristóteles, definieron y precisaron la noción de libertad en sus relaciones con un determinado régimen político, mostrando a la vez las ventajas y peligros de éste, ventajas bien conocidas en su época y sobre las cuales apenas insisten, y peligros que les parecen temibles y por lo mismo les inducen a restringir la idea de libertad, más que a exaltarla.

Finalmente haremos ver el último avatar de esa libertad griega a partir del día en que la caída de la *polis* y el establecimiento de la monarquía de los Diadocos la forzaron a refugiarse en cierto modo en la intimidad del hombre. Se nos puede arrebatar todo excepto la libertad del alma. Se nos puede arrebatar todo, excepto el derecho imprescriptible de llamar blanco a lo que es blanco e injusto a lo que es injusto, y de constituirnos una filosofía de la vida que responda a nuestras aspiraciones. Ese espectáculo de una libertad puramente filosófica es el que ofrece todavía a nuestros ojos la Grecia sometida y éste no es el menor testimonio de su grandeza.

I

LA LIBERTAD POLÍTICA

La noción de libertad está inmediatamente vinculada, en Grecia, a la de *demokratia*, es decir al gobierno del pueblo por el pueblo (*demos*): “El fundamento del régimen democrático es la libertad”, dice Aristóteles (*Pol.*, Z 2, 1317 a 20), después de Platón (*Rep.*, VIII, 557 b 3, 502 b 6).

Consideremos de más cerca qué entendían los griegos al establecer aquel vínculo. El término *democracia*, para nosotros como para Platón que vió los excesos de aquel régimen durante la guerra del Peloponeso, evoca inmediatamente la idea de licencia. Pero no por ello dejó de significar, en los orígenes de la ciudad griega, una hermosa conquista del hombre. En los tiempos de Homero (siglo VIII) y de Hesíodo (siglo VII), el pueblo no contaba. En la *Iliada*, en las reuniones del ágora, sólo el rey y los *gerontes*, jefes de tribu, tienen derecho a empuñar el cetro para dar su opinión y pronunciar sus fallos. En *Los Trabajos y los Días*, vemos asimismo una diferencia radical entre los grandes terratenientes, que se llaman a sí mismos “hombres de bien”, y la masa de la gente humilde que trabaja duramente, ora como verdaderos siervos bajo la forma de la esclavitud o del

mercenariado (*thetes*), ora en la condición tan inestable de colonos obligados a entregar cinco sextas partes de la cosecha (*hektegoroí*) o de modestos campesinos libres que no cultivan más que un breve pedazo de tierra.

Condición, por lo demás, completamente inestable, ya que, a pesar de las privaciones que se imponen, en la mayoría de los casos ni el colono ni el campesino libre pueden salir adelante: el colono no puede pagar el arrendamiento y el campesino se ve obligado a pedir en préstamo. Ahora bien, los ricos prestan a usura, y la costumbre es entonces cruel para el deudor. Si es insolvente, es vendido como esclavo, él, su mujer y sus hijos; y su campo viene a sumarse a la finca del rico. De modo que en realidad, sólo para éste existe la libertad verdadera. Si los pobres quieren alcanzar la libertad — y nos referimos a la libertad en sentido estricto —, si quieren ser libres en sus personas, en sus cuerpos, tienen que agruparse y unirse, para compensar por un efecto de masa el estado de inferioridad en que individualmente les coloca su nacimiento y su pobreza.

No hay por qué explicar aquí cómo, durante el siglo VII, a consecuencia de la colonización, de los progresos de la población en las ciudades y en los puertos, de los progresos del comercio y del artesanado, se constituyó un *demos* urbano, más compacto y mejor organizado que el de los campos, que supo darse jefes y luchar así contra los Eupátridas, hasta imponerles finalmente una especie de reparto de poderes. De ese compromiso resultó la *polis* democrática.

tica, en la que tan excelentemente se expresa el genio griego.

Ese cambio se produjo hacia el año 600. Todavía conservamos el texto de la más antigua, sin duda, de las leyes constitucionales de Occidente (*). Como las leyes de Solón, había sido grabada en un cubo de piedra, clavado a un poste, lo cual permitía hacer girar la piedra para leer sus cuatro caras sin necesidad de moverse (Cf. las *κύβεις* de Solón). El texto, grabado hacia el año 600, se halla hoy muy deteriorado. Pero el tono democrático de la ley es innegable: el pueblo, *demos*, promulga una ley constitucional (*rhetre*); sus demarcas, es decir magistrados elegidos por él, desempeñan un papel dominante en el gobierno de la ciudad; al lado de los demarcas aparecen unos "reyes" (*basileis*), supervivencia de un régimen puramente aristocrático o monárquico; juntos convienen en reunirse en asamblea popular (*δήμου κεκλημένου*), en días fijos, para administrar justicia. El condenado puede apelar a un consejo popular (*δημοσίη βουλή*), organismo constituido por elección, que consta de cincuenta miembros por tribu y que deberá celebrar sesión plenaria el día 9 de cada mes para administrar todos los asuntos del *demos* y particularmente juzgar todos los litigios que durante el mes se hayan presentado (líneas 19-22). Hacia la misma época (592), las leyes de Solón garantizan a

(*) *Rhetre* de Quíos. Cf. Tod, *Gr. Hist. Insc.*, I. La piedra se halla hoy empotrada en el muro de contención de la moderna carretera que sale de Quíos en dirección sur. Para otros textos contemporáneos, véase A. J. Pentugière, *Religion grecque*, en la *Histoire générale des religions* (Quillot, 1944, pp. 89-90).

los atenienses, para toda la duración de su historia, la “libertad civil”, prohibiendo la esclavitud de los deudores insolventes (*); todos los hijos de atenienses son ciudadanos libres, y se distribuyen en cuatro clases censitarias; los derechos y deberes son proporcionales al censo, pero aun los ciudadanos de la última clase participan en la gestión de los asuntos públicos como miembros de la Asamblea y de los tribunales. La evolución así iniciada habrá de terminar con la promulgación de las leyes de Pericles, en 451, al instituirse el pago de las funciones públicas, lo cual permitirá a los ciudadanos más pobres el acceso práctico a todos los cargos a excepción del de estratega, por razón de las capacidades que exige.

La alianza entre “libertad” y “democracia” implica pues, como se ve, dos privilegios: por un lado la libertad civil, en el sentido de que todo miembro de la ciudad, hijo de padres ciudadanos, se halla garantizado en su persona y en sus bienes mientras no infrinja ninguna de las leyes civiles ni políticas del Estado, y por otro la libertad política, en cuanto el ciudadano, por el solo hecho de su nacimiento, y a reserva, evidentemente, de obedecer a las leyes, es apto para revestir todas las magistraturas públicas, ya sea que le correspondan por sorteo o que se le confíen por elección. Semejante régimen es distinto del oligárquico o aristocrático en el que el poder sólo

(*) Cf. los versos de Solón citados por Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XII, 4: τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα ἔχοντας, ἢθη δεσποτῶν τρομευμένους, ἢ ἐλευθέρους ἔδηκα, y Platón, *República*, VIII, 552 d 9: “Y bien, en los Estados oligárquicos, ¿acaso no ves mendigos?— Casi todos lo son, dijo, a excepción de los jefes”.

pertenece a la clase restringida de los “ricos” o de los “mejores” (en sentido social) y del régimen monárquico o tiránico, en que el poder pertenece únicamente a un solo hombre cuya decisión tiene fuerza de ley.

A la pregunta que más arriba formulábamos: “¿Cuál es el objeto relativamente al cual el hombre griego es libre, es decir, está liberado, o cuál es el cautiverio de qué se ha emancipado?” podemos contestar con una palabra. El griego se ha liberado, por una parte, en su misma persona, de las cadenas de la esclavitud que le ataban de hecho (en forma de servidumbre) o que constantemente le amenazaban con ligarle, dado lo precario de su condición material (esclavitud por deudas); y por otra parte, se ha liberado, en tanto que animal político, del dominio tiránico de los primeros dueños de Grecia, los reyes o los señores feudales que poseían la tierra. He aquí el sentido de la libertad entre los griegos (*).

Si hay que juzgar las cualidades o los vicios de un régimen según la mayor o menor justicia que instaure entre los hombres, no cabe dudar de que la democracia griega, en su primer estado, fué un régimen infinitamente mejor que la oligarquía puramente egoísta que sustituía. Veamos pues en qué consiste exactamente la libertad aportada por aquélla.

Después de haber recordado que el fundamento

(*) El término opuesto a ἐλεύθερος, en esa primera acepción, es siempre δούλος, tomando esa palabra en su sentido primitivo de esclavo totalmente sometido a su dueño (δεσπότης). Cf. Jenofonte, *Ciropeдия*, VIII, 1, 4: “El esclavo obedece a su dueño ἄκων (contra su voluntad), mientras que el hombre libre cumple ἐκόν (de buen grado) los actos dignos de alabanza”.

de la democracia es la libertad, y que, según la opinión común en Atenas, ese régimen es el único en que los hombres participan de la libertad y que tal es el fin mismo que se propone toda constitución democrática, Aristóteles continúa en los siguientes términos (*Pol.*, Z 2, 1317 b 2): “Ahora la libertad consiste, por una parte, en el hecho de ser alternativamente gobernado y gobernante (τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν) — ya que la noción popular de la justicia es la igualdad de los derechos para todos numéricamente hablando y no según su valor, y si tal es la noción de la justicia, la masa es necesariamente soberana: es la decisión de la mayoría la que cuenta en último término y dicta el derecho... —; la libertad consiste, por otra parte, en el hecho de que cada uno es libre de vivir a su guisa (τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις): ésa es en efecto la función propia de la libertad, si es cierto que lo que caracteriza al esclavo es no vivir a su guisa. Tal es pues el segundo rasgo distintivo de la democracia, de donde procede la pretensión de no tener señores. Si es posible, de no tener ninguno; si es imposible, de ser alternativamente señor y súbdito: pues de este modo se tiende a realizar la libertad en la igualdad para todos”.

Veamos a continuación algunos textos del siglo v, para mejor aclarar esa definición del más lúcido e imparcial de los escritores políticos de la antigüedad.

Heródoto interrumpe súbitamente el relato de la conjuración de Darío contra los magos para referirnos que, después del asesinato del falso Smerdis, al reunirse los siete conjurados, tres de ellos, Otanes,

Megabizo y Darío, sostuvieron sucesivamente la causa del régimen popular, de la oligarquía y de la monarquía (III, 80-82). Es evidente, como lo hace ver su más reciente editor (*), que esos tres discursos no tienen ninguna verosimilitud histórica y que Herodoto se inspira sencillamente en discusiones sofísticas como las que a la sazón estaban de moda en la Atenas de Pericles (**).

¿Cuál es, pues, a los ojos de Otanes-Herodoto, la ventaja principal del sistema democrático? Acaba de demostrar los inconvenientes del régimen monárquico. Entregar todo el poder a un solo hombre, sin que tenga que dar cuenta a nadie (*μουναρχία*, τῆ ἕξεισσι ἀνευθύνη ποιέειν τὰ βούλεται) (***) es necesariamente, por excelente que sea aquél, llenarle de insolencia orgullosa (*hybris*) y de envidia. Desde aquel momento, el monarca se convertirá en tirano. No podrá tolerar a ningún igual. Envidiará a los mejores. Desconfiará de los aduladores. Convencido de que todo lo puede, transtornará las costumbres más santas y cometerá todos los crímenes. “Por el contrario, el gobierno del pueblo (*πλήθος ἄρχον*) lleva ante todo el más bello de todos los nombres: *isonomía*. En se-

(*) Ph.-E. Legrand, *Hérodote* (Col. Budé), t. III, pp. 106 y ss.

(**) Herodoto permaneció en Atenas hasta el año 443, e incluso en Turio pudo seguir al corriente de las modas intelectuales y literarias de aquella ciudad.

(***) Atossa dice también de su hijo Jerjes (*Esquilo, Persas*, 213): “Si fracasa no tiene por qué dar cuentas al país (ὄχι ἀπέθυνος πόλει), y, a condición de que vuelva, seguirá siendo el señor de esta tierra (εἴησδε κοίρανεῖ χθονός)”. El término ἀπέθυνος, así como el ἀπέθυνος más abajo en Herodoto, hacen pensar directamente en Atenas. Cf. W. Nestle, *Philologus*, LXX (1911), pp. 252 y ss., que reconoce precisamente en esos rasgos el influjo de la sofística griega. Acerca de los contactos de Herodoto con los sofistas véase *Ibid.*, pp. 258-265.

gundo lugar, ese gobierno no actúa en ningún modo como el monarca: las magistraturas se confieren por sorteo, todos los magistrados deben rendir cuentas (ὕπεύθουνον δὲ ἀρχὴν ἔχειν), y todas las deliberaciones se celebran ante el público”. Otanes opina, pues, en favor del gobierno popular: “ya que en el número consiste todo (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα)”.

En esa opinión se reconocen muchos rasgos, y aun términos, favoritos del alma griega del siglo v. Ante todo “el más bello de todos los nombres: *isonomia*”. La *isonomia* es el reparto igual entre todos, lo que nosotros llamaríamos la “igualdad de derechos civiles y políticos” (*). Ahora bien, para demostrar hasta qué punto la idea y el término son familiares a los espíritus del siglo v, bastará con una sencilla anécdota. Un médico, Alcmeón de Crotona, pretende determinar, según la costumbre de los médicos de entonces, las causas generales de la salud y de la enfermedad. Respecto a este punto, reinaban esencialmente en la Medicina antigua dos teorías: una, que podemos llamar “dietética” hace depender el buen o mal estado de salud del régimen alimenticio y, en general, del modo de vivir (ejercicios físicos, descanso, etc.); la otra, que podemos denominar “somática”

(*) Es impresionante observar el número de nombres propios formados con el adjetivo ἴσος, sobre todo si se recuerda que la elección del prefijo en los nombres propios griegos no es indiferente, sino que se propone formar un sentido favorable al portador del nombre. Mencionemos, sólo para Atenas, según la *Prosopographia Attica* de Kirchner: Iságoras (rival de Clístenes, fines del siglo vi. La misma formación se halla en Iségoros), Isarco (arconte en 424/3), Isodemo (siglo v: Lisias, πρὸς Ἰσόδημον), Isodice (siglo v: esposa de Cimón, hijo de Milcíades), Isócrates (siglo v: Lisias, πρὸς Ἰσοκράτην), Isóloco (426/5), Isónomo (415), Isofímides (415), Isótimo (349/8), Isófilo (227/6).

lo funda en la buena o mala mezcla, en el cuerpo, de los cuatro elementos o, más precisamente, de sus cualidades fundamentales: frío, calor, sequedad y humedad. Alcmeón comparte esta segunda opinión, que es, en general, la de la escuela médica de Sicilia y Magna Grecia. Y he aquí cómo se expresa para explicar que la salud depende del equilibrio de las cualidades fundamentales: “Lo que mantiene la salud es la *isonomía* de las cualidades, humedad y sequedad, frío y calor, amargor y dulzura, etc.; mientras que, por el contrario, la *monarquía* de una de ellas es causa de enfermedad. En efecto, el poder absoluto (*monarquía*) de uno de los contrarios trae consigo la ruina de la persona. De hecho las enfermedades sobrevienen, por lo que a su causa se refiere, por exceso de calor o de frío... En cambio la salud consiste en la mezcla bien proporcionada (σύμμετρον μέρος) de las cualidades” (fr. 4 Diels).

Pasemos ahora a la guerra del Peloponeso y al famoso discurso de Pericles sobre los atenienses que perecieron durante el primer año de aquella contienda (Tucídides, II, 35 y ss.) (*). Pericles empieza con

(*) Hay que recordar sin duda la parte de convencionalismo que gobierna ese género de la oratoria fúnebre, tan finamente imitado por Platón en su *Menéxeno*. El elogio de la democracia es un pasaje obligatorio. Cf. *Menéx.*, 239 a 1 y ss.: “Nosotros y los nuestros, hermanos todos nacidos de una misma tierra — la tierra misma del Ática — no nos creemos ni esclavos ni señores unos de otros; por el contrario, la igualdad de origen (ισογονία) establecida por la naturaleza nos obliga a buscar la igualdad política (ισονομία) establecida por la ley y a no cedernos mutuamente la precedencia más que en nombre de un solo derecho: la reputación de virtud y de sabiduría”. (En este mismo diálogo se encuentra también el lema de los griegos libres, en lucha contra los persas por la libertad de su patria, 239 a 6 y ss.) Pero, si es cierto que Platón se burla de esos efectos fáciles, que a sus ojos pecan de halagar a los atenienses, no es menos cierto que ello era verdad, y que Pericles tenía perfectamente derecho a recordárselo a su auditorio.

un elogio de los antepasados que, “con sus virtudes militares (δι'ἀρετήν), transmitieron a sus sucesores el suelo de la patria libre hasta hoy” (II, 36). Continúa con un elogio de la democracia en el que hallamos ya los dos caracteres distintivos señalados por Aristóteles: por un lado la igualdad de derechos (τὸ ἴσον), por otro la libertad que cada uno tiene de vivir a su guisa. “Nuestra constitución — dice — se llama democracia, porque interesa, no a un pequeño número de individuos, sino a la mayoría. Por lo que respecta a las leyes, todos, en las querellas entre particulares, gozan de derechos iguales; en lo que se refiere a las dignidades, cada uno, según el mérito que le distingue, es ordinariamente preferido para los cargos públicos, no por causa de su partido, sino por sus virtudes. Y ni siquiera hay exclusiones por falta de ilustración debida a la pobreza, cuando un ciudadano se halla capacitado para prestar algún servicio al Estado. Nuestra conducta por lo que respecta a la administración de los negocios públicos y en lo que concierne a la desconfianza en las relaciones diarias de la vida, es completamente franca: ni nos irritamos contra nuestros semejantes si obran a su guisa, ni infligimos tormentos de esos que, por cuanto no tienen reparación, no son menos penosos de soportar a los ojos de todos. A pesar de esa facilidad en nuestras relaciones privadas, un temor respetuoso, más que ninguna otra cosa, nos impide infringir las leyes en nuestros actos públicos, pues obedecemos a los magistrados que se suceden en los cargos lo mismo que a la leyes, y sobre todo a aquéllas

que, sin estar escritas, representan para quienes faltan a ellas una vergüenza por todos reconocida”.

Tal es el ideal de la democracia y de la libertad (*). Antes de señalar sus excesos, conviene mostrar cómo ese principio de libertad suscitó en Atenas un prodigioso desarrollo de vida y actividad en todas las disciplinas humanas.

Ante todo, es indudable que la libertad de que gozaban en cuanto ciudadanos impulsó a los atenienses a defenderse sin desfallecer, a principios del siglo v, contra los persas y, a fines de ese mismo siglo, contra Esparta y sus aliados. Es un lugar común entre los poetas trágicos y los historiadores de la época el comparar a los griegos con los súbditos del Gran Rey, como hombres libres frente a esclavos. No sólo combatían *pro aris et focis*, sino por un ideal de vida que habían conquistado en buena lid y del que tenían conciencia que era el único que les podía asegurar un total desarrollo de la persona humana. En los *Persas* de Esquilo (472), cuando Atossa pregunta al coro (versos 230 y ss.): “¿Dónde está Atenas? ¿Es acaso una ciudad tan grande y tan poderosa por su ejército y por sus tesoros que Jerjes haya considerado necesario abatirla? ¿Quiénes son, pues, esos atenienses? ¿Qué jefe les conduce al combate y les gobierna como despo-

(*) Es realmente un ideal, y como tal Tucídides lo elogia por boca de Pericles. Acerca de la admiración del historiador por ese hombre de Estado, cf. II, 65, donde, con ocasión de la muerte de Pericles, Tucídides alaba la forma en que había gobernado Atenas, no sin reconocer por otra parte que “el gobierno, entonces, sólo nominalmente era una democracia, pues de hecho era una monarquía en manos del primer ciudadano” (ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή).

ta?”, los ancianos contestan: “No se dicen esclavos de ningún hombre ni obedecen a nadie” (v. 242).

No ser esclavo de ningún hombre, ésta es la gloria del griego. Cuando el Otanes de Herodoto, que, aunque persa, expresa el ideal griego, ve rechazada su proposición de un régimen democrático y aceptada la monarquía, declara que por su parte rechaza el poder: “pero a condición — dice — de que no estaré a las órdenes de ninguno de vosotros, ni yo ni ninguno de mis descendientes a perpetuidad” (III, 83). Y el historiador concluye (III, 84): “Y todavía hoy, la casa de Otanes es la única libre entre los persas (μοῦνη ἐλευθέρη)”. ¿ En qué consiste esa libertad? “Esa casa no está sometida (ἄρχεται) más que mientras quiera, en cuanto no infringe las leyes de los persas (νόμους οὐχ ὑπερβαίνουσα)”. Toda la diferencia está resumida en esas palabras. El griego no obedece a un hombre, pero obedece a la ley, ya que ésta es la expresión de la voluntad del pueblo, y el pueblo es él. En efecto, él es quien, en el consejo y en la asamblea, ha preparado y redactado la ley; él es también quien la aplica en los distintos tribunales de la ciudad.

Esta concepción política no es particular de tal o cual Estado griego. Sin duda Atenas constituye el modelo (Tucídides, II, 37), pero no es la única ciudad que posee semejante privilegio. Herodoto lo atribuye también a los espartanos en una circunstancia memorable. Jerjes, en Dorisco de Tracia, a punto de invadir Grecia propiamente dicha, hace el recuento de su ejército y de su flota (VII, 100).

Asombrado ante su mismo poderío, manda llamar ante sí a Demarates, antiguo rey de Esparta expulsado de su patria y refugiado en la corte persa, y le hace la siguiente pregunta: “¿Cómo podrán los griegos resistir a un ejército tan formidable?” (VII, 101). Demarates le contesta que los lacedemonios, aunque no tuvieran más que un millar de hombres, combatirían hasta el último antes de ver esclava a Grecia (VII, 102). Jerjes se echa a reír. ¿Qué harán mil hombres contra él, o cinco mil, o aunque sean cincuenta mil? ¿Sin contar con que esos hombres son todos igualmente libres y no obedecen a un jefe único! Si al menos, como entre los persas, los griegos estuvieran gobernados por un monarca, le temerían, y, por miedo, se resignarían a una lucha desigual. Pero, puesto que son libres, no combatirán (VII, 103). ¿Qué contesta Demarates? “Los lacedemonios son libres sin duda, pero no lo son en todo. Tienen por dueño a la ley, y la temen mucho más de lo que los persas puedan temer a Jerjes. Siempre obedecen a sus mandatos, y el mandato de la ley siempre es el mismo: no huir del combate, cualquiera que sea el número de los adversarios, sino mantenerse firme en su puesto hasta vencer o morir” (VII, 103).

En cuanto al tesón de Atenas en los últimos años, tan trágicos, de la guerra del Peloponeso, baste citar las nobles líneas de Tucídides en el pasaje mismo en que, a pesar de todo, condena la política de los atenienses después de la muerte de Pericles (II, 65). “A pesar de su desastre en Sicilia, de las pérdidas que sufrieron de todo su ejército y de la mayor parte

de su armada, y a pesar de que en la ciudad misma no hubo más que disensiones, los atenienses, durante tres años resistieron, no sólo a sus antiguos enemigos, sino también a los sicilianos que se sumaron a ellos, a sus propios aliados, que en su mayoría les habían abandonado, y finalmente a Ciro, hijo del Gran Rey, que había sumado sus fuerzas a la coalición y daba dinero a los peloponesios para su marina. Y aunque no puede negarse que al fin cedieron, ello no fué antes de que hubiesen sucumbido a sus propias luchas interiores y se hubiesen derribado a sí mismos.”

El coro de ancianos, en los *Persas*, se lamenta de la ruina del poderío del Gran Rey. Ya nadie pagará tributo ni se arrodillará para recibir las órdenes reales. Se acabó la fuerza del *basileus* (vv. 584, 590). Y añade luego: “Ay, ni siquiera para las lenguas habrá freno. Porque un pueblo se siente desatado y habla libremente (λέλυται... ἐλεύθερα βάζειν) en cuanto no se halla sometido al yugo de la fuerza” (vv. 591-594) (*).

Como puede verse, del sentido de libertad política que es el fundamental, en cuanto toda libertad deriva del derecho imprescriptible que todo hombre tiene a usar a su antojo de su propia persona, se ha pasado naturalmente a la libertad de pensamiento, de lenguaje, de actitud y de conducta: el ἐλεύθερος debe comportarse como un hombre li-

(*) Acerca de la libertad de lenguaje (παρησία), cf. *Demócr.*, fr. 226 D. οἰκίον ἐλευθερίας παρησίῃ. y el pasaje del *Ion* de Eurípides citado más abajo, pág. 41, nota (*).

bre (*). El mismo adjetivo ἐλεύθερος, y más aún el de ἐλευθέρως formado sobre él, indican ese enriquecimiento de sentido. La evolución semántica sería interesante, pero demasiado larga de explicar (**). Únicamente quisiéramos, por medio de algunos ejemplos, demostrar cómo ese espíritu de libertad favoreció el espíritu de investigación e invención, entre los griegos del siglo v, en la misma medida en que favorecía también el mayor desarrollo de la personalidad.

(*) Este punto ha sido muy bien dilucidado por H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Iena-Leipzig, 1904, pp. 34-35. Según este autor, el establecimiento de la democracia tuvo por efecto asegurar a todos los ciudadanos el sentimiento de libertad que hasta entonces había sido privilegio de los nobles. Con ello, obligó al ciudadano a sentimientos de "nobleza": "El griego se sentía, en cuanto hombre libre, en contraste con el esclavo. Como tal, era independiente del destino, tenía menos a temer y a esperar; podía gozar en seguridad de sus propios bienes y, aparte de los dioses, no reconocía a ningún señor por encima de él... A partir de entonces, mostrarse dependiente del destino y preocupado por las ventajas materiales, era manifestar una alma servil; por el contrario, mostrarse superior a esas preocupaciones e intereses materiales, era manifestar un alma de hombre libre. Del mismo modo que, entre nosotros, la mezquindad en asuntos de dinero es una ofensa al "buen tono", porque en otro tiempo era señal de que se pertenecía a un rango inferior... Pero lo que nosotros tildamos de mercantilismo era tenido entre los griegos por comportamiento de esclavo... Ahora bien, en la medida en que ese tipo de hombre libre fué considerado por los filósofos salidos del pueblo como ideal universal del hombre, el ideal de la libertad interior fué desarrollándose en la ética griega... El que responde a las exigencias de ese ideal es un hombre libre y quien choca con ellas es un esclavo, aunque se siente en un trono real y aunque el otro sea vendido como esclavo en el mercado... La razón última de esas metáforas (libre o esclavo) es el hecho de que toda dependencia y toda mezquindad se consideraba propia del estado servil, mientras que toda independencia y toda amplitud de conducta se consideraba propia del estado de hombre libre".

(**) Del mismo modo que la del sustantivo ἐλευθεριότης derivado de ἐλευθέρως. Limitémonos a decir que si Platón, *República*, III, 402 c 2, la usa todavía (al lado de ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία), en sentido lato de "virtud ὑποία del ἐλεύθερος" ya en *Teeteto*, 144 d 3, la confina al sentido de "liberalidad" en asuntos de dinero, acepción restringida que figura ya como única en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1, 1119 b 22 y ss. Pero obsérvese que en el pasaje antes citado del *Teeteto* Platón precisa el sentido por medio de un complemento: ἢ τῶν χρημάτων ἐλευθεριότης (al igual que Jenofonte, *Banquete*, IV, 15, ἐλευθέρως εἰς χρήματα), mientras que Aristóteles usa el adjetivo y el sustantivo en igual sentido restrictivo, de un modo absoluto.

Así ocurre, en primer lugar, en el arte más importante de la época, o sea la tragedia ática. La primera obra que conservamos de Esquilo, las *Suplicantes* (493-490), es apenas un drama cuyos personajes viven y se mueven: mejor podría comparársela a un oratorio. Mucho mayor vigor se encuentra ya en los *Persas* (472), aunque, asimismo, los personajes tienen todavía mayor carácter de símbolos que de individualidades concretas. Y lo mismo cabe decir, por grandiosa que sea, de la figura de Eteocles, en los *Siete contra Tebas*: Eteocles es la resistencia, y como a tal nos conmueve, y no por los rasgos particulares que le caracterizan como individuo. Quien, por así decirlo, emancipó la personalidad de los héroes trágicos, fué Sófocles, cuyo primer éxito data de 468: Ajax, Edipo, Antígona, Tecmesse, Deyanira, Filoctetes, nos interesan en cuanto a individuos. Y esa liberación corre parejas con innovaciones técnicas. Sófocles introduce el tercer actor, aumenta de doce a quince el número de los coreutas, se desprende de la norma que exige que las tres piezas de una trilogía se refieran a una misma leyenda. Hacia la misma época, Agatarco inventa el arte de la perspectiva y este progreso técnico, apenas descubierto, se emplea en las decoraciones del teatro. Y lo que demuestra claramente la curiosidad y el ardor constantes de los griegos de la época, es que el viejo Esquilo, en su *Orestíada* (458), adopta las innovaciones de su rival: Agamenón, Clitemnestra, Casandra, Electra y Orestes son caracteres de una fuerza y una vida inolvidables.

En el arte de la escultura, cuya edad clásica empieza con las guerras médicas, se observa una liberación análoga: “Antes del año 500 — escribe Ch. Picardé (*) — habían aparecido algunos artistas muy notorios; pero sobre todo existían “talleres”, si no “escuelas”. El clasicismo de los dos grandes siglos de Grecia permite los más expresivos triunfos del individualismo”. Para manifestar el camino recorrido desde los tiempos de la batalla de Maratón hasta Fidias, aquel mismo autor publica (**), después de las estatuas de los frontones del Partenón, una figura de hombre tendido o herido, de un frontón de uno de los tesoros de Delfos, fechada entre 490 y 485.

Cambios de orden análogo se revelan en el arte de la música. Son de dos clases. En tiempo de Píndaro, y sin duda desde mucho antes, los griegos conocían tres escalas musicales, la enarmónica, la cromática y la diatónica, que procedían respectivamente por cuartos de tono, tercios de tono y semitonos. La escala enarmónica, de la cual apenas podemos en la actualidad formarnos idea (***), no permitía más que una melodía severa y grave, bastante monótona, sin inflexiones sensibles ni modulaciones apasionadas. Correspondía a la nobleza y a la pureza de líneas del estilo dórico. Era la música que convenía a la poesía sagrada, lo mismo que a las grandes obras pindáricas o a los coros trágicos. Se ajustaba perfecta-

(*) *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, t. II, fasc. I (1939), pp. 1-2.

(**) *Ob. cit.*, p. 522.

(***) Ciertas melodías de canto llano pueden, hasta cierto punto, comparársele.

mente al papel de consejeros morales que los poetas de la lírica coral, y después de ellos, los coros trágicos, solían atribuirse. Por esto, desde Frínico (hacia 500), esa escala era la única admitida en la música que sostenía los textos cantados por esos coros. La cromática, en cambio, se prestaba a una melodía sensible y apasionada, aquella que Platón llama “música azucarada” y a la que no regatea censuras (*). Para un antiguo, pasar de la escala enarmónica a la cromática era algo semejante a lo que puede ser para un moderno pasar de Bach a Schumann. Ahora bien, desde los tiempos de Eurípides, algunos músicos intentaron moderar la austeridad de la enarmónica en los coros aproximando sus intervalos al semitono, es decir, acercándola a la cromática (**). El último paso fué franqueado por el poeta trágico Agatón, en 410, al introducir el empleo de la cromática en el acompañamiento de los coros de tragedias.

La otra liberación es la siguiente. Todavía en tiempos de Píndaro, el canto vocal (¡al unísono!), la música de acompañamiento y los movimientos coreográficos constituían, en la lírica coral, un conjunto indisoluble (***). La música era muy sencilla y

(*) ἡ γλυκεῖα μοῦσα, Platón, *Leyes*, VII, 802 c 6; Aristóxenes, *Armonía*, p. 32, Marquard: τὸ βούλεσθαι γλυκαίνειν ἀεί. Véase también Platón, *Banquete*, 187 d-e, *República*, X, 607 a, ἡ ἡδυσμένη μοῦσα, y para la condenación de toda novedad en música, IV, 424 c: “No pueden cambiarse los modos de la música sin trastornar las leyes fundamentales del Estado”, con referencia a Damón (fr. 10, Diels-Kranz).

(**) Cf. E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, p. 6. Véanse también las protestas de la Música en Ferécraates ap. Plutarco, *De musica*, 1140 D.

(***) Cf. A. Croiset, *La poésie de Pindare*, París, 1880, pp. 71 y ss., 86 y ss.

una misma melodía se repetía en todas las estrofas y antiestrofas, variando únicamente en el épedo. Aquella música permanecía realmente en su rango de sirvienta. Lo que prevalecía era el canto. Éste, por lo demás, era obra del poeta mismo, que lo había compuesto juntamente con la letra, al igual que dirigía personalmente las evoluciones del coro. Quien triunfaba era pues el poeta: ni siquiera se saben los nombres de los flautistas o citaristas profesionales que con sus instrumentos acompañaron la ejecución de las odas pindáricas. Pero la música no tardó en salir de ese papel secundario. Ya en tiempos de Esquilo, su rival Pratinas protesta, en un hiporquema, contra las libertades que se han tomado los flautistas, destinados, por profesión, a acompañar el canto coral: “No son ellos quienes acompañan — dice —, sino el canto del coro el que pasa a ser un acompañamiento de las flautas” (*). Hacia mediados del siglo, la música se ha hecho bastante independiente — aunque sin dejar de fundarse, naturalmente, en un conjunto esencialmente vocal — para que se pueda construir en Atenas la primera sala de conciertos, el Odeón de Pericles. Más tarde, bajo la influencia de Timoteo, que fué amigo de Eurípides, y de Filoxeno, la música se convirtió en un arte casi enteramente autónomo y que apasionaba a los atenienses. Hacia la misma época, el coro, por lo menos en las tragedias, tiende a ceder el paso a puros intermedios de música y danza. Así parece que ocurría

(*) Cf. fr. 1 Edmonds (*Lyra graeca*, col. Loeb, III, p. 50).

en las *Ecclesiazusai* (392?) y el *Pluto* (388), de Aristófanes (*). En las comedias de Menandro el coro ha desaparecido, y ha sido sustituido por danzas o pantomimas acompañadas de música.

Análogo progreso cabría encontrar en otros géneros. Por ejemplo en la prosa, en la que, desde el período gorgiano cristalizado en la estructura antitética en que todos los miembros de la frase, grandes y pequeños, se corresponden rigurosamente, se pasa en pocos años (**) al estilo infinitamente más flexible de los primeros diálogos de Platón, donde parece oírse hablar a la buena sociedad ateniense. Por ejemplo, por fin, en la Medicina, donde, al lado de la Medicina clerical cuyo triunfo será el establecimiento del culto y de los “milagros” de Esculapio a partir de los últimos años del siglo v, se ve aparecer una Medicina laica independiente de toda superstición, y únicamente fundada en la experiencia y el razonamiento que, ya a fines del siglo v, desemboca en esta declaración del autor del *Mal sagrado* (capítulo 1): “Esta enfermedad no me parece tener nada más divino que las demás, ni más sagrado; del mismo modo que todas las demás enfermedades tienen un origen natural a partir del cual nacen, ésta tiene también un origen natural y una causa ocasional”.

(*) Cf. G. Murray, *Aristophanes*, Oxford, 1933, p. 183.

(**) Cuando Gorgias estuvo por primera vez en Atenas, en 427, era ya un hombre de cierta edad. Sus *logoi* pueden, pues, remontarse al tercer cuarto del siglo v. Los primeros diálogos de Platón, el *Íón*, el *Alcibíades I*, los dos *Hippias*, el *Protágoras*, son probablemente anteriores a la muerte de Sócrates (399) y pueden haber sido escritos entre 403 y 400. Resulta pues, como máximo, un intervalo de 40 a 50 años.

II

CRÍTICA FILOSÓFICA DE LA IDEA DE LIBERTAD

En la “prosopopeya de las leyes” del *Critón*, la base de la argumentación es que la ley es una especie de contrato entre la comunidad cívica (τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, 50 a 8) y el individuo (*). Al llegar a la edad viril y una vez enterado de la vida pública y de las leyes, el ciudadano ateniense puede muy bien, si esa vida y esas leyes no le convienen, ir a establecerse en otra parte llevando consigo todos sus bienes (51 d 1 y ss.). Sócrates no hizo nada de eso. Vivió siempre en Atenas y demostró así que las leyes y el régimen político atenienses eran de su agrado. Por consiguiente se ligó a sí mismo y ahora no le es posible violar aquel acuerdo huyendo del Ática (52 b 53 a).

Ahora bien, en ese célebre pasaje hay una frase muy notable. Sócrates, se dice, se lo debe todo a las leyes de la ciudad: ellas son las que le engen-

(*) Cf. 50 c 5: ὁ Σώκρατες, ἢ καὶ ταῦτα ὁμολόγητο ἡμῖν τε καὶ σοί... 51 e 3: ἤδη φαμεν τοῦτον ὁμολογημένοι ἔργῳ ἡμῖν ἃ ἂν ἡμεῖς κελεύομεν ποιήσῃν ταῦτα. 52 d 2: παρὰ τὰς συνθήκας τε καὶ τὰς ὁμολογίας καθ' ἃς ἡμῖν συνέθετο πολιτεύεσθαι. 54 d 4: φάσκοντές σε ὁμολογημένοι πολιτεύεσθαι καθ' ἡμᾶς ἔργῳ; ἀλλ' οὐ λόγῳ. 52 d 9: ἄλλο τι οὖν ἢ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ὁμολογίας παραβαίνεις. 53 a 5: νῦν δὲ οὐκ ἐμμένεις τοῖς ὁμολογημένοις.

draron, en el sentido de que nació de un matrimonio legítimo consagrado por la ley, y ellas le criaron y educaron, en cuanto prescribieron a su padre la obligación de instruirle en la música y en la gimnasia. Eran, pues, como Sócrates lo reconoce, unas leyes buenas. “Ahora bien, si nosotras somos quienes te trajimos al mundo, te criamos y te educamos (50 e 2, cf. 51 c 8), ¿acaso puedes pretender que no eres nuestro (ἡμέτερος), que no eres nuestro vástago y nuestro esclavo (ἐκγονος καὶ δοῦλος), tú y tus descendientes?”

La frase, ciertamente, no deja de ser curiosa. El ciudadano es un hombre libre en cuanto no obedece a otro hombre. Pero es esclavo de la ley. La ciudad le ha hecho libre garantizándole las libertades políticas que más arriba hemos definido: pero esa misma ciudad le considera su esclavo, ya que a ella pertenece por entero. Así es, en efecto, en virtud de un contrato. La ciudad propone las leyes a la asamblea, y cada ciudadano es libre de aceptarlas o de discutir las (*); si no las discute, queda atado por ellas. Lo cual equivale, en definitiva, a decir que el ciudadano es esclavo en la misma medida que es libre. La libertad, para él, implica tomar parte en la vida política. Si participa en la política, él es quien hace las leyes. Por consiguiente, cuando obedece a la ley no hace más que obedecer a sus propios derechos, o dicho de otro modo, a sí mismo.

(*) πείθειν, 52 a 3. Literalmente: “persuadir” a la Asamblea, por medio de un discurso, de que rechace la proposición. Ése es todo el oficio del orador público.

Ya se comprende cuáles son las consecuencias de semejante concepción. Ante todo, no hay verdadera libertad sin participación en el gobierno (*), lo cual lleva consigo una obligación: el ciudadano debe hacerse responsable (**). Además, una vez votada la ley — y el ciudadano ha tenido el derecho y la posibilidad de oponerse a su votación — hay que obedecerla sin restricción. En una palabra, la libertad política obliga a una disciplina del espíritu y de las costumbres. El gobierno del pueblo por el pueblo supone una educación que haría a todos los ciudadanos conscientes de sus propios actos.

Éste es, en verdad, todo el problema de la libertad griega. En el célebre pasaje de la *República* (VIII, 555 b y ss.), los excesos de la libertad conducen a la ἀναρχία, es decir a un estado donde no hay autoridad y, por consiguiente, todos los partidos se desgarran mutuamente. La anarquía a su vez conduce a la tiranía. Bajo esta forma, el punto de vista teórico de Platón no responde por completo a la realidad de los hechos en Grecia. Pero no deja de ser interesante ver lo que los griegos pensaron respecto a los peligros de la libertad y cómo Platón llegó a construir su teoría de la sucesión de las constituciones (timocracia → oligarquía → democracia → tiranía).

No es exacto que las tiranías del siglo VII nacie-

(*) En Atenas, esa participación no admite intermediarios: no hay diputados, por lo menos en la Asamblea y en los tribunales.

(**) Si hemos de creer a Aristóteles, *Constitución de Atenas*, VIII, 5, Solón castigó con la privación de derechos políticos a aquellos que, en caso de conflicto en la ciudad, no hubieran tomado las armas por uno u otro partido.

ran de los excesos del régimen democrático: en efecto, entonces no había democracias sino únicamente oligarquías. En realidad, las tiranías de aquella época no siguieron al gobierno popular, sino que le precedieron. Lo que sí es cierto es que las tiranías se establecieron con la ayuda del *demos*. Éste, al adquirir poco a poco conciencia de sus derechos e intentar liberarse del yugo de los grandes señores, se aliaba a uno de ellos para combatir a los demás: el oligarca así convertido en “protector” del pueblo (*) no tardaba en constituirse en tirano. Además, como la tiranía era de origen popular, generalmente se mantenía, por lo menos al principio, favorable al *demos* y hostil a los oligarcas. En este sentido Aristóteles puede escribir (*Pol.*, E 10, 1310 b 15, cf. 5, 1305 a 9): “Casi todos los tiranos empezaron por ser jefes del partido popular que se aseguraron la confianza del pueblo atacando a los notables”; y cita el caso de Panecio de Leontini (608 a. de J.), de Cipselo de Corinto (655 a. de J.) y de Pisístrato de Atenas (561 a. de J.). Y en otro pasaje dice más explícitamente (E 5, 1305 a 21): “Todos esos protectores del pueblo (προστάται τοῦ δήμου) no se elevaron a la tiranía hasta después de haber logrado la confianza del pueblo. Y adquirieron esa confianza porque se veía que odiaban a los ricos: así Pisístrato

(*) προστάς τις τοῦ δήμου, Herodoto, III, 82; Cf. Platón, *República*, VIII, 565 d 1, δῆλον ὅτι, ὅτανπερ φύηται τύραννος, ἐκ προστατικῆς οἰζῆς... ἐκβλαστάνει. Herodoto y Platón piensan en el caso de Pisístrato, que es clásico en Atenas. Por lo demás, este caso difiere en parte del de los tiranos del siglo VII. La tiranía de Pisístrato (561-510) vino después del establecimiento de una primera forma de régimen democrático, por Solón, en 592 (*ecclesia*, *boule*, tribunales populares).

llegó a ser tirano en Atenas cuando hubo formado un partido contra los propietarios del llano, y Teágenes lo fué en Mégara (625 a. de J.) cuando después de haber capturado todo el ganado de los grandes propietarios que estaba paciendo junto al río, hubo degollado a todas las reses”. Lo que también es cierto, es que la tiranía es el término de un período de discordias (στᾶσεις) y de asesinatos (φόνοι). Esos dos rasgos fueron observados ya en el siglo v por los primeros escritores políticos de Grecia (*).

Veamos ante todo a Herodoto. En la discusión más arriba citada entre Otanes, Megabizo y Darío (Her., III, 80-82), Megabizo critica el gobierno popular desde el punto de vista del régimen oligárquico, del cual se ha erigido en campeón. Nada más necio, dice, ni más insolente que la masa, y sería una locura pasar de la *hybris* de un tirano a la *hybris*, mucho peor, de un populacho desenfrenado. El primero, por lo menos, sabe lo que hace, mientras que el segundo ni siquiera lo sabe. Y ¿cómo podría saberlo, si no ha recibido ninguna instrucción, ni tiene idea ninguna del bien, y se lanza a la política como un torrente, sin reflexionar (ἄνευ νόου)? (III, 81). Esa crítica es muy poco original. No hace más que expresar el desdén, común a todos los oligarcas, por la masa popular. Teognis (fines del siglo VII) ya había escrito (vv. 53 y ss.): “Sin duda, Cirno, esta ciudad se sostiene todavía, pero ¡qué diferencia en quienes la habitan! Esos miserables, en otro tiem-

(*) Acerca de la literatura política en Atenas durante el siglo v, cf. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, I, pp. 169 y ss.

po, no conocían ni tribunales ni leyes. Cubierto el flanco por raídas pieles de cabra, pacían fuera de la ciudad como ciervos y ahora, ¡oh hijo de Polipais!, ellos son los “hombres de bien”, y aquellos que en otro tiempo gozaban de prestigio hoy no son nadie”. Más interesante es lo que dice Darío (Her., III, 82), en favor de la monarquía. El gobierno de uno solo es el mejor no ya por sí mismo, sino también porque a él conducen fatalmente las dos otras formas políticas. La oligarquía engendra forzosamente violentas enemistades entre los privilegiados que la componen; de esas enemistades nacen discordias (στάσεις), de esas discordias, asesinatos (φόνοι) y esos asesinatos conducen a la monarquía (*). En el gobierno popular, los antiguos oligarcas, que han pasado a ser los réprobos (κακοί) se entienden entre sí para conspirar contra la república (οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιεῦσι). Y así sucede hasta que un hombre se constituye en protector del pueblo. Este hombre se convierte en objeto de la admiración popular y es proclamado monarca. Pero a él le debe el pueblo la libertad: “Puesto que hemos sido liberados gracias a un solo hombre (ἡμέας ἐλευθερωθέντας διὰ ἓνα ἄνδρα), nuestras preferencias deben ser por un régimen de esta clase (monárquico)”.

Se ha observado ya desde hace mucho tiempo (**) que la serie de acontecimientos: “desórdenes, asesi-

(*) Aristóteles, *Pol.*, E 10, 1316 a 35 y ss., cita cierto número de casos en los que se pasó de la oligarquía a la tiranía: la mayor parte de las antiguas oligarquías de Sicilia, dice, se trocaron en tiranías, así, por ejemplo, en Leontini, Gela y Regio.

(**) Cf. W. Nestle, *Philologus*, 1911, pp. 253 y ss.

uatos, monarquía” (*), se halla ya en Teognis a fines del siglo VII (vv. 43 y ss.): Los “buenos”, dice el poeta, no han arruinado jamás ninguna ciudad. Pero cuando los “malos” se ponen a ser insolentes (ὕβριζειν), a corromper al pueblo, a dictar fallos injustos en favor de éste (***) y todo ello porque aspiran a la fortuna y al poder, la tranquilidad de la ciudad ha llegado a su fin: realmente, aunque la ciudad parezca estar en paz, todo se ha perdido desde el día en que los “malos” quieren enriquecerse a expensas de la cosa pública (δημοσίῳ σὺν κακῷ). De ahí en efecto nacen las discordias (στάσεις), corre la sangre por la ciudad (καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν) y así se llega a la tiranía (μοῦναρχοί θ’). Ese cuadro corresponde a la génesis de las tiranías del siglo VII, vista por un oligarca. Los “buenos” son las personas bien situadas. Los “malos” son aquellos oligarcas que, para alcanzar el poder, halagan al *demos*. De ello resultan luchas intestinas y finalmente la tiranía.

Herodoto repite la misma fórmula “desórdenes, asesinatos, monarquía”, pero la aplica, esta vez, al tránsito de la oligarquía a la tiranía, considerando a esta última como un bien, en cuanto pone término a las rivalidades entre oligarcas. No se habla aquí de lucha entre oligarcas y el partido popular. Pero a pesar de esa diferencia, es muy posible que,

(*) Teognis y los autores del siglo V emplean todavía indistintamente *μοναρχία* por monarquía y tiranía. La distinción no empieza hasta el siglo IV. Cf. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, I, p. 181, n. 85 y Aristóteles, *Pol.*, E 10, 1310 b 1 y ss.

(**) Tal es el verdadero sentido de *δικας τ’ἀδίκουσι δίδωσιν*, v. 45. Los *ἄδικοι* son aquí el pueblo. Cf. la historia de Deíoces en Herodoto, I, 96 y ss.

como apunta Nestle (*), Herodoto haya tomado ese rasgo de Teognis.

Lo que dice a continuación se refiere de un modo muy preciso al caso de Pisístrato (**). La democracia existe (δήμου ἄρχοντος). Los “malos” — que ahora son los oligarcas — conspiran contra la república (τὰ κοινά). Ellos, que antes se detestaban, cuando el poder estaba en sus manos, ahora mantienen entre sí amistades sólidas (φίλια: δ' ἰσχυραί) y secretas (συγκύψαντες) (***). De hecho, se sabe que apenas establecida la constitución de Solón, los nobles, considerando que no se les hacían bastantes concesiones, comenzaron los trastornos a que Pisístrato hubo de poner fin. Un hombre surgió entonces para proteger al pueblo (προστάς τις τοῦ δήμου): lo logró y se proclamó tirano.

La descripción, en su conjunto, es exacta. Pero conviene observar que no presenta las cosas, en modo alguno, como lo hará Platón. El tirano no resulta de los excesos de la libertad; más bien es él quien liberta al *demos* (****).

Hacia el final de la vida de Herodoto (que murió entre 430 y 424), durante los primeros tiempos de

(*) *Philologus*, l. c., p. 255.

(**) Herodoto, I, 59 y ss., se extiende acerca de este caso.

(***) Es posible que Herodoto aluda aquí a la formación de las “*hetairías*” oligárquicas en la Atenas de su época; también es posible que ese elogio de la monarquía, de un monarca a quien el pueblo debe su libertad, se inspire más o menos en el ejemplo de Pericles, bajo el cual la democracia fué, de hecho, ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή (Tucídides, II, 65). En todo caso la designación de los oligarcas como *κακοί* parece proceder de un libelo de tendencia anti-oligárquica.

(****) ἑλευθερωθέντας διὰ ἑνα ἀνδρα. Esto puede aplicarse a Ciro, cf. Aristóteles, *Pol.*, E 10, 1310 b 8 οἱ δ' ἑλευθερώσαντες, ὥσπερ Κύρος, pero también conviene a Pisístrato.

la guerra del Peloponeso, se encuentra, en un breve tratado político del que Jámblico (*) nos ha conservado fragmentos, una teoría de la génesis de la tiranía que se aproxima a la tesis de Platón (**): “(12) La tiranía, ese mal tan grande y tan funesto, no tiene otra causa sino el abandono de las leyes (*anomia*). Hay quienes creen, equivocadamente, que el establecimiento de la tiranía tiene un origen distinto, y que los hombres que pierden la libertad no son personalmente responsables de esa pérdida, sino que sufrieron la coacción del tirano, una vez éste hubo ocupado el poder; esta opinión no es correcta (13). En efecto, es una locura creer que pueda surgir un rey o un tirano por una razón que no sea el abandono de las leyes y las ambiciones desenfrenadas (ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας). De hecho, eso sólo ocurre cuando la ciudad entera se inclina hacia el mal, ya que no es posible que los hombres vivan sin ley ni justicia (14). Así, pues, cuando esas dos cosas, la ley y la justicia, son abandonadas por el pueblo, la vigilancia y la salvaguardia de ellas pasan a las manos de un solo hombre; y, en realidad, ¿cómo podría llegarse al poder de uno solo si antes no se hubiera eliminado la ley que defendía los intereses del pueblo? (15). Ese hombre que abolirá la justicia y suprimirá la ley común y útil al pueblo, deberá tener un corazón de hierro, ya que, solo contra la multitud, deberá arrebatarse al pueblo la ley y

(*) En el *Protréptico*.

(**) Anonym. Jamblich, fr. 7, 12 y ss. = *Vorsokratiker*, II, p. 404, 16 y ss. Diels-Kranz.

como apunta Nestle (*), Herodoto haya tomado ese rasgo de Teognis.

Lo que dice a continuación se refiere de un modo muy preciso al caso de Pisístrato (**). La democracia existe (δήμου ἄρχοντος). Los “malos” — que ahora son los oligarcas — conspiran contra la república (τὰ κοινά). Ellos, que antes se detestaban, cuando el poder estaba en sus manos, ahora mantienen entre sí amistades sólidas (φίλιαι δ' ἰσχυραί) y secretas (συγκύβαντες) (***). De hecho, se sabe que apenas establecida la constitución de Solón, los nobles, considerando que no se les hacían bastantes concesiones, comenzaron los trastornos a que Pisístrato hubo de poner fin. Un hombre surgió entonces para proteger al pueblo (προστάς τις τοῦ δήμου): lo logró y se proclamó tirano.

Le descripción, en su conjunto, es exacta. Pero conviene observar que no presenta las cosas, en modo alguno, como lo hará Platón. El tirano no resulta de los excesos de la libertad; más bien es él quien liberta al *demos* (****).

Hacia el final de la vida de Herodoto (que murió entre 430 y 424), durante los primeros tiempos de

(*) *Philologus*, l. c., p. 255.

(**) Herodoto, I, 59 y ss., se extiende acerca de este caso.

(***) Es posible que Herodoto aluda aquí a la formación de las “hetairías” oligárquicas en la Atenas de su época; también es posible que ese elogio de la monarquía, de un monarca a quien el pueblo debe su libertad, se inspire más o menos en el ejemplo de Pericles, bajo el cual la democracia fué, de hecho, ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή (Tucídides, II, 65). En todo caso la designación de los oligarcas como κακοί parece proceder de un libelo de tendencia antioligárquica.

(****) Ἐλευθερωθέντας διὰ ἕνα ἄνδρα. Esto puede aplicarse a Ciro, cf. Aristóteles, *Pol.*, E 10, 1310 b 8 οἱ δ' ἔλευθερώσαντες, ὡσπερ Κῆρος, pero también conviene a Pisístrato.

la guerra del Peloponeso, se encuentra, en un breve tratado político del que Jámblico (*) nos ha conservado fragmentos, una teoría de la génesis de la tiranía que se aproxima a la tesis de Platón (**): “(12) La tiranía, ese mal tan grande y tan funesto, no tiene otra causa sino el abandono de las leyes (*anomia*). Hay quienes creen, equivocadamente, que el establecimiento de la tiranía tiene un origen distinto, y que los hombres que pierden la libertad no son personalmente responsables de esa pérdida, sino que sufrieron la coacción del tirano, una vez éste hubo ocupado el poder; esta opinión no es correcta (13). En efecto, es una locura creer que pueda surgir un rey o un tirano por una razón que no sea el abandono de las leyes y las ambiciones desenfrenadas (ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας). De hecho, eso sólo ocurre cuando la ciudad entera se inclina hacia el mal, ya que no es posible que los hombres vivan sin ley ni justicia (14). Así, pues, cuando esas dos cosas, la ley y la justicia, son abandonadas por el pueblo, la vigilancia y la salvaguardia de ellas pasan a las manos de un solo hombre; y, en realidad, ¿cómo podría llegarse al poder de uno solo si antes no se hubiera eliminado la ley que defendía los intereses del pueblo? (15). Ese hombre que abolirá la justicia y suprimirá la ley común y útil al pueblo, deberá tener un corazón de hierro, ya que, solo contra la multitud, deberá arrebatar al pueblo la ley y

(*) En el *Protréptico*.

(**) Anonym. Jamblichi, fr. 7, 12 y ss. = *Vorsokratiker*, II, p. 404, 16 y ss. Diels-Kranz.

la justicia (16). Si no fuera más que un ser carnal semejante a los demás, no podría lograr su propósito, pero su poder monárquico consistiría en restablecer la antigua constitución" (*).

Esta vez, la tiranía se nos muestra como el resultado de la corrupción de la libertad democrática. Por exceso de libertad, el pueblo llega a la *anomia*, es decir a un estado de cosas en el que se dejan de respetar las leyes. Y entonces reina también otro mal, la *pleonexía*, es decir, que los individuos en la ciudad, al no estar retenidos por nada, se dejan llevar por el deseo, innato en todos nosotros, de poseer cada vez más. En una palabra, el interés privado se sobrepone al interés general, y de ello se siguen necesariamente discordias. Todo el mundo se inclina hacia el mal; no hay ley ni justicia; y como no puede vivirse sin gobierno, es necesario que aparezca un hombre que asuma el mando: este hombre será el tirano. De donde resulta que la tiranía es el término inevitable de los excesos de la libertad. Esta conclusión, sin duda debida a un partidario de la oligarquía, anuncia ya la doctrina de Platón.

Los excesos de la libertad fueron admirablemente descritos por Tucídides en su resumen de los acontecimientos que siguieron a la muerte de Pericles (II, 65) (**): "Pericles decía a los atenienses que, si no se alborotaban, si prestaban atención a la flota, si, en la guerra, se abstenían de conquistas, y final-

(*) El final de este pasaje no es seguro en el texto.

(**) Las citas se hacen en gran parte según la traducción, a menudo excelente, de Ambroise Firmin-Didot, París, 1833.

mente si no exponían su ciudad a los peligros, acabarían ganando. Pero los atenienses hicieron todo lo contrario. Incluso en las cosas que parecían ajenas a la guerra, administraban según sus ambiciones individuales y sus intereses particulares (κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη) en su propio detrimento y el de sus aliados. El resultado de esas empresas no procuraba honor y provecho más que a los particulares, mientras que los reveses perjudicaban al estado en vistas a la guerra. Los sucesores de Pericles, más iguales entre ellos (*), y aspirando todos al primer puesto, empezaron a relajar la administración pública según el capricho del pueblo. De ello resultó que, como suele suceder en un Estado vasto y poderoso, se cometieron muchos errores, entre otros, la expedición marítima a Sicilia. En este caso el error consistió, más que en atacar a los sicilianos, en que los mismos que enviaron el ejército a aquella isla, lejos de pensar en abastecerle después que hubo marchado, únicamente se ocuparon de sus propias querellas por la jefatura del pueblo: desde entonces, no sólo no se interesaban apenas por lo que concernía al ejército, sino que, en lo relativo a la ciudad, empezaron a entregarse a luchas intestinas". Esas discordias interiores (**), y no los enemigos exteriores, fueron la causa principal de que Atenas, al fin, sucumbiera.

(*) De lo que había sido Pericles, que dominaba a todos los demás.

(**) ἐν στάσει ὄντες..., αὐτοὶ ἐν σφίσι κατὰ τὰς ἰδίας διαφορὰς περιπεσόντες.

No puede decirse que el régimen de los Treinta Tiranos saliera directamente de los abusos de la democracia ateniense. Fué un régimen impuesto por el extranjero y representó en Atenas el partido "colaboracionista". Inmediatamente suscitó una resistencia activa, que acabó por imponerse. Los excesos de la libertad tuvieron para Atenas las consecuencias más funestas, en cuanto le hicieron perder la guerra, pero no la condujeron a la tiranía. El ejemplo en que Platón pudo inspirarse para explicar la tiranía como un resultado de la democracia, no fué el de su patria, sino el de Dionisio I, tirano de Siracusa (405-367), a quien Platón conoció personalmente.

Veamos pues lo que dice Platón. Después de haber analizado, en los libros II a VII de la *República* (*), la organización de la ciudad justa, describe como contrapartida, en los libros VIII-IX, las constituciones injustas y sus tipos individuales, desde el régimen que menos se aleja de la ciudad justa, o sea la timocracia, hasta el que se aleja más, o sea la tiranía (VIII, 545 c - IX, 576 b). En esa descripción Platón reanuda y amplía el método indicado ya por Herodoto en el discurso que éste pone en boca de Darío (III, 82), en el sentido que deduce uno de otros esos regímenes cada vez peores: el régimen de la ciudad justa se consideraba el mejor porque en él el poder residía en los filósofos (τὸν μὲν δὴ τῆ ἀριστοκρατία ὅμοιον διεληλύθαμεν ἤδη, 544 e 7); la corrup-

(*) Resumidos al principio del libro VIII, 543 a-c.

ción de esta *aristocracia* dará nacimiento a la *timocracia*, en la que los dirigentes aspiran al honor (ἡ φιλότιμος πολιτεία, 545 b 5, cf. 545 a 2); de la timocracia saldrá la *oligarquía*, en la que los dirigentes no tienden más que a la riqueza; de la oligarquía, la *democracia*, y de ésta, finalmente, la *tiranía*. Aquí nos interesan las últimas etapas de esa evolución.

Los orígenes de la democracia, según los ve Platón, corresponden a los hechos más arriba referidos: la democracia se establece cuando el *demos*, que es pobre, se da cuenta de que los grandes señores no deben su riqueza más que a la cobardía de los pobres (κακία τῆ σφετέρῃ πλουτεῖν τοὺς τοιούτους, 556 d 6). El pueblo entonces se rebela, triunfa de los ricos “alimentados a la sombra y cargados de una grasa excesiva” (556 d 4), da muerte o destierra al mayor número de ellos y comparte por igual (ἐξ ἴσου) con aquellos que quedan el gobierno y las magistraturas, que, a partir de entonces, se confieren por sorteo (557 a).

Ese régimen es esencialmente el de la libertad: “¿No es verdad que al principio el hombre es libre en semejante Estado y que por todas partes reinan la libertad, la franqueza (*) y la licencia de vivir como cada uno quiera?” (**). En apariencia, esa libertad es algo admirable. Bajo semejante régimen, cada uno vive como le acomoda, y nada es tan variado como

(*) παρρησία. Cf. Eurípides, *Ión*, 671-672: ἐκ τῶν Ἀθηνῶν μ' ἡ τεκοῦσ' εἶη γυνή, || ὡς μοι γένηται μήτροθ' εὐπαρρησία.

(**) ἔξουσία... ποιεῖν ὅ τι τις βούλεται, 557 b 5, cf. Tucídides, II, 37, Aristóteles, *Pol.*, Z 10, 1317 b 12: τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις.

una ciudad democrática: es como una hermosa capa abigarrada (557 b-c) y no ya una constitución, sino una feria de constituciones (παντοπόλιον πολιτειῶν, 557 d 8). Nadie está obligado a mandar, aunque sea capaz de hacerlo; en cambio, se puede aspirar a todas las magistraturas o judicaturas, aunque la ley misma lo prohíba. ¿No es ello algo divino y delicioso? (557 e - 558 a). Por todas partes reinan la indulgencia y la amplitud de miras: nadie se pregunta por medio de qué estudios el gobernante se ha preparado a la política; le basta con proclamarse amigo del pueblo para verse colmado de honores (558 b-c). En conclusión, ese agradable régimen de la democracia es, en verdad, una anarquía (πολιτεία ἄναρχος) que dispensa indiferentemente la igualdad a lo desigual y a lo igual (558 c 4-6).

Ahora bien, ¿por qué se pasa de la democracia a la tiranía? Por la misma especie de enfermedad que produce la ruina de todos los regímenes: el exceso en el bien que caracteriza a éste. La democracia tiende a la libertad, que es sin duda un bien, pero ese bien, lo ama con un amor insaciable (ἀπληστία), sin preocuparse de nada más (562 b-c). Así, “cuando un Estado democrático, sediento de libertad, tiene a su frente a malos coperos, pierde el sentido de la medida y se embriaga de libertad sin mezcla; entonces, si los que gobiernan no se muestran extremadamente acomodaticios y no le conceden una libertad completa, los acusa y los castiga como a criminales y oligarcas” (562 c-d). El mundo está vuelto del revés. Los que obedecen a los magistrados se oyen

motejar de esclavos voluntarios (*) y de hombres sin carácter. Lo mismo en la vida particular que en la vida pública, sólo se alaba y honra a los gobernantes que parecen gobernados, y a los gobernados que parecen gobernantes. En una palabra, la anarquía reina en todas partes (562 d-e). El hijo es el igual del padre; el meteco es el igual del ciudadano, el alumno se equipara al maestro, el joven al viejo, el esclavo al hombre libre, la mujer al marido, y el animal al hombre (562 e - 563 d). Y en esa sombría susceptibilidad ante todo cuanto pudiera parecerse a la esclavitud, y en esa repugnancia a reconocer toda autoridad (ἵνα δὴ μηδαμῆ μηδεὶς αὐτοῖς ἦ δεσπότης), se llega a perder el respeto tanto a las leyes escritas como a las leyes no escritas (563 d).

Ahora bien, de ese extremo de la libertad surge precisamente el extremo de la esclavitud; porque, si todo exceso produce generalmente una reacción violenta, lo mismo en las estaciones del año que en las plantas o en los cuerpos, ello es todavía más cierto en los regímenes políticos (563 e - 564 b). ¿Cómo se efectúa ese paso? El Estado democrático comprende tres clases: los que nada poseen, virulenta turba donde se reclutan los agitadores que asumen casi exclusivamente el mando (τὸ προεστὸς τῆς δημοκρατίας, 564 d 9); las personas naturalmente ordenadas, que componen la clase restringida de los ricos (564 a 6-7), y finalmente, el pueblo propiamente dicho, o sea el conjunto de los trabajadores aje-

(*) ἑθελοδοῦλοι: cf. el *ruere in servitutum* de Tácito.

nos a los negocios, que, una vez reunidos, constituye la clase más numerosa y más potente (565 a 1-3). Estos últimos, en el fondo, no se interesan directamente por la política. Hay que atraerles a la asamblea y el mejor medio de lograrlo es prometerles riquezas. Así lo hacen los agitadores. Para despojar legalmente a los ricos, necesitan un decreto de la asamblea; para obtener ese decreto, deslumbran a sus miembros con el espejuelo del reparto de los bienes de los ricos; y una vez obtenido el decreto, se guardan la parte más considerable y sólo distribuyen los restos (565 a 4-8). Sin embargo, como es natural, los ricos se defienden por medio de la palabra en la asamblea y por todos los demás medios de que disponen. Pero a partir de ese momento, hicieron lo que hicieron, pasan por revolucionarios: se les acusa de conspirar contra el pueblo y de aspirar a la oligarquía; de modo que, aunque al principio no hubieran sido oligarcas, acaban siéndolo realmente (565 b-c). Entonces viene la guerra civil: las denuncias y los procesos menudean (565 c 6-7).

Ha llegado la hora del tirano. El pueblo se busca un "protector" (ένα τινά ἀεὶ δῆμος εἴωθεν... προϊστάσθαι ἑαυτοῦ, 565, c 9-10). Ese protector, que nunca habla de otra cosa que de remisión de las deudas y de distribución de las tierras, se hace conceder plenos poderes por el pueblo, y después, lleva a los ricos ante los tribunales y les manda dar muerte o les destierra (565 e - 566 a). Como con estas medidas se ha creado enemigos mortales y teme por su vida, reclama del pueblo una guardia personal (566 a-b). Desde enton-

ces todo se acabó: los ricos que quedan no tienen otro recurso que huir, y el protector del pueblo es el único dueño, que rápidamente se convierte en un verdadero tirano (566 c-d).

Al principio, todo parece marchar maravillosamente para el pueblo. El tirano se deshace en sonrisas, multiplica las promesas, perdona las deudas y distribuye las tierras (566 d-e). Pero después, una vez ha librado al pueblo de los oligarcas y ha terminado en cierto modo su tarea de "protector" ¿cómo se mantendrá en el poder? Para justificar su existencia, para conservar su hegemonía sobre el pueblo, y asimismo para ocuparle e impedirle conspirar, no tiene otro recurso que estar continuamente suscitando guerras (566 e-567 b). Desde entonces, no tarda en hacerse odioso al pueblo, y la tiranía, que al principio no era cruel, acaba necesariamente por serlo. Fundada en la ilegalidad, no puede tolerar ninguna crítica. El tirano se ve obligado a suprimir a todo aquel que demuestre valentía, grandeza de alma, prudencia o simplemente fortuna. Sólo puede rodearse de una corte servil a la que desprecia, y de una guardia cada vez más numerosa, en la misma medida que aumenta el número de sus enemigos (567 b-568 d). Para mantener y pagar esa guardia se ve obligado, primeramente, a echar mano del tesoro sagrado. Pero cuando le faltarán esos fondos, se verá fatalmente llevado a exigir del pueblo impuestos cada vez más gravosos. De suerte que el pueblo, que sólo había llamado al tirano para librarse de los oligarcas, caerá en una esclavitud mucho peor

(568 d - 569 b). Y si quiere rebelarse se dará cuenta del error que cometió. “Hemos aquí, al parecer, llegados a lo que todo el mundo llama la tiranía; el pueblo, pretendiendo, como suele decirse, escapar del humo de la esclavitud al servicio de hombres libres, ha caído en el fuego del despotismo de los esclavos, y, a cambio de esa libertad extrema y desordenada, ha tomado la librea de la servidumbre más dura y más amarga, al hacerse esclavo de los esclavos” (569 b - 8 c 4) (*).

A pesar de las críticas de Aristóteles (*Pol.*, E 10, 1316 a 1 - b 27), esa descripción, prodigiosa por su inteligencia y su vigor, sigue todavía vigente. Sin duda no se ajusta de un modo absoluto a la realidad de los hechos tal como se produjeron en la misma Grecia. Como señala Aristóteles, los excesos de la democracia no conducen necesariamente a una tiranía; también dan lugar, e incluso más a menudo, a un régimen oligárquico (1316 a 24-25). Y por otra parte, toda revolución en un régimen oligárquico no conduce fatalmente a la democracia; el cambio puede hacerse hacia otras formas de constitución (1316 b 20-21). Parece, pues, que el edificio platónico es más bien una construcción del espíritu que un resultado de la experiencia.

Hechas estas reservas, no podemos por menos que admirar la penetración de Platón como filósofo político. La historia ha demostrado ampliamente que toda dictadura ilegal que se hubiese dado por pre-

(*) Esos esclavos, de los que el pueblo es esclavo, son los guardias de corps pagados por el tirano.

texto la defensa de los intereses populares ha terminado en la esclavitud del pueblo; que toda dictadura engendra de por sí la guerra; que toda dictadura implica una tiranía policíaca cada vez más cruel y finalmente que un régimen semejante, después de haber agotado los fondos públicos, se ve necesariamente obligado a expoliar los tesoros sagrados. Pero la historia demuestra también que esas dictaduras suelen suceder generalmente a períodos de perturbaciones sociales en las que la autoridad es impotente, nadie obedece a las leyes y los demagogos no gobiernan más que por decretos ilegales. Así, la ilegalidad de la tiranía nace de esa otra ilegalidad fundamental a la que conducen los excesos del gobierno popular. La tiranía sale de la anarquía. Si el mayor bien de la democracia es sin duda la libertad, ésta, a su vez, no tiene mejor garantía que el respeto a las leyes y la común preocupación por el interés público.

III

LA LIBERTAD INTERIOR DEL SABIO

En 338/337, algunas semanas después de la batalla de Queronea, las ciudades griegas firmaban un pacto de alianza con Filipo. En él juraban no hacer armas ni contra éste, naturalmente, ni contra ninguna de las ciudades signantes del pacto, y no intentar derribar ni la monarquía de Filipo y de sus sucesores ni los regímenes que cada una de las ciudades contratantes tuviera en el momento de firmar el pacto. Si una de ellas lo violase, perturbando la paz común, las otras le declararían la guerra, “conforme —decía el texto del juramento— a lo que me ha sido impuesto y a las órdenes del general en jefe”, es decir, el rey de Macedonia (*). Esta fecha memorable no sólo marca el fin de la autonomía de las ciudades griegas, sino que inaugura un período nuevo para la vida moral y espiritual del hombre de Occidente.

Hasta entonces, el hombre antiguo, en cuanto persona moral, se había definido esencialmente como miembro de una ciudad. El ciudadano, por naturaleza, era un ἐλεύθερος, en el sentido de que no obe-

(*) Dittenberger, *Syll. Inscr. Gr.*, 260.

decía a ningún otro hombre ni se hallaba al servicio de nadie (*). Sólo obedecía a la ley; y la ley, como hemos visto, es, en teoría, un pacto que el ciudadano contrae libremente con la ciudad. Por su parte, la ciudad también es libre. Por pequeña que la supongamos — pues la extensión de su territorio no modifica en nada sus derechos —, es dueña absoluta de sus actos, decide la paz y la guerra, cambia su constitución si así lo cree necesario, y se gobierna en total independencia. Pero a partir de la liga de Corinto, la ciudad deja de ser autónoma, para obedecer a un señor, el rey de Macedonia. Después de algunos intentos de rebelión, Atenas acabará por recibir una guarnición de soldados macedonios, y la gobernará uno u otro partido, de acuerdo con las órdenes de aquel rey.

Semejantes cambios, incluso en nuestros Estados modernos, pueden sacudir profundamente la conciencia moral. Pero el hombre moderno halla otros refugios: la religión, la filosofía, las investigaciones de orden puramente científico. El habitante de la Grecia clásica carecía de estos recursos. Para él el Estado lo era todo. Era una Iglesia, ya que la religión apenas se distinguía de la ciudad. El Estado le enseñaba la manera de vivir y le brindaba el más bello fin a que pudiera entregarse: servir a la patria. Todavía Platón, en la Academia, se propone formar futuros gobernantes y con ello no pretende otra cosa que trabajar para el bien de la ciudad. Lo único que

(*) Desde luego, se admite el hecho de la esclavitud, pero precisamente el esclavo no es una persona moral.

cambia es el método, pero no el objetivo. Isócrates, en su escuela, hace lo mismo. Cabe, pues, imaginar la grave significación que tuvo, para el hombre antiguo, la caída de la ciudad. Con ella se derrumbaba todo cuanto encuadraba su vida. Pocas veces la humanidad pensante se ha visto llamada a revisar sus valores y toda su concepción de la vida en una forma tan completa.

En circunstancias análogas, decíamos antes, el hombre moderno puede refugiarse en la religión, la filosofía o la ciencia. Precisamente en aquella época esos tres caminos empiezan a adquirir su autonomía. Son los tiempos en que, bajo la influencia del *Timeo*, de las *Leyes*, del *Epinomis*, del *περὶ Φιλοσοφίας* de Aristóteles, se funda la religión del Dios cósmico que por fin propone al hombre un objeto de adoración que pueda contentar a la vez las exigencias de su razón y de su corazón al tiempo que le muestra en el cielo y los astros divinos un objeto de contemplación que le embelesa y le libera de las miserias terrenales. Isócrates y Platón aspiraban a formar gobernantes; Aristóteles no se propone otro objeto que fomentar la ciencia. El Liceo es el primer establecimiento de la antigüedad del que puede afirmarse que no tenía otro objeto que la ciencia pura. Del Liceo la tradición pasará al Museo de Alejandría, y los trabajos de los críticos alejandrinos habrán de fijar la letra de los grandes textos del pasado y preparar los grandes descubrimientos del porvenir. Finalmente, aquélla es también la época en que la filosofía se convierte en un refugio. Epicuro, en 306, funda la

escuela del Jardín; Zenón, en 301, la del Pórtico. Una y otra aspiran a dar al hombre nuevos marcos, en sustitución del de la ciudad, ya desaparecido.

En la filosofía del Jardín, el medio nuevo en que el hombre se sentirá acogido y en que podrá desarrollarse a su gusto, será la familia de los "amigos". La amistad epicúrea no es únicamente el signo exterior que liga entre sí a los discípulos del maestro, sino el fundamento mismo de la sabiduría (*). El hombre debe tender a la serenidad (*ataraxia*); pero no puede alcanzar esa meta si no le sostienen, confortan y consuelan la presencia y el afecto de los "amigos". En la filosofía del Pórtico, el concepto de la ciudad se extiende hasta el universo. El sabio es ciudadano de la ciudad del mundo, en la que los movimientos regulares de los astros manifiestan un Orden y un Pensamiento. Una misma Alma y una misma Razón penetran a todos los seres del mundo; pero se manifiestan sobre todo en el hombre y en los dioses-astros, igualmente dotados de razón. El mundo es, pues, la verdadera ciudad, o si se quiere la verdadera familia, en la que el hombre está emparentado con los dioses. Desde entonces el hombre ya no está solo. Tampoco lo está en el seno de los pequeños grupos de amigos formados por los discípulos de Epicuro. Y, después de todo, tampoco lo está en la ciudad del mundo, ya que a cada momento puede volver en idea al lado de su familia divina.

Así los sabios de Atenas, en aquellos tiempos de

(*) Acerca de este punto, véase Festugière, *Epicure et ses disciples*, París, 1946, cap. III.

profunda miseria, aportaron al mundo una nueva concepción de la libertad. Hasta entonces Atenas había sido la campeona de la libertad: de la libertad del individuo en la ciudad, y de la libertad de la ciudad en Grecia. Cuando la libertad política hubo perecido, los filósofos de Atenas enseñaron que el sabio se mantiene libre si aprende a bastarse a sí mismo y a vivir de acuerdo con el orden del cosmos (*). Según la bella frase del historiador Hegesandro (**) “si todo lo demás es común a todos los griegos, sólo Atenas supo enseñar a los hombres el camino que conduce al cielo”.

Ahora, en lugar de perdernos en el detalle de las doctrinas, encarémonos con las realidades de la vida. Procuremos averiguar por qué esas morales helenísticas fueron realmente instrumentos de consuelo y de fuerza, y de dónde procede el hecho de que, a dife-

(*) Evidentemente hay que recordar, con H. Gomperz (*op. cit.*, p. 92) que ese ideal de libertad interior no fué desconocido de los filósofos anteriores a la época helenística. El ejemplo de la vida y sobre todo de la muerte de Sócrates ejerció en este sentido una influencia decisiva. Cf. su último adiós a los jueces, *Apología*, 41 d 1: “Al hombre de bien no le puede suceder ningún mal durante su vida ni después de su muerte, y su suerte no deja indiferentes a los dioses”, bellas palabras a las cuales corresponden las que terminan la *República*, antes del mito de Er el panfilio: “Hay pues que reconocer, respecto al hombre justo, que si está sujeto a la pobreza, a la enfermedad o a cualquier otro de esos estados que pasan por ser males, ello acaba resultando en su beneficio, ya sea mientras vive, ya sea después de su muerte; en efecto, los dioses no pueden olvidar a quien se esfuerza por ser justo y por llegar a ser, mediante la práctica de la virtud, tan parecido a la divinidad cuanto es posible a un hombre” (*República*, X, 613 a 5 - b 1). Sin embargo, no deja de ser cierto que el filósofo de la Grecia clásica, Sócrates o Platón, se proponía reformar la ciudad terrestre, y educar a los hombres que dirigiesen los negocios según el modelo de la Ciudad justa. El sabio helenístico ha renunciado a ese propósito y sólo piensa en salvar al individuo.

(**) *Ap. Ateneo*, VI, 250 f: τὰλλα πάντα εἶναι κοινὰ Ἑλλήνων, τὴν δ' ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀνθρώπου φέρουσαν ὁδὸν Ἀθηναίουσιν εἰδέναι μόνουσιν. Hegesandro de Delfos vivió hacia mediados del siglo II a. de J. C. Cf. *Jacoby ap. Pauli-Wissowa*, VII, 2600-2602.

rencia de los sistemas éticos de Platón y de Aristóteles que ya no nos dicen nada, los de Epicuro y de Zenón conserven todavía adeptos, tal vez inconscientes de pertenecer a sus sectas, pero que no por ello son menos auténticos epicúreos (en el verdadero sentido de la palabra) o auténticos estoicos.

Epicuro era un enfermo, Cleanto un aguador que trabajaba, por las noches, al servicio de una panadera, y Epicteto fué esclavo y luego vivió en el destierro. Epicuro y Zenón pertenecen a una época en que a cada paso se cernía sobre los hombres la amenaza del hambre y de la muerte. Epicuro fundó su escuela en 306 y murió en 270; Zenón fundó la suya en 301 y murió en 261. En ese lapso de 45 años, apenas una vida de hombre, Atenas cambió de manos siete veces; se sublevó otras tres y las tres rebeliones fueron ahogadas en sangre; soportó cinco asedios y fué tomada cinco veces; finalmente, durante esos 45 años, guarniciones macedonias dominaron el Pireo, los puertos del Ática y durante cinco años incluso la colina de las Musas en Atenas. Es verdaderamente una de aquellas épocas en las que se tiene el sentimiento de lo absurdo, y en las que se diría que sólo lo absurdo gobierna el mundo. Y, precisamente entonces, la noción de absurdo aparece por primera vez en la filosofía de la vida, bajo el nombre de *Tyche*, la fortuna o el azar, que la época helénica convierte en divinidad, y aun en única divinidad todopoderosa. Aquellos dos sistemas de moral se formaron, pues, en épocas de miseria y responden a la miseria del hombre moderno que, a su vez, em-

pieza a aparecer también por aquellos tiempos. El hombre moderno, es decir el hombre desencuadrado, el habitante de las grandes ciudades, perdido en medio de la multitud, convertido en un simple número en medio de una infinidad de seres humanos semejantes a él, que nada saben de él y de quienes él nada sabe. El hombre que se halla solo ante el peso de la vida, sin confidente, sin objetivo, sin razón de ser; que da vueltas como un animal hasta que muere y no se habla más de él.

Epicuro y Zenón aportaron a ese hombre unos métodos de vida feliz, cuya virtud, todavía hoy, está lejos de haberse agotado. Le enseñaron el medio de alcanzar la libertad interior. ¿En qué consiste, pues, su secreto?

Basta reflexionar un poco para darse cuenta de que los métodos para obtener la paz del alma no son muchos. Lo que perturba esa paz es el sufrimiento, y lo que causa el sufrimiento es el desacuerdo entre nuestros deseos y la realidad. En teoría, hay tres medios para eliminar ese desacuerdo: cambiar la realidad, en forma que corresponda a nuestros deseos; eliminar nuestros deseos; o transformarlos de tal suerte que se ajusten a lo real.

El primer método es evidentemente imposible, por lo menos al hombre. No podemos cambiar la realidad. A lo sumo podemos, por medio de danzas orgiásticas o de drogas, ponernos en un estado físico y psíquico tal que la realidad nos parezca distinta de lo que es. La antigüedad conoció las orgías de Dionisio (Eurípides, *Bacantes*), o de la Gran Madre.

Los modernos conocen las drogas. Pero esos métodos, entre otros inconvenientes, tienen el de que sus efectos son poco duraderos. La sabiduría es otra cosa completamente distinta.

Puesto que no se puede cambiar la realidad, queda el recurso de cambiar o, en un caso extremo, suprimir el deseo. Pero suprimir enteramente el deseo es, una vez más, algo imposible. Un ser que no tenga deseos será un ser que no tendrá ninguna forma de vida, un cadáver. Lo más que puede hacerse es distinguir entre los deseos, y no dar satisfacción más que a aquellos que no puedan desatenderse sin morir. ¿Cuáles son esos deseos incoercibles del ser viviente? “La carne grita: no tener hambre, no tener sed, no tener frío” (Epicuro). Únicamente consideraremos, pues, deseos necesarios y naturales aquellos que tienden a la simple conservación. Ahora bien, nada es más fácil que contentar semejantes deseos. Un puñado de habas secas, un poco de agua y una grosera capa (*) y he aquí al sabio — dice Epicuro — capaz de rivalizar en felicidad con el propio Zeus. Hemos mencionado a Epicuro; pero esa eliminación progresiva de los deseos, esa sabiduría que se propone lo que podríamos llamar el “ideal del mínimo” es común a todas las escuelas helenísticas en las que se busca la independencia del sabio: la escuela cínica, la epicúrea y la estoica. Es más, se encuentra

(*) El famoso *τριβων* de los filósofos. Cf. ya Sócrates: *Amipias*, *Connos*, fr. 1, Platón, *Protágoras*, 335 d, *Banquete*, 219 b. Capa, bordón y zurrón (*τριβων, βάκτρον, πήρα*), se convierten en el distintivo del sabio cínico. Cf. Diógenes Laercio, VI, 13 (*Antístenes*), 22-23 (*Diógenes*).

entre los Padres del desierto y entre innumerables ascetas cristianos, y más aún, es uno de los dogmas de la sabiduría oriental, y no sin razón se ha comparado a Buda con Diógenes y con Epicuro. En una palabra; aunque actualmente muy poco tenida en cuenta, ésa es una tendencia profundamente arraigada en el alma humana: millares de seres se han esforzado en apagar cuanto pudieran sus deseos, en la íntima persuasión de que para ellos resultaría un bien infinitamente más precioso la libertad interior, la paz del alma, ese estado que, según la frase de los antiguos, se asemeja a la superficie perfectamente lisa de un mar sin oleaje (*galenismos*).

Pero, ¿es eso todo? Tengo mis altramuces, mi vaso de agua y mi capa. He calmado, en hipótesis, todo vano deseo. ¿Soy feliz? ¡Ay!, queda todavía el temor. El temor a los dioses, el temor a la muerte, el temor al sufrimiento.

¡El temor a los dioses! Acaso parezca absurdo al hombre moderno, que ha dejado de ser un animal religioso. Pero basta con poseer alguna experiencia de la religión para saber con cuánta fuerza y hasta qué profundidad ese temor penetra en el alma. El hecho básico de la religión es el sentimiento del terror, y como de horror sagrado, que se experimenta al contacto, o incluso a la sola aproximación, de ese ser radicalmente “distinto” que es la Divinidad. Esa alteridad fundamental de lo divino es, en realidad, inexpresable. Nos limitamos a traducirla por diferencias secundarias: lo sagrado en oposición a lo profano; lo puro frente a lo impuro. Nos damos cuenta

de que ese algo sagrado pertenece a otro dominio, de que es imposible tocarlo o expresarlo. Y sentimos también que frente a esa pureza absoluta, nosotros somos esencialmente impuros. De ahí viene la noción de pecado, de mancha, común a todas las religiones. Toda desgracia que nos abrumba, las catástrofes que destruyen las cosechas, hacen estériles a las mujeres, la peste, el hambre y la guerra, todo ello nos parece ser el resultado de una falta que hemos cometido y que ha irritado a los dioses. Desde entonces vivimos continuamente en el temor de haber ofendido a la Divinidad. Si, por otra parte, creemos en una vida futura, en la que seremos felices o desdichados según haya sido nuestro comportamiento en la tierra, esos temores no sólo tendrán por objeto la vida presente, sino nuestra suerte póstuma. Y como consecuencia puede suceder, y en efecto sucede todos los días, que personas profundamente religiosas sólo obtengan de la religión incesantes sufrimientos. La religión es para ellas un peso. Y quien las libere de este peso aparecerá a sus ojos como un salvador. Tal fué Epicuro. Su principal mérito a los ojos de muchos, por ejemplo a los ojos del escritor latino Lucrecio, fué precisamente el haber emancipado a los hombres del temor a los dioses.

Ahora bien, ¿por qué, según Epicuro, los dioses no son temibles? Porque no pueden ejercer ninguna acción sobre los acontecimientos del mundo. Esto se demuestra de dos maneras. Por una parte, esos acontecimientos dependen en su totalidad de causas ma-

teriales: los átomos en movimiento, y el azar que hace que esos átomos se encuentren en una infinidad de modos imprevisibles. Epicuro es un puro materialista. Por otra parte, así lo quiere la naturaleza misma de los dioses. En efecto, si existen, son felices. Y si son felices, no tienen ninguna preocupación. ¿Cómo suponer, pues, que se impongan el trabajo de gobernar el mundo y los quehaceres humanos? El primer “precepto soberano” de Epicuro es el de que “el ser feliz e inmortal no conoce trastornos ni los causa a los demás: y por lo tanto no es susceptible ni de cólera ni de terror”.

El temor a la muerte es completamente vano. Al morir, el hombre se disuelve. Y lo que se ha disuelto carece de sensaciones.

En cuanto al sufrimiento, o bien dura, y entonces es tolerable, o es intolerable y entonces no dura: o cesa o nos mata.

El epicúreo, por consiguiente, es libre. No tiene ni deseo ni temor. Es libre de ocuparse de su alma y de cuidarla, en compañía de algunos amigos entregados como él a ese mismo menester. Vivir tan lejos como se pueda de todo negocio, rehusar todo cargo y toda función, buscarse algunos amigos seguros que compartan nuestras mismas repugnancias y hayan elegido, como nosotros, dedicarse por entero a la terapéutica del alma, he aquí el ideal de libertad interior, según lo concibe el epicureísmo. Y todavía abundan los epicúreos a nuestro alrededor.

El último método, decíamos antes, consiste en transformar los deseos. No hay medio de cambiar la

realidad que nos hace sufrir; pero, ¿qué ocurriría si a esa realidad la juzgáramos buena, buena por naturaleza, por una cualidad inherente a su mismo ser? La sabiduría, ¿no consistiría entonces en conformarse con lo real? Ésta es la solución estoica, que ha ejercido un influjo decisivo sobre el pensamiento humano.

A decir verdad, el estoicismo no la inventó: ya antes, Platón la había formulado en un famoso pasaje de las *Leyes* (X, 903 b-d). Sufrimos, y ese sufrimiento nos aparece como un desorden. Pero ese sentimiento que tenemos de un desorden proviene de que sólo consideramos una parte de la realidad, sin contemplar el Todo. Si consideramos el Todo, éste no puede presentarse a nuestros ojos más que como un Orden. Y quien dice orden dice un conjunto compuesto de partes necesariamente desiguales. Su desigualdad consiste en su distinto grado de bondad. Ninguna de ellas es la bondad perfecta. Cada una es buena únicamente en la parte que le corresponde, y ésta puede no ser más que el simple hecho de existir. Pero esas partes son todas necesarias para componer el Orden total, que es el único perfecto. En consecuencia, todo desorden se reabsorbe en el orden. El mal no es más que un bien menor, y ese mal parcial es indispensable si se quiere que el Todo exista. La sabiduría, por consiguiente, ha de cifrarse en la consideración del Todo (Marco Aurelio, XII, 18, 2; Plotino, II, 9, 9, 75).

La libertad interior consiste por lo tanto en cambiar nuestros deseos, sublimándolos y trasladándo-

los del plano individual al plano del universo. Aspiramos a ser personalmente felices. ¡Inútil afán! Hay que querer la felicidad del Todo. Y puesto que el Todo es necesariamente bueno, y por lo tanto feliz, hay que alegrarse de ese bien del Todo, de su perfección y de su felicidad. “Ponerse de acuerdo con la naturaleza universal”: he aquí el único precepto de la ética. Es el único porque no se necesita otro. En efecto, una vez de acuerdo con el universo, sólo puedo obrar de conformidad con ese acuerdo. Todas las reglas particulares son por consiguiente inútiles. Poseo toda la sabiduría y es imposible que realice ningún acto que no sea sabio. O se es totalmente sabio o no se es sabio.

Y si, puesto de acuerdo con el universo, soy totalmente sabio, también soy libre de obrar a mi antojo, gozo de una libertad total. El resultado feliz o desdichado de mis actos me deja completamente indiferente. Lo que cuenta es la forma que les doy, y esta forma es excelente. Así se llega a la indiferencia absoluta. Todo está bien, puesto que todo ocurre según la ley del mundo, que es buena. Y no tengo que hacer otra cosa que seguir ciegamente la ley del mundo para que todo cuanto me suceda, sea lo que fuere, me parezca igualmente bueno. La vida se convierte en un juego puro. No puede negarse que obro, puesto que vivo. Pero obro como el niño que juega a pelota y que no se preocupa más que de cogerla y de devolverla bien, sin pensar en ganar la partida. Soy buen ciudadano, buen marido, buen padre y buen amigo. Si veo a un hombre que se ha caído al mar me arro-

jaré al agua para salvarle. Si puedo prestar un servicio lo prestaré. Pero únicamente obraré así para conformarme a mi naturaleza, que a su vez se conforma a la naturaleza universal, y en ningún modo para cumplir un deber, o para hacer una buena acción, o para lograr un buen efecto. Si el hombre se ahoga, tanto peor. Si el servicio que presto da mal resultado, tanto peor. Tanto peor o tanto mejor: a decir verdad, no tiene importancia. Todo está bien. El mundo es bueno, y yo estoy de acuerdo con el mundo.

No puede dejarse de comparar esa actitud con la que implica la frase de San Agustín: *Ama et fac quod vis*. “Ama a Dios”, es decir, sométete a Dios. Quiere todo cuanto Dios quiera. Considera bueno todo cuanto Dios decida, aspira a que se realice plenamente la orden de Dios, y entonces, “haz lo que quieras”. Posees el amor — la caridad cristiana — y por consiguiente todo cuanto haces está bien. Es indudable que la fórmula estoica conduce al extremo de la libertad interior, y que al descubrir esa fórmula el Pórtico aportó al mundo un poderoso filtro de paz.

Pero hay una diferencia entre la actitud del sabio y la actitud del cristiano. La actitud del sabio carece totalmente de dinamismo. La cosa es evidente si se considera a los discípulos de Epicuro. Pero no lo es menos en el caso de los estoicos. Sin duda es exacto que el secreto de la felicidad consiste en sublimar nuestros deseos, trasladándolos del plano del yo al plano del Todo, de la orden del Todo. Pero

este Orden, para el estoico, es un Orden puramente estático; ha sido establecido de antemano y existe para siempre. Es perfecto tal como es. No puede cambiarse nada, hay que aceptarle tal cual. Todo cuanto sucede está bien. Toda la cadena de los acontecimientos, esa cadena de la Fatalidad, expresa una Necesidad perfectamente sabia y justa y perfectamente ordenada. No tengo que hacer otra cosa que someterme, y desde el momento en que me someto alcanzaré la sabiduría y la libertad.

Pero en el fondo, ¿para qué obrar aún, si mi acción no debe cambiar nada en el orden de las cosas, y si, tanto si obro como si no, todo será igualmente bueno? Todo debe ser como es y lo único que debo hacer es conformarme. Entonces, dejemos que las cosas sean como son; dejemos pasar el río de la vida y quedémonos a la orilla contemplándole fluir y admirando la excelencia del Orden universal: mantengámonos puramente pasivos.

El Orden cristiano es muy distinto. Ese Orden se hace. La Ciudad divina se construye. Hasta el fin del mundo, estará en construcción, ya que todas las almas, incluso la última, están llamadas a integrarse en el edificio. Y por otra parte, esa Ciudad se construye por nosotros, en continuación de la obra de Jesucristo. Yo soy responsable de la salvación de mis hermanos. Depende de mí, de mis esfuerzos, de mis sacrificios y de mis lágrimas que tal o cual alma se salve. Se trata, pues, de un Orden esencialmente dinámico y basta que yo tenga conciencia de ello para no poder permanecer en re-

poso. Mi acción es necesaria a Dios. Soy, para Dios, un colaborador indispensable. Si no obro, tal o cual alma dejará de salvarse.

El amor cristiano, la caridad cristiana, ha aportado, pues, al mundo algo más que el estoicismo. El sabio estoico, a suponer que sea posible y que exista, es indudablemente libre; pero sólo es libre con libertad de indiferencia. ¿A qué elegir esto y no aquello, si todo va a parar a lo mismo? En el límite, esa sabiduría se confunde con la de Epicuro: como ella, conduce a una especie de nirvana. El cristiano que ama también es libre. *Ama et fac quod vis*. Pero en la medida misma en que ama este amor le dicta su elección. “La caridad de Jesucristo me impulsa”, dice San Pablo (II *Cor.*, 5, 14) y Pascal: “Jesucristo estará en agonía hasta el fin del mundo: no hay que dormir durante este tiempo”.

NOTA

A modo de apéndice, se incluyen a continuación algunos textos y aclaraciones. El hecho común es la tendencia a encontrar un principio que haga totalmente independiente al sabio: este principio es la *αὐτάρκεια*, o sea el estado en que uno se basta enteramente a sí mismo.

EPICURO (*)

“La total independencia es la mayor riqueza”,
fr. 70 B. = 476 U.

“El fruto más precioso de la total independencia es la libertad”, G. V. 77.

“Consideramos un gran bien la independencia total, no porque queramos siempre contentarnos con el mínimo, sino para contentarnos con ese mínimo si no podemos tener mucho, en la íntima persuasión de que los que más gozan del lujo de la mesa son quienes menos lo necesitan, y que aquello que los

(*) B. = Bailey, U. = Usener, G. V. = *Gnomologium Vaticanum*, Ep. = *Epistula* con la numeración de Diógenes Laercio. En estas citas la expresión “total independencia”, traduce, a falta de otra mejor, el término griego *αὐτάρκεια*.

deseos naturales exigen es fácil de obtener, y difícil de lograr aquello que reclaman los deseos vanos”. Ep., III, 130, cf. fr. 29 B.

“El estudio de la naturaleza no conduce a la vanidad, ni a grandes efectos de voz, ni a una ostentación de esa cultura de que los hombres se envane- cen a porfía: lo que enseña es la estima de sí mismo, la total independencia, y el no enorgullecerse más que de los bienes que en propiedad se poseen, y no de aquellos que se deben a las circunstancias”, G. V. 45 (*).

“El que obedece a la naturaleza y no a las vanas opiniones es independiente en todo (ἐν πᾶσιν αὐτάρχης). En efecto, por lo que se refiere a las exi- gencias de la naturaleza, por poco que posea uno es rico, mientras que, en comparación con los ape- titos ilimitados, la riqueza, por grande que sea <no es riqueza, sino pobreza>”, fr. 45 B. = 202 U., cf. G. V. 25.

“Cuando el sabio se ha acomodado perfectamen- te (**) al estricto mínimo necesario a la vida (εἰς τὰ ἀναγκαῖα), es más apto a dar lo que tiene que a reci- bir de los demás: tan grande es el tesoro de la total independencia que ha encontrado”, G. V. 44.

(*) Conservamos con Bignone el texto del manuscrito: κομπούς y no κόμπου, σοβαρούς y no ἀφόβους (Usener) o ἀσοβάρους (Leopold).

(**) συγκαθεῖς Usener. Si se conserva, con Bignone, la expresión συγκριθεῖς del manuscrito, el sentido es: “Cuando el sabio se ha combinado perfectamente con...” hasta formar una perfecta mezcla.

“Una vida libre (ἐλευθέρος βίος) no puede adquirir muchos bienes, porque ello no es fácil sin convertirse en servidor del populacho o de los monarcas; y sin embargo esa vida posee todos los bienes en continua abundancia”, G. V. 67.

He aquí finalmente el testimonio de uno de los primeros discípulos de Epicuro, tal vez Hermarco: “La vida de Epicuro, si se la compara a la de los demás desde el punto de vista de la dulzura y de la total independencia, parece una leyenda”, G. V. 36.

LOS ESTOICOS (*)

La idea de libertad entre los estoicos tiene un doble valor.

Por una parte el sabio es libre en la medida en que, como el universo (**), se basta por entero a sí mismo. Ahora bien, se basta a sí mismo porque posee la virtud, y la virtud se basta para la felicidad: “Según Zenón, Crisipo en el primer libro *Sobre las virtudes* y Hecatón en el segundo *Sobre los bienes*, la virtud basta para la felicidad. Si, en efecto — dice Crisipo —, para colocar al alma por encima de todo

(*) S. V. F. = *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Von Arnim. Se cita según el tomo y el número.

(**) Crisipo, ἐν τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας: “El mundo es el único que se dice totalmente independiente (αὐτάρκης) porque es el único que posee en sí mismo todo cuanto necesita (cf. Platón, *Timeo*, 33 d 2). Se nutre y se acrecienta de su misma sustancia, mientras que todas sus partes se cambian una en otra”. S. V. F., II, 604.

basta la grandeza de alma, aun no siendo más que una parte de la virtud, la virtud en sí es suficiente para dar la felicidad, ya que desdeña, además, aquellas cosas que son consideradas desgracias” (S. V. F., I, 187 y III, 49).

Desde entonces, por lo tanto, el sabio es totalmente independiente. Lo es respecto a los grandes de este mundo: Zenón, enmendando la frase de Sófocles (fr. 253 N) “aquel que se va a vivir junto a un tirano se convierte en su esclavo, aunque hubiera sido hombre libre cuando llegó”, decía: “...no se convierte en esclavo, si al llegar era realmente libre”, ya que, con esa expresión “libre” entendía el hombre sin miedo, de alma grande, a quien nada abate (S. V. F., I, 219). Nada puede obligar al sabio. Al decir de Zenón, “antes se hundiría en el agua un odre henchido de aire que se forzaría a un sabio, quienquiera que sea, a cometer un acto contrario a su voluntad: su alma es inflexible e invencible, pues la recta razón le da la tensión (*) de las fuertes doctrinas” (S. V. F., I, 218).

El sabio, asimismo, es también completamente independiente respecto a los bienes de la fortuna: “En el segundo libro *Sobre los géneros de vida*, Crisipo trata también de la cuestión de si hay que preocuparse por ganar dinero, y enseña cómo debe comportarse el sabio en ese punto. ¿Para qué tendría el sabio que ganar dinero? ¿Para vivir? La vida es cosa indiferente. ¿Para procurarse placeres? El pla-

(*) La pone tensa como un músculo: ἐνεόρωσε.

cer también le es indiferente. ¿Para practicar la virtud? La virtud posee en sí misma todas las condiciones de la felicidad. Además, todos los medios que se emplean para ganar dinero son despreciables. ¿Se dirige uno al príncipe? Tiene que cederle en todo. ¿Se dirige uno a los amigos? Es vender su amistad a cambio de un provecho. ¿Pone uno precio a su sabiduría? Es traficar con ella” (S. V. F., III, 685). En una palabra, la virtud por sí sola nos procura todo cuanto es necesario para vivir: “La *autarkeia* es una disposición habitual (ἕξις) que se contenta con lo indispensable (ἀρξουμένη οἷς δεί) y que por sí misma procura todo cuanto es necesario para la vida” (S. V. F., III, 272) (*).

Por otra parte, el sabio es libre, e incluso es el único ser realmente libre, porque obedece a la Ley divina, es decir a esa Razón universal de la que él mismo participa por su razón. Lleva en sí la huella de Dios, y, como está establecido en esta conformidad, o, en otros términos, en la sabiduría, es libre de obrar a su guisa. En efecto, obra bien en todas las cosas. Como está conforme con la Razón del mundo, y como ese consentimiento inicial confiere un carácter específico a todos sus actos, estos actos son necesariamente buenos. De ello resulta que el sabio estoico, según una paradoja famosa, puede decirse que es el único ciudadano verdadero, el único verdadero pariente, verdadero amigo y verdadero hombre libre. “En su *República*, Zenón ha demostrado que sólo el

(*) Esta es la doctrina común de la escuela; cf. también Antipatro de Tarso, fr. 56, S. V. F., III, p. 252, 30.

sabio merece los nombres de ciudadano, amigo, pariente y hombre libre” (S. V. F., I, 222). “Sólo el sabio es hombre libre y los no sabios son esclavos. En efecto, la libertad es la facultad de obrar a su guisa (αὐτοπραγία), y la esclavitud es la privación de esa facultad” (III, 355). Ahora bien, esa facultad de obrar a nuestra guisa deriva de nuestra conformidad a la Ley divina: en virtud de esa misma Ley, poseemos el derecho a decidir de nuestros propios actos (*). “Todos cuantos viven según la Ley son libres. En efecto, la verdadera Ley es el recto juicio que fué grabado en caracteres indelebles en nuestra razón inmortal por la inmortal naturaleza” (S. V. F., III, 360). Por ello sólo el sabio es libre: el no sabio, por el contrario, es esclavo a causa de su disposición de ánimo servil (S. V. F., III, 593).

Varios escritos de los siglos I y II de nuestra Era tienen por objeto esa noción de la libertad del sabio: el tratado de Filón titulado *De la libertad de todo sabio* (t. VI, Cohn-Wendland), el tratado *De la verdadera nobleza* (περὶ εὐγενείας), de Plutarco, los discursos de Dion Crisóstomo *Sobre la esclavitud y la libertad* (XIV-XV, t. II, 64 y 65 Arn.), el extenso capítulo *Sobre la libertad* (IV, 1) de los *Diálogos* de Epicteto, y finalmente una inscripción rupestre grabada en un santuario de Apolo en Pisidia (**). Sería interesante comparar estas obras y demostrar el

(*) νομίμη ἐπιτροπή, S. V. F., III, 544.

(**) *Hermes*, XXIII (1888), pp. 542-543 (Kaibel). A esta lista hay que añadir, naturalmente, los pasajes de Séneca, Marco Aurelio, etc., relativos a la libertad. Para Séneca, véanse sobre todo *Ep.*, 75, 18, *De Providentia*, 1, 5; 6, 6.

influjo que ejercieron en la vida espiritual bajo el Imperio (*). También sería interesante estudiar la noción de libertad interior en Epicteto. Se ha observado (**) que los términos ἐλεύθερος, ἐλευθερῶ, ἐλευθερία se encuentran unas 130 veces en Epicteto, o sea seis veces más que en el Nuevo Testamento y dos veces más que en Marco Aurelio. Epicteto, nacido esclavo, caído, en Roma, al servicio de Epafrodita, liberto de Nerón, el cual, según algunas tradiciones, le maltrató, y luego, después de haber obtenido la libertad, desterrado a Nicópolis (Epiro), sabía por experiencia qué es la esclavitud y cuanto mérito tiene, en semejante estado, conquistar la libertad del alma. De ahí la insistencia con que trata de esa libertad y el acento de convicción con que habla de ella.

Pero como no es posible seguir multiplicando las citas, nos limitaremos, como conclusión, a traducir

(*) Es interesante observar que estos autores, sobre todo Dión Crisóstomo y Epicteto (véanse los *Índices* de Von Arnim, p. 365 y de Schenkl), se valen a menudo del ejemplo de Sócrates que es, para ellos, el tipo mismo del verdadero sabio. “Los filósofos del Pórtico — dice ya el estoico de las *Tusculanas* (III, 5, 10) — han conservado exactamente la tradición de Sócrates”. La frase de la *Apología* y de la *República* (cf. supra p. 52, nota (*): “Nada malo acontece al sabio” es constantemente repetida por el Pórtico bajo la forma: “Nada malo afecta al sabio”, cf. S. V. E., III, 567 y ss., en particular 570 (= Cicerón, *Tusculanas*, III, 10, 21): *Abest ergo a sapiente acgritudo* (πάθος). Es la famosa *apatheia* estoica cuyo perfecto modelo pasa a ser Sócrates. El *Demónax* de Luciano expresa a maravilla esa moda (Luciano, XXXVII, 20): Interrogado acerca de la felicidad, Demónax contesta: “Sólo es feliz el hombre libre, es decir, aquel que no tiene ya ni esperanza ni temor de nada.”; y él mismo, cuando le preguntan cuál es su filósofo preferido, contesta: (*Ibid*, 62): “Todos son dignos de admiración: pero por mi parte venero a Sócrates, admiro a Diógenes y me gusta Aristipo”. Acerca de Sócrates y de su manera de considerar la vida como un juego (ya en Platón, *Banquete*, 216 d-e), cf. Epicteto, *Diss.*, II, 5, 18 (donde hay que leer Meletos por Anitos), IV, 7, 30-31, Plotino, *Enn.*, III, 2, 15.

(**) Oldfather, en su edición de Epicteto, Loeb Classical Library, I (1926), p. XVII.

la inscripción de Pisidia que más arriba hemos mencionado (*):

“A la buena Fortuna.

”Lee, extranjero, y ganarás un precioso viático cuando hayas aprendido que sólo es libre quien es libre de carácter. ¿Quieres pesar la libertad de un hombre? Considera su naturaleza, si es libre por dentro, si sus juicios se fundan en la recta razón: he aquí lo que constituye la verdadera nobleza. Fundándote en este criterio para conocer la libertad de un hombre, considera necedad y simpleza esa larga sarta de antepasados de que algunos se alaban: no, no son los antepasados quienes fundan la libertad de un hombre. En efecto, no hay más que un solo antepasado para todos, Zeus, y una misma raíz para todos, y un mismo barro ha servido para todos. Quien ha recibido en dote un bello carácter es el verdadero noble y el verdadero hombre libre. En cambio, no temo llamar esclavo, y aun tres veces esclavo, por mucho que se vanaglorie de sus antepasados, al hombre vil que sólo posee un alma cobarde.

”Extranjero, de una madre esclava nació Epiceto, esa águila entre los hombres (**), ese espíritu tan famoso por su sabiduría. ¿Cómo debo llamarlo? Fué un hombre divino. Quiera el cielo que todavía hoy, en respuesta a los votos del universo, naciera de madre esclava un hombre semejante a aquél, poderoso socorro y maravilloso motivo de gozo para los mortales.”

(*) Véase pág. 69.

(**) αἰε[τρός] Sterret: ἀγε[μών] Kaibel, “ese guía de los hombres”.

INDICE

	<u>Págs.</u>
Introducción	5
I. — La libertad política	9
II. — Crítica filosófica de la idea de libertad	29
III. — La libertad interior del sabio	48
Nota	64

