



El TROPOS DEMOKRATIKOS: manipulación ideológica del lenguaje y efectos psico-sociales

Luis Gil
Universidad Complutense

Por ideología, el viejo término acuñado por Destutt de Tracy, la moderna politología, superando la peyorativa acepción marxista de ‘falsa conciencia’ (es decir, la respaldada por un conjunto de creencias con injustificadas pretensiones de científicidad), entiende con Albin W. Gouldner (1978, p.84) «un sistema de signos y de reglas para usarlos con el fin de justificar y movilizar proyectos de reorganización social», o con Kay Lawson (1985, p.295) «la aplicación programática y retórica de un amplio sistema filosófico que impulsa a los hombres a la acción política y les proporciona una guía estratégica para dicha acción». En toda ideología, pues, hay aspectos estructurales (a saber, la armazón conceptual y teórica en que reposa) y aspectos funcionales, que son los que derivan de la aplicación de esos principios a la realidad con ánimo de reformarla. Evidentemente, no todos los rasgos que definen las ideologías en el sentido moderno pueden encontrarse en sus correlatos antiguos. Si se hace hincapié en su dependencia de un sistema filosófico, no podría hablarse de ideologías hasta después de Platón y Aristóteles, cuando el pensamiento político se articula dentro de una concepción global del hombre y del universo. Por ello es preferible operar con un concepto más laxo de ideología como conjunto de creencias y actitudes sobre (y frente) a las instituciones sociales, políticas y económicas basado en una valoración de la naturaleza humana. Pero tanto ayer como hoy las funciones de la ideología han sido y son fundamentalmente tres: la movilización a la acción política, la justificación del sistema y la mentalización de la gente.

Pues bien, sobre este sencillo esquema voy a tratar de hacer una síntesis de lo que a lo largo de los años (1984,1990,1995,1997,1998) ha sido objeto de varios de mis trabajos. Por razones de comodidad de exposición comenzaré por la justificación del sistema, una vez asentado de manera definitiva en Atenas después de la reforma de Efialtes, un cometido difícil, ya que en buena parte nuestras fuentes son muy severas con la democracia, cuando no declaradamente hostiles o partidarias de la oligarquía. Baste recordar al Viejo Oligarca, al propio Sócrates, a Jenofonte, Platón, Isócrates y Aristóteles, entre los autores de obras de carácter más o menos filosófico, y a Tucídides entre los historiadores. Las críticas de estos autores se centran en los supuestos básicos de esta forma de gobierno y en los defectos de su funcionamiento. Entre los primeros se destaca su igualitarismo que da, como dice Platón, un trato de igualdad a lo igual y a lo desigual; su tendenciosidad a favor de los más pobres y peor dotados intelectualmente, denunciada por el Viejo Oligarca, los sofistas Calicles y Tra-

símaco, por Platón y Aristóteles; la propensión asamblearia a confundir con la ley (nomo-) la voluntad mayoritaria expresada en un decreto (yhfisma) según recalca Aristóteles; y por último, la excesiva libertad que concede no sólo a los ciudadanos, sino a los extranjeros y a los esclavos. En lo referente a los detalles de funcionamiento, se critica el nombramiento por sorteo de los funcionarios públicos (klhwsis-), su retribución a cargo del estado (misqoforia) que hace acudir a la asamblea y a los tribunales a los más pobres y peor preparados, la excesiva presión fiscal de las leitourgiai sobre los ricos y la proclividad de los tribunales populares a prodigar la confiscación de bienes (dhmeusi- crhmatwn) para suplir las carencias del erario, con todas las extorsiones de los sukofantai que ello comportaba.

Pero estas críticas no implican desacuerdo en el común de los atenienses con su sistema de gobierno ni inadvertancia de su superioridad sobre todos los existentes entre sus circunvecinos. Muy al contrario, tan conscientes estaban de sus ventajas que estimaban la democracia de su polis como un hecho natural que les hacía ser una excepción entre los pueblos de su entorno. En el Ática, a diferencia de lo que ocurría en el Peloponeso, en Tesalia, en Creta, y en muchas otras partes, no había castas de dominadores y de sometidos, y esto les hizo concebir a los atenienses la noción de su autoctonía (autocqonia), es decir del hecho de haber nacido de la propia tierra que habitaban. No se trataba de un concepto lógico, evidentemente, sino de una convicción irracional enraizada en lo más profundo del subconsciente colectivo que halagaba su orgullo y cimentaba su sentimiento de superioridad. Tanto es así que Nicole Loraux (1981) llama a la autoctonía el “mito ateniense” por excelencia. Por su propia naturaleza no abundan los textos que expliquen de una manera inteligible lo que por ese término entendían los atenienses. A la autoctonía, por ejemplo, se refiere Heródoto de un modo indirecto en las palabras que dirigen a Gelón los embajadores atenienses. A ella aluden Eurípides y Aristófanes en algunas de sus piezas, y hasta un autor tan sobrio y racional como Tucídides acepta el tópico, aunque lo desmitifique. Isócrates lo desarrolla con cierta amplitud en su *Panegírico*. Habitamos nuestra tierra, dice, sin haber expulsado a nadie, sin haberla ocupado desierta. No procedemos de una mezcla de muchas gentes (ek poliw egnw migate- sul legente-), sino que hemos nacido tan bien y tan noblemente que siempre hemos residido en ella “siendo autóctonos” (autocqone- ohte-).

Hay que acudir a un texto platónico, el logo- epitaqio- pronunciado por Aspasia en el *Menéxeno*, para encontrarse con una exposición sistemática de todas las implicaciones políticas de la autoctonía. Para hacer el elogio fúnebre de los caídos en la guerra, dice la célebre hetera parodiando el discurso de su amante transmitido por Tucídides, hay que tocar tres puntos: la nobleza de su linaje o buena casta (euqemeia), su crianza y educación (trofh;kai:paidéia) y sus acciones (tw efgwn praxi-). Por descontado, la buena casta les viene a los atenienses del haber nacido de su propia tierra y de haber mantenido la pureza de su sangre sin mestizajes degradantes. La crianza, de su constitución política, ya que la constitución es la nodriza de los hombres, y la constitución de los atenienses, a la que se ha dado en llamar dhmokratia o gobierno del pueblo, en realidad es una aristocracia o gobierno de los mejores con la aquiescencia del pueblo (met puqoxia- plhqou- aristokratia), que entrega el poder y los cargos públicos a los mejores, sin que nadie, a diferencia de lo que ocurre en otras partes, sea excluido de su ejercicio por la debilidad, pobreza o ignorancia de sus padres. Y la causa precisamente de esta organización política es la igualdad de nacimiento. En las demás ciudades, compuestas de hombres diferentes y desiguales, hay constituciones anómalas que reflejan en sus leyes e instituciones esas diferencias de status personal: unos son siervos y otros son amos. «Nosotros, en cambio, y los nuestros –dice Aspasia– como somos her-

manos de una sola madre (*scil.* la tierra del Ática), no pretendemos ser ni amos ni esclavos los unos de los otros; antes bien, la igualdad de linaje (ἰςογονία) nos fuerza a buscar en la ley la igualdad jurídica (ἰςονομία) y a no ceder mutuamente a nada que no sea la reputación de la virtud y de la sabiduría». Modificando, pues, el símil del triángulo empleado por Holden para describir la democracia, podríamos decir que para los atenienses vendría a ser como un círculo inscrito en un triángulo isósceles cuya base es la ἰςογονία y sus dos lados la εὐεργεσία o libertad y la ἰςονομία. Desde su punto de vista, el conocido lema de la república francesa habría de cambiar el orden de su enunciación en *fraternité, liberté, égalité*.

Con semejante planteamiento los tres requisitos del régimen democrático sólo podrían darse en un pueblo que, nacido de la tierra que ocupaba, hubiese conservado intacta la pureza racial en el transcurso del tiempo. Unas condiciones inexistentes en otras partes y que hacían del pueblo ateniense un *unicum*. Ahora bien, la justificación racista o casticista de la democracia desarrollada en el *Menéxeno* incurre en una especie de círculo vicioso. La superioridad de los atenienses sobre los restantes pueblos explica, según Aspasia, la superioridad de su constitución sobre todas las demás. Más cauto, el Pericles tucidideo atribuye a la superioridad de su constitución la superioridad de los atenienses como pueblo. Con todo, en ambas explicaciones subyace la noción de la autoctonía. Sobre este telón de fondo se comprende la importancia del mito del *Protágoras* platónico que hace extensivo y necesario a todo el género humano el régimen democrático, al cimentarlo en la dimensión cívica del hombre, basada en el cultivo de las virtudes políticas del ‘respeto’ (αἰσῶν) y de la ‘justicia’ (δική), cuyo germen mandó Zeus a Hermes repartir entre todos los hombres por igual. Pero no es éste, que de por sí merece un comentario a fondo, el tema que va a ocupar nuestra atención.

La transparencia del esquema anterior, resultante de una consideración sincrónica de los hechos, es engañosa, porque no siempre tuvieron los atenienses las ideas políticas tan claras, ni siempre llamaron *dhmokratia* a su sistema de gobierno. Solón, que con sus leyes puso los cimientos del mismo, jamás empleó el adjetivo ἰςο- ni ningún compuesto con él para calificarlas. Refiriéndose a ellas dice en su famosa *Elegía a las Musas*: *qesmou- d othoiw- tw/ kakw/te kajaqw/efraya* (24,18) «escribí normas semejantes para el pobre y para el rico» en clara alusión, no a una igualdad absoluta o aritmética, sino a una relativa o geométrica congruente con el sistema censitario o timocrático de su constitución, que distribuía derechos y obligaciones entre los ciudadanos en proporción con sus posibilidades económicas. Más aún, Solón rechaza la ἰςομοίρια o “igualdad de participación” (23,21D), que según una entrada del Léxico de Hesiquio (ἰςομοιον: ἰςομερεν), vendría a ser el equivalente de ἰςονομία. Admitir algo semejante hubiera supuesto poner en el mismo plano de igualdad a los “buenos y nobles” (εὐστοιῖ) y a los “malos y plebeyos” (kakoi). El ideal político soloniano se sitúa en la εὐνομία o “buena ordenación social” en contraposición a la *dhmokratia* (3,31) o desorden social al que la codicia y los desafueros habían conducido a la Atenas de su época.

Con el tiempo el ideal de la εὐνομία soloniana quedó estrecho y las clases censitarias inferiores, los *qhte-* o jornaleros y los *zeugitai* o pequeños propietarios campesinos, pugnar por obtener el acceso a las magistraturas superiores, una aspiración que no se vería satisfecha hasta la reforma de Efialtes. A partir de Clístenes el *slogan* político de los demócratas radicales fue el de la ἰςονομία, un abstracto formado sobre el modelo de εὐνομία a partir del adjetivo ἰςονομος-, cuya primera aparición corresponde al “Harmodio”, el conocido escolio ático. Si por el término se entendió desde un primer momento la igualdad ante la ley, es algo que puede postularse a título de hipótesis. Los textos, sin embargo, lo emplean en los inicios de su andadura histórica con el significado de ‘igualdad de participación polí-

tica'. Heródoto (III 80,6) lo utiliza en el sentido de 'democracia'. En estrecha relación con $\epsilon\upsilon\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\iota\tau\eta$ (III 142,3s., VI 123,2), implica, por un lado, la $\iota\sigma\eta\gamma\omicron\rho\iota\tau\eta$ o igualdad en el uso de la palabra (V 78) y, por otro, la $\iota\sigma\kappa\rho\alpha\tau\iota\tau\eta$ (V 92) o igualdad de poder, en viva oposición a la tiranía. En este corrimiento semántico del término para enfatizar la noción de igualdad se refleja vivamente la función movilizadora de la ideología democrática.

En la concepción aristocratizante de la democracia, la propia de los $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ $\epsilon\pi\iota\tau\alpha\upsilon\iota\omicron\iota$ de Pericles en el libro II de Tucídides y de Aspasia en el *Menéxeno*, el sistema no sólo garantiza la igualdad del ciudadano ante la ley, sino la igualdad de oportunidades, sin que los condicionamientos sociales obstaculicen el reconocimiento de los méritos personales, lo que supone que la absoluta igualdad ($\tau\omicron\iota\iota\sigma\omicron\eta$) sólo se le asegura al ciudadano en la vida privada ($\text{pro-}\tau\alpha\iota\iota\sigma\iota\alpha$). En la pública ($\text{pro-}\tau\alpha\iota\kappa\omicron\iota\nu\alpha$) es la valía personal y los merecimientos lo único que cuenta. Pero a partir de la muerte de Pericles esta manera de concebir la $\iota\sigma\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ se consideró restrictiva y conservadora. La noción de lo justo y la noción de igualdad se van asociando progresivamente hasta hacerse casi sinónimos 'lo igual' ($\tau\omicron\iota\iota\sigma\omicron\eta$) y 'lo justo' ($\tau\omicron\iota\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$). Se ponen de moda los compuestos como $\iota\sigma\omicron\upsilon\eta\upsilon\iota\alpha$ ('igualdad de voto'), $\iota\sigma\omicron\tau\iota\mu\iota\alpha$ ('igualdad de honores') y los nombres propios en $\iota\sigma\omicron$ -(α comienzos de siglo, por una curiosa paradoja, sólo está atestiguado el del rival de Clístenes, Iságoras). Si los defectos propios de la tiranía eran la codicia ($\rho\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\chi\iota\alpha$) y la ambición ($\phi\iota\lambda\omicron\tau\iota\mu\iota\alpha$), se considerarán virtudes propias de la democracia la igualdad de honores ($\eta\iota\tau\omicron\upsilon\iota\sigma\omicron\tau\iota\mu\eta$ que precisamente contrapone Platón, *Rep.* 359C a la $\rho\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\chi\iota\alpha$ como lo justo) y la $\iota\sigma\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$. Pero si la $\rho\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\chi\iota\alpha$ entrañaba el $\rho\lambda\epsilon\omega\nu$ $\epsilon\tau\epsilon\iota\nu$ o 'tener más', la $\iota\sigma\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ implicaba el $\iota\sigma\omicron$ - $\nu\omicron\mu\omicron$ -o 'ley igual', que muy bien pudiera definirse como $\iota\sigma\omicron\eta$ $\epsilon\tau\epsilon\iota\nu$ 'tener igual' (recuérdese que $\nu\omicron\mu\omicron$ - es un nombre de agente de $\nu\epsilon\mu\omega$ 'repartir').

El adjetivo substantivado $\tau\omicron\iota\iota\sigma\omicron\eta$ 'lo igual' y el abstracto $\iota\sigma\omicron\upsilon\eta$ - 'igualdad' reemplazan al viejo término $\iota\sigma\omicron\tau\iota\mu\iota\alpha$, sin que se sienta ya la necesidad de referirse al segundo miembro del compuesto. La evolución puede seguirse muy bien en el teatro eurípideo. En la respuesta de Teseo en *Las suplicantes* al heraldo tebano que pregunta por el $\tau\upsilon\omega\nu\alpha\omicron\eta$ -de Atenas, se le corrige advirtiéndole que la ciudad es libre, que no gobierna un solo hombre sino el *demos*, con relevo anual en el poder, y se precisa, como el Pericles tucidideo, que la riqueza en ella no recibe ningún trato de favor y el pobre tiene garantizada la igualdad de derechos (403-8). En cambio, la Yocasta de *Las fenicias* hace ante Eteocles una encendida apología de la Igualdad ($\iota\sigma\omicron\upsilon\eta$ -) frente a la Ambición ($\phi\iota\lambda\omicron\tau\iota\mu\iota\alpha$). La Igualdad, con mayúscula, crea vínculos de unión entre las ciudades. Lo igual ($\tau\omicron\iota\iota\sigma\omicron\eta$) es lo único estable entre los hombres. Lo que tiene más ($\tau\omicron\iota\iota\sigma\omicron\eta$) provoca siempre la enemistad de lo que tiene menos (vv.528-558).

Si la institución de la estrategia había introducido un principio aristocratizante en la democracia ateniense y aristócratas fueron los grandes líderes del siglo V, el acceso al escenario político de un nuevo tipo de demagogos a la muerte de Pericles dio un nuevo impulso a las tendencias igualitarias. Se pone en duda, cuando así conviene, la creencia en las virtudes hereditarias de la $\upsilon\upsilon\epsilon\iota$ - y sin necesidad de crear un contravocabulario se invierte la aplicación de los epítetos socio-políticos creados por la aristocracia con la finalidad propagandística de convencer al populacho de que las clases superiores, gracias a su buena educación y mayores recursos económicos, están más capacitadas que las inferiores para ejercer las tareas de gobierno. Y así, como si los dioses premiaran la virtud con la riqueza, los aristócratas son los 'buenos' ($\epsilon\beta\sigma\tau\omicron\iota\upsilon\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha\omicron\iota$), los 'buenos y bellos' ($\kappa\alpha\lambda\omicron\iota\kappa\alpha\gamma\alpha\omicron\iota$), en tanto que los del pueblo llano son los 'malos' ($\kappa\alpha\kappa\omicron\iota\upsilon\pi\omicron\nu\eta\omicron\iota$). Pero ya el conservador Sófocles dice

que con frecuencia un εἴσιλον no nace de εὐγενεῖς, ni un kakon de ἀρεῖδι (fr. 606 N^o) y el radical Eurípides afirma que muchos εὐγενεῖς son kakoi (fr. 551 N^o) y manifiesta sus dudas sobre el criterio para distinguir la εὐγενεῖα, pues los de natural valeroso y justo, aunque nazcan esclavos, son más nobles que los de buena cuna. Lisias en el *Contra Eratóstenes* llama a la mayoría prodemocrática ἀδρε- ἀγαθοί y a la minoría oligárquica οἱ ἰγοὶ καὶ πονηροί (XII 75). Tilda a los Treinta de πονηροί y πονηροῦται y a los líderes democráticos de ἀδρε- ἀφῆστοι (XII 51). Al dikastḗ le designa como πολὶ ἴθι- κρηστο- καὶ δίκαιο- (XIV 4). Se invierte, asimismo, la escala axiológica normal para halagar el orgullo del común, como en el discurso de Cleón en el debate sobre Mitilene (Thuc. III 37, 3-5), en la versión, sin duda sesgada, de Tucídides, donde se llega a afirmar que la ignorancia unida a la moderación (ἀναγία meta; swfrosunḗ-) del *demos* es más útil que la destreza con intemperancia (dexiōth- meta; akolasiā-) y que los mediocres (faulōteroi) gobiernan mejor que los inteligentes (xunetwōteroi).

Pero la democracia ateniense no se limitó a apropiarse del vocabulario de la aristocracia, también supo crear el suyo para expresar su propio sistema de valores. Así frente a las oposiciones del tipo ἀγαθόν/kakón, καλόν/αισχρόν, creó una nueva para resaltar las virtudes cooperativas necesarias al sistema: la de κρηστον/ ἀρεῖδι-. Ya no bastaba con que el ciudadano fuera bueno y honrado, tenía que ser también útil a la colectividad y a sus miembros singulares. El ciudadano κρηστον era el que estaba siempre dispuesto a hacer un favor, el generoso de su tiempo y su dinero, el interesado por los problemas del prójimo, en una palabra, el hombre del que siempre se podía hacer uso como indica la etimología de la palabra. Pues bien, en un pasaje del *logos epitaphios* (II 40,2) el Pericles tucidideo proclama que los atenienses, aparte de entender de sus propios asuntos, tienen un grado suficiente de conocimientos políticos (τα; πολιτικά; μη; ἐξδew- γνώηαι) y que son los únicos entre los griegos que no consideran ἀπραγμῶν sino ἀρεῖδι- al que no participa en la política.

Para entender bien este pasaje (en el que quizá haya un punto de ironía), es preciso no olvidar que ἀπραγμῶν en contraposición a πολυπραγμῶν no tiene ningún sentido peyorativo. Este último calificativo se aplica al entremetido, al mangoneador, al intrigante, al inoportuno; el primero, al hombre que vive y deja vivir en paz sin meterse en lo que no le importa, pero en la terminología atribuida por Tucídides a Pericles ἀπραγμῶν adquiere un sentido político que se explicita en el último discurso del gran estadista (Thuc. II 63,2 y 3). Ya es imposible –advierte a sus conciudadanos– renunciar al imperio, si alguno por temor a la derrota se las da de virtuoso con la inactividad (ἀπραγμοσύνη/ἀδραγαγίζεται), pues la inactividad no se conserva si no se alinea con la acción (το; γὰρ ἀπραγμον οὐκ ἔσβηται μη; meta; tou drasthriou tetagemon).

Para la mentalidad democrática ateniense el pacifista, el apolítico, era un hombre carente de utilidad para la comunidad. No está de más recordar al respecto cómo una ley atribuida a Solón castigaba al ciudadano que, en caso de discordia civil, no tomaba partido por facción alguna. En una palabra, el ideal del ciudadano κρηστον recuerda la imagen del perfecto militante de los partidos modernos, la del individuo ‘concienzado’ o ‘politizado’. Desde la óptica ateniense, en cambio, simplemente era el que hacía buen uso de la *isonomía*, como sujeto activo de ese derecho, no sólo defendiendo en la asamblea sus opiniones políticas, sino, en la ausencia de un ministerio fiscal, acudiendo en defensa de la legalidad vigente, si se dañaban los intereses del estado, mediante el procedimiento de la εἰς ἄγγελίαν, o por medio de una acción penal, si el desafuero afectaba a un particular. Precisamente el respeto a las leyes establecidas en defensa de los agraviados (ἐπι- ῶφελίαν/τῶν ἀδικουμένων) lo señala-

laba el Pericles tucidideo como un timbre de gloria para los atenienses (II 37,3) y Aristóteles (*Ath.* 9, 4) consideraba la facultad concedida a cualquiera de tomar castigo en defensa de las víctimas de una injusticia como la segunda de las tres medidas más democráticas de la constitución ateniense.

El ejercicio activo de la *isonomía* se traducía en la práctica en la llamada *išhgoriá* o igualdad de alocución. Todo ciudadano tenía el derecho de manifestar su opinión en la asamblea y del ejercicio continuo de este derecho se desarrolló entre los atenienses la virtud de la *parrhsíá*, del ‘todo decir’, de la sinceridad absoluta. No manifestar el propio pensamiento se consideraba propio de esclavos. Perder la patria, como el Polinices de *Las fenicias* de Eurípides o el Sócrates del *Critón*, se tenía por el peor de los males, al implicar la pérdida de la libertad de palabra propia del hombre libre. La *parrhesía* –decía el cómico Nicóstrato– es el escudo del pobre. Y efectivamente, la comedia ática, donde la libertad de palabra se lleva a extremos incomprensibles para el hombre moderno, es el mejor ejemplo de cómo el estado democrático la consideró imprescindible para descubrir los males públicos y poner sobre aviso de su posible remedio.

El ateniense del común, imbuido de los valores de la ideología oficial, propagados por las *laudes Athenarum* del drama ático y de los *logoi epitaphioi*, era un hombre enamorado de su ciudad, con la soberbia y el optimismo de un racista ingenuo. Convencido de la autoc-tonía de los atenienses, a ella atribuye la superioridad moral, intelectual y política de su patria sobre el resto de las *poleis* griegas. Estima también que la pureza de su casta debe mantenerse, ya que la *eugemeía* es el origen no sólo de sus virtudes, sino el soporte de la *išogonía* sobre la que se asientan la *ejeueriá* y la *išonomiá*. De ahí que para tener el pleno derecho de ciudadanía fuera preciso desde mediados del siglo V ser hijo legítimo de padre y madre ciudadanos. Ante los demás griegos, soberbio, considera que los servicios prestados por Atenas a la Hélade justifican su hegemonía, y si por ventura se pone en duda la validez de ese supuesto, puede responder cínicamente que, al menos, a los por ella dominados nadie les echará en cara el estar sometidos a gente indigna del mando. Ante sus conciudadanos, el sentimiento exagerado de la igualdad de linaje y de derechos le impide reconocer en todo su valor los méritos ajenos y le induce a reaccionar con insolencia, tan pronto como su sensibilidad se siente herida.

Pero la rápida evolución semántica del término *parrhsíá*, que de ‘sinceridad’ pasó a significar ‘licenciosidad’ o ‘exceso verbal’, es de por sí un indicio de la relatividad de las valoraciones ideológicas. Según el punto de vista adoptado, al hombre sincero se le podía considerar un insolente, al demócrata participativo un *pol upragmwn* y al sicofanta, no ya un ciudadano *crhstov*, sino un ‘perro guardián’ de los intereses del pueblo. El estímulo a la participación ciudadana fomentado por el régimen incitaba al individuo a instituirse en pesquisador, fiscal y juez de cuantas anomalías pudieran poner en peligro al sistema. Y con harta frecuencia las diferencias económicas, al despertar las envidias personales y la codicia del erario público, daban pie a las delaciones abusivas y a las extorsiones de los desaprensivos. La proliferación de la sicofancia en el último tercio del siglo V contradice, al menos en parte, el aserto del Pericles tucidideo de que en la democrática Atenas se gozaba de la mayor libertad individual.

El cuadro trazado puede completarse con la caricatura del Filocleón aristofánico y el testimonio de Platón, el único autor antiguo que nos ha legado un brillante esbozo tipológico del *ajhr dhmokratikov*, aunque tendencioso en el fondo e insatisfactorio metodológicamente por su recurso a categorías éticas y psicológicas inapropiadas para el análisis socioló-

gico, así como por su concepción organicista del estado y su creencia en el cíclico sucederse de las constituciones. Oligarquía, democracia y tiranía se originan unas a otras en ese orden, cuando los defectos propios de cada régimen se acentúan hasta hacerse intolerables, de acuerdo con el principio de que todo exceso origina una reacción en sentido contrario. Y esos defectos no son sino los vicios morales causados en las clases gobernantes por la satisfacción de sus deseos. Platón divide éstos en necesarios, innecesarios e ilícitos. Los primeros son productivos; los otros, dispendiosos. El oligarca cede a los necesarios y tiende a ser ahorrativo, el demócrata a éstos y a los segundos, el tirano a todos ellos.

El tránsito de la oligarquía a la democracia se produce por el desmedido enriquecimiento de los gobernantes que acentúa las diferencias económicas con los súbditos y les pone a la espera del momento oportuno de arrebatárles el poder. El descontento genera un cambio de mentalidad: del *tropos* oligárquico se pasa al democrático, gracias a la eficaz propaganda de esos activistas provistos de aguijón, a quienes el filósofo denomina ‘zánganos’, una propaganda que desacredita las virtudes que sustentan la oligarquía y despierta el deseo de los placeres innecesarios. Los argumentos capciosos inculcan la creencia de que el respeto es necedad; el comedimiento, falta de hombría; la mesura, rusticidad; y la moderación en los gastos, mezquindad. Socavado así el edificio de los viejos valores, sobre sus ruinas se levanta uno nuevo en el que los vicios suplantán a las virtudes, usurpando las denominaciones de éstas. A la insolencia se la llama ahora buena educación; a la indisciplina, libertad; al libertinaje, magnificencia; y a la desvergüenza, hombría. Se instaura así el *tropos* *dhmo-kratikov* y la ciudad se llena de *ejeuqeríā* y de *parrhsíā*. Cada cual vive a su aire, sin la menor uniformidad en gustos y en costumbres, hasta el punto de que, por la licencia indiscriminada que da para ajustar al propio arbitrio los modos de vida, la democracia no es propiamente una constitución, sino un ‘bazar de constituciones’ (*pantopwvion politeiwh̄*). Paradójicamente, la igualdad de derechos civiles y políticos, la *isonomía* que instaura, se trueca en fuente de desigualdades, y no sólo por el principio discutido en *Las leyes* (VI 757 A) de que «lo igual para los desiguales es desigual», sino porque el acostumbrado a dar lo mismo a todos, el *iṣonomiko-* *ajhv̄*, instaura también la *iṣovh-* en sus deseos, lo que repugna a la naturaleza de éstos, según la anterior división. Y así se va entregando a unos y a otros, cediendo a sucesivos estímulos, sin poner orden ni concierto en su vida. Lo característico, pues, del régimen democrático y del carácter de los que en él se crían, sería la ausencia de caracterización, la indefinición constante, el continuo cambiar de gustos, actitudes y ocupaciones, sin orden ni concierto alguno, lo que para quien estaba convencido de la inmutabilidad del ser constituía una completa aberración.

El germen de esta situación, la raíz de todos los males estriba en el ansia de libertad propio de la democracia. Pero la *ajlhstíā*, la insaciable avidez de libertad, conduce a la anarquía primero y después a la tiranía. Platón ha descrito en páginas magistrales, que parecen querer refutar el *logos epitaphios* tucidideo, cómo ese afán de libertad va *in crescendo* y de la vida pública se transmite a la privada. Se comienza por tildar de oligárquicos a los gobernantes que no reparten la libertad a manos llenas, de esclavos, a los dispuestos a obedecerles. Se aplaude a los que mandan, si semejan mandados, y a los mandados que parecen mandar. El padre se acostumbra a equipararse a los hijos y a temerlos, el hijo, a no respetar ni temer a sus progenitores; el meteco y el extranjero se igualan al ciudadano. El maestro, atemorizado, halaga a los discípulos. Éstos desprecian a sus ayos y maestros. Los jóvenes rivalizan de palabra y de hecho con los mayores. Los viejos condescienden con los jóvenes y los imítan, mostrándose liberales y jocosos para no parecer desagradables ni despóticos. Amos

y esclavos gozan de idéntica libertad. Hombres y mujeres, de la misma ἰσονομίᾳ y εὐευερίᾳ. Hasta los animales andan sueltos por las calles arremetiendo contra los transeúntes. Por último, la gente se hace tan quisquillosa en lo tocante a su libertad que no admite la menor coacción, ni respeta ley alguna, escrita o no escrita, por estimar sus preceptos un atentado contra su personal autonomía. Desde ese momento el estado será juguete de los demagogos.

Quiénes son éstos y de qué clase proceden, Platón lo explica recurriendo a una imagen tomada de la apicultura. En la colmena humana que es la *polis* hay un conjunto activo de ciudadanos y otro inactivo. Dentro del grupo activo están los negociantes, que llegan a enriquecerse por ser los más ahorrativos, y los que dependen de su trabajo para el diario sustento. Estos últimos no pueden dedicarse a la política, porque necesitan consagrar todo su tiempo a ganarse la vida. Son αὐτοῦργοι τε καὶ ἀπραγμῶνες. Pero, cuando se reúnen en asamblea, por constituir la mayoría de los ciudadanos, son el sector social decisivo en la democracia y por eso mismo se les reserva el nombre de δῆμοι. Y el calificativo de ἀπραγμῶν con que Platón denota al *demos* se antoja elegido *ex professo* para corregir la equiparación periclea entre el ἀπραγμῶν y el ἀρεῖοι (Thuc. II 40,2), basada en la hipótesis de que todos los ciudadanos atenienses hacen uso activo de su *isonomía* por reunir los necesarios conocimientos de la política. Es éste el supuesto que niega Platón. La política, como todas las artes, no está al alcance de cualquiera, y por otro lado, difícilmente puede tener tiempo o ganas de ocuparse en los problemas de la colectividad quien a duras penas logra resolver los suyos consagrándose de lleno a ellos.

Queda, pues, el grupo de los haraganes y derrochadores (*Rep.* 564 B), como el especialmente indicado por su ociosidad para dedicarse activamente a la política. En el grupo de estos zánganos, unos tienen aguijón, otros no. Los primeros gracias a su mayor arrojo se erigen en líderes de los demás. Son ellos los que actúan y toman la palabra en las asambleas; el resto de sus congéneres se limita a jalearlos o a abroncar a quienes les contradicen. Y el *demos* termina por hacer de los ‘zánganos con aguijón’ sus *πρόσταται*, es decir, sus tutores o representantes legales, con cesión de su soberanía, como si la masa de los ciudadanos lo fuera de metecos o libertos. Contribuye a este proceso una aparente confluencia de intereses. En efecto, el prado natural donde los zánganos liban son los ciudadanos más ricos, a quienes hacen víctimas de sus denuncias, querellas y procesos, con vistas a la pública confiscación de sus bienes. Del provecho, los zánganos se quedan con lo más sustancioso, pero dan una pequeña participación al pueblo, para hacerlo así cómplice de sus manejos. De esta alianza de espurios intereses surge la discordia civil.

Los que ven peligrar su hacienda lógicamente se defienden, pero entonces son acusados de conspiración contra la democracia y de ser oligárquicos, de tal manera que, aunque en principio no lo fueran, terminan a la fuerza siéndolo. Se llega así a un clima de crispación social, en el que suele destacar un demagogo por su mayor personalidad y poder de seducción. Con su oratoria causa la muerte, la ruina o el destierro de inocentes ciudadanos. Se capta el favor popular con sus promesas de reducir las deudas y redistribuir las tierras. Y siguiendo por este camino, si sus enemigos no acaban con él, se alza con el poder en el momento en que el pueblo le concede una escolta personal para defender su vida. A partir de entonces la tiranía está servida y recomienza el ciclo de las tres constituciones.

Platón, en el vigoroso cuadro que traza de los defectos de la democracia y del *tropos demokratikós* o mentalidad que a ella conduce y el sistema fomenta, no juega limpio. Por un lado, confunde deliberadamente la experiencia histórica de Atenas. La tiranía de Pisístrato no sucedió a la democracia radical, sino a la muy moderada constitución soloniana de signo

netamente oligárquico. Por otro, oculta el rotundo fracaso de los dos intentos de acabar con la democracia radical que se produjeron en el siglo V, el de los Cuatrocientos en el 411 y el de los Treinta tiranos en el 403 a. C. Los ciudadanos habían aprendido muy bien la lección de que la democracia es el peor de los sistemas políticos con excepción de todos los demás, como siglos después diría Winston Churchill. Con todo, la descripción de los defectos del régimen hecha por el filósofo, cuyo origen tal vez fuera el exceso de celo en practicar las virtudes inculcadas por su ideología, no empaña el conjunto de buenas cualidades y excelentes hábitos que la mentalidad democrática inculcaba en los ciudadanos: el respeto a la ley y a la libertad ajena, la solidaridad con el prójimo, el gusto por el debate público de los problemas, etc.: en una palabra, tantas y tantas cosas que hacían de Atenas una Hélade de la Hélade.

Referencias Bibliográficas

- GIL, L.: “La ideología de la democracia ateniense”, *CFC* (Vol. XXIV, 1989), 39-50.
–“La mentalidad democrática ateniense”, *Thesavromata Philologica Josepho Orozio oblata III, Helmantica* (Vol. XLVI, n°s. 139-141, 1995), 5-21.
–“Sobre la raigambre griega del sistema democrático”, *CFC. egi* (Vol. VI, 1996), 11-21.
–“Isotes. Comentario intertextual a Eur., *Ph.* 528ss”, en CRISCUOLO, U. – MAISSANO, R. (eds.), *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, Napoli, 1997, pp. 357-363.
–“El mito del Protágoras platónico y los fundamentos de la democracia”, *Corolla spicea in memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo, 1999, 167-178.
- GOULDNER, A. W.: *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Madrid, 1978.
- LAWSON, K., *The human Polity. An Introduction to Political Science*, Boston, 1985.
- LORAUX, Nicole, *L'invention d'Áthènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, 1981.